

SEKÜLER BİR ORTAM OLARAK ÜNİVERSİTEDE DİNDAR ÖĞRENCİLERİN
VAR OLMA PRATİKLERİ
(ODTÜ ÖRNEĞİ)

MEVLÜT UĞURLU

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MAYIS 2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Prof. Dr. Mustafa ORÇAN

Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığımı beyan ederiz.

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

Danışman

Prof. Dr. Mustafa ORÇAN (YBU, Sosyoloji)

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT (YBU, Sosyoloji)

Yrd. Doç. Dr. Şahin DOĞAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyoloji)

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Mevlüt UĞURLU

İmza :

ÖZET

SEKÜLER BİR ORTAM OLARAK ÜNİVERSİTEDE DİNDAR ÖĞRENCİLERİN VAR OLMA PRATİKLERİ (ODTÜ ÖRNEĞİ)

UĞURLU, Mevlüt

Yüksek Lisans, Sosyoloji Bölümü

Tez Yöneticisi : Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

Mayıs 2017, 116 sayfa

Bu çalışma, Ortadoğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ)'nde kamusal alan ve dindarlık arasında yaşanan gerilim biçimleri ve sonuçlarını konu edinmektedir. Din ve kamusal alan arasında sorunlu ve gerilimli bir ilişki bulunmaktadır. Bunun nedeni dine karşı modern bir yaşama biçimi olarak ortaya çıkmış olan sekülerizmin kamusal alanın idare ve denetimini elinde bulundurmak istemesidir. Kamusal alanda hakimiyeti ele geçirmiş olan sekülerizm her ne kadar dini ve dinî sembolleri sadece özel alanlara hapsedmek istese de dini yaşama biçimi olan dindarlık, eğitim ve kentleşme ile kendisine çizilen sınırları aşmakta ve kamusal alana bir şekilde dahil olmaktadır. Bu dahil olma beraberinde birçok sorun ve gerilim getirmektedir. Günümüzde din ve kamusal alan arasındaki bu sorunlu ilişkinin en iyi örneklerinden bir tanesi, seküler kamusal nitelikler taşıyan üniversite kampüslerinde görülmektedir. Üniversite

kampüsleri hazcı gençlik kültürüne ev sahipliği yapan mekânlardır. Bu hazcı ve seküler kültüre üniversitenin akademik gereksinimleri de eklendiğinde “dinî takvim-akademik takvim” ve “kitabi İslam-yaşanan İslam” gerilimleri ortaya çıkmaktadır. Bu gerilimlerin sonucunda da sahip olunan dinî ve kültürel sermayeye göre “ötekiyle” etkileşimlerle birlikte yeni dindarlık formları ortaya çıkmaktadır. Buna göre de bireyler kamusal alanda Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre olmak üzere bir bölgede kimliklerini var etme yoluna gitmektedirler. Eylem ve bağlam bazlı değişen bu kültürel yerleşim bazen geçici bazen de kalıcı olabilmektedir. Bu çalışmada, seküler kamusal alana dinî kimliklerin yerleşimi radikal seküler nitelikler taşıyan ODTÜ’de dindar öğrenciler ile yapılan derinlemesine mülakatlar ile betimlenmeye çalışılmıştır. Kamusal alan etkileşimler alanı olması nedeniyle çalışmamıza temel oluşturması amacıyla sembolik etkileşimcilik kuramı kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: ODTÜ, Kamusal alan, Dindarlık, Sekülerizm, Sembolik etkileşim

ABSTRACT

PRACTICES OF EXISTENCE OF RELIGIOUS STUDENTS IN UNIVERSITY AS A SECULAR SETTING (THE CASE OF METU)

UĞURLU, Mevlüt

M.A., Department of Sociology

Supervisor : Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

May 2017, 116 pages

This study discusses the tensions between religiosity and public sphere at Middle East Technical University (METU). There is a problematic and under tension relationship between religion and public sphere. It is because of that secularism which emerged as a modern way of life wants to manage and control the public sphere. Although secularism controls the management of the public sphere and wants to confine religion only to the private spheres, the religion transcends the boundaries drawn by secularism through education and urbanization, and somehow incorporated into the public sphere. This inclusion is accompanied by many problems and tension. Today, one of the best examples of this problematic relationship between religion and the public sphere is seen on university campuses which have secular public qualifications. University campuses are places that host hedonist youth culture. When the academic needs of university are also added to these hedonist and secular culture, some tensions emerge between “the religious calendar-academic calendar” and “Islam in theory-Islam in practice”.

As a result of these tensions, new forms of religiosities are emerged from the interactions with the other in terms of the religious and cultural capital possessed. So individuals reestablish their identities in the public domain like Central, Periphery and Semi-Periphery.

This cultural settlement, which is based on action and context, can sometimes be temporary and sometimes permanent. In this study, the establishment of religious identities in the secular public sphere has been tried to be described by in-depth interviews with religious students at METU, which has radical secular qualities. Because the public sphere is the domain of interactions, the theory of symbolic interactionism is used as the basis of this study.

Key Words: METU, Public sphere, Religiosity, Secularism, Symbolic interaction



Anneme...

TEŞEKKÜR

Tezimle ilgili teşekkürlerimi sunmaya başlamadan önce, mezunu olduğum ODTÜ öncesi ve dönemi ile ilgili teşekkür etmek istediğim birkaç kişinin adını anmadan geçmek vefasızlık olur. İlk olarak, ailem, özellikle cefakâr annem ve Mehmet abime teşekkür etmek istiyorum. Daha sonra sırasıyla tanıştığım ve her biri hayatımda birer dönüm noktası olan, ilk tanıştığım kişi Musa ÖZTÜRK'e, çok şey katan Ertuğrul TAŞLI'ya, ODTÜ Sosyoloji bölümünde okumayı teşvik eden Yrd. Doç. Dr. Kenan GÖÇER'e, Ankara'da okurken maddi ve manevi desteğiyle hep yanımda olan Musa CANBAZ'a ve ODTÜ'de öğrencisi iken desteğini sürekli hissettiğim Prof. Dr. Sibel KALAYCIOĞLU'na yürekten teşekkür ederim. Bunlardan başka adını burada anamayacağım çok fazla insan olduğunu da ayrıca belirtmek isterim. Tezimle ilgili teşekkürlerin ilkinin danışmanıma yapmak istiyorum. Tez sürecinde desteklerini hiç esirgemeyen ve akademik bir metin üzerinde çalışma noktasında kendisinden çok şey öğrendiğim tez danışmanım Prof. Dr. Cevat ÖZYURT ayrı bir teşekkürü hak etmektedir. Dinî gruplar alanında ufkumu açan Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR'e ve tıkanıdığım yerde önümü açan Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK'e sonsuz teşekkür ederim. Görüşmeyi kabul eden ODTÜ'lü öğrencilere de ayrıca şükranlarımı sunmak isterim. Onların samimi ve cesur açıklamaları olmasa bu tez ortaya çıkmazdı. Son olarak, ODTÜ Sosyoloji bölümünü kazandığımda bursiyeri olduğum ve yüksek lisansa başladığımda da burs desteğinin devam ettiği TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)'na da desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
İTHAF.....	viii
TEŞEKKÜR.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
TABLolar VE ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xiii
BÖLÜM I	1
GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Amacı.....	2
1.2. Araştırmanın Konusu ve Önemi	3
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kullanılan Teknikler	6
1.4. Araştırmanın Evreni ve Kuramsal Örneklem Alanı.....	7
BÖLÜM II	9
KURAMSAL ÇERÇEVE	9
2.1. Din Sorunsalı ve Sosyoloji	9
2.1.1. Dine Sosyolojik Yaklaşımlar	11
2.1.2. İşlevselci Teori ve Din	12
2.1.3. Çatışma Teorisi ve Din.....	13
2.1.4. Sembolik Etkileşimci Teori ve Din.....	15
2.2. Sembolik Etkileşimcilik.....	16
2.2.1. Sosyal Etkileşim İle Benliğin Gelişmesi	16
2.2.2. Ayna Benlik Kuramı	18
2.2.3. Sosyalizasyon	19
2.2.4. Benliğin Ötesinde: Jestlerin Konuşması	20

2.2.5. Sembolik Etkileşimciliğin Önermeleri.....	21
2.2.6. İnsan Etkileşiminin Sosyal İçeriği	23
2.2.7. Erving Goffman: Ritüelleşmiş Sosyal Etkileşim Olarak Toplum.....	23
2.2.8. Toplumsal Roller.....	24
2.2.9. Performans Baskısı.....	26
2.2.10. Durum Tanımı Yapmak	26
2.2.11. Etkileşim Ritüelleri	28
2.2.12. Sözsüz Ritüelleşmiş Etkileşim	29
2.2.13. İzlenim Yönetimi.....	30
2.2.14. İzleyicilerimizi İdare Etmek.....	31
2.2.15. Damga	32
2.2.16. Geçişirme	33
2.2.17. Sembolik Etkileşimcilik ve Etnografik Araştırma	34
BÖLÜM III.....	36
BİR KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE VE ODTÜ'YE İLİŞKİN BİLGİLER.....	36
3.1. Üniversiteler ve Kurumsal Kültür.....	36
3.2. ODTÜ ve Kurumsal Kültür	38
3.3. ODTÜ Kuruluş Felsefesi ve Tarihi.....	40
3.4. ODTÜ'de Dindar Öğrencilerin ve Dinî Mekânların Varlığı	41
3.5. Günümüzde ODTÜ	49
BÖLÜM IV	52
SEKÜLERİZM VE ONUN YAŞAM ALANI OLARAK KAMUSAL ALAN.....	52
4.1. Sekülerizmin Sosyolojisi	52
4.2. Kamusal Alan Tartışmaları	53
4.3. Kamusal Alanda Bir Yaşam Biçimi Olarak Sekülerizm.....	55
4.4. Seküler Kamusal Alanda Dindar Olmak	56
4.5. Seküler Bir Kamusal Alan Olarak ODTÜ	58
BÖLÜM V	60
BULGULAR VE TARTIŞMA.....	60
5.1. Radikal Seküler Alan Olarak Merkez.....	65
5.2. Melez Bir Kamusal Alan Olarak Yarı-Çevresel Alan	71
5.3. Dinî Habitus Olarak Çevresel Alan	76
BÖLÜM VI	88
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	88
KAYNAKÇA	105

BÖLÜM VII.....	113
EKLER	113
EK 1: Görüşme Soruları	113
EK 2: Derinlemesine Görüşmeci Listesi.....	114



TABLolar VE ŞEKİLLER LİSTESİ

TABLolar

Tablo 1: Dindar Bireylerin Seküler Kamusal Alana Yerleşim Tablosu.....65

ŞEKİLLER

Şekil 1: Kamusal Alanda Çevre, Yarı-Çevre ve Merkez Alanlar ve Birbirleri İle İlişkileri....87

BÖLÜM I

GİRİŞ

Birey, cemaat ve devlet ilişkisi tarihten günümüze önemini korumaya devam eden çok yönlü bir tartışma sahasıdır. Bu tartışmanın birçok boyutu, bağlamı ve motivasyonu olduğu açıktır. Bu büyük tartışmanın yansıma alanlarından birisi de kamusal alan olarak önümüze çıkmaktadır. Nitekim kamusal alanın kimin eliyle düzenleneceği, bireye ne türden imkân ve kısıtlamalar getireceği, gerek yargısal, gerekse sembolik ve gerekse de pratik değeri açısından canlı bir sahadır.

Kamusal alanın mahiyeti nedir? Bu mahiyeti şekillendiren felsefi, ideolojik, teorik referanslar nelerdir? Bu mahiyeti yönlendiren otorite ve otorite paydaşları nelerdir? Kamusal alan ve toplumsal gerçekliğin bütün iz düşümleri arasındaki ilişkiyi sistematığe bağlayan sosyolojik gerekçe ve araçlar nelerdir? Bu bağlamda tarih boyunca din, dinî uygulamalar ile kamusal alan gerginliğinin anlaşılması ve cari krizlerin tespit edilip sisteme bağlanması son derece mühim bir meseledir. Bununla birlikte çalışmamız Türkiye'deki dindar grupların kamusal alan tecrübesiyle sınırlıdır. Bu tecrübeyi de biz üniversiteler çerçevesinde ODTÜ ile sınırlı tutacağız.

Türkiye'de dindar gruplar, ülkede esen siyasi havaya bağlı olarak bazı dönemler kamusal alandan mekânsal ve kültürel olarak dışlanmış, bazı dönemler de kamusal alana geri dönüş yapmışlardır. 80 öncesi dışlanan İslami gruplar, 80'den itibaren kendisine kamusal alanda var olma imkânı elde etmiştir (Göle, 2000: 7). Kamusal alana taşınma 28 Şubat döneminde son bulmuş ve 80'lerden itibaren elde edilen kazanımlar da kayba uğramıştır. Bu kayıp verme dönemini sona erdirme hazırlıkları 2002'de Ak Parti iktidarı ile resmen başlamıştır. Bu hazırlıkların sonucunda 2010 yılında, dindar öğrencilere giriş izni için üzerlerindeki başörtüsü

ve giyim şekli gibi dinî sembolleri çıkarma şartı öne sürülen kamusal alanlardan biri olan üniversiteler, kapılarını dindar öğrencilere şartsız olarak açmak durumunda kalmıştır. Kamusal alana taşınma sadece üniversiteler ile sınırlı kalmamış, zamanla devletin diğer önemli kurumlarında da bu normalleşme süreci görülmüştür. Böylelikle dindar bireyler kendi sembolleri ile kamusal alanlarda var olabilme imkânına kavuşmuş ve önceden sadece çevresinde kendilerine yaşam alanları bulunan alanların artık merkezine taşınmışlardır.

Bununla birlikte, günümüzde hâlâ seküler ve dışlayıcı özelliğini korumaya çalışan, dindar öznenin politik ve kültürel olarak dahil olmasına direnilen birtakım üniversiteler bulunmaktadır. Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi (DTCF), Hacettepe Üniversitesi Beytepe Kampüsü ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) bunlara birer örnektir. Buralarda yapılan gözlemler, bu kamusal alanlardaki hakim kültür ve yaşam tarzlarının dindarlığa oldukça mesafeli, yer yer aşırı reaksiyon gösteren, ötekileştiren ve dışlayan gibi özellikleri barından “radikal seküler” diye tanımlayabileceğimiz bir biçimde olduğunu göstermiştir. İslamî yaşam tarzlarının bu kamusal alanların merkezinde temsiliyetinin sekülerizme göre oldukça zayıf kaldığı gözlenmiştir. Ayrıca sadece belli üniversite kampüsleri değil Türkiye’de başka kurum, mekân ve ortamlar da aynı şekilde radikal seküler nitelikler taşıyor olabilir. Turizm sektörü, eğlence mekânları, yöneticilerinin seküler olduğu iş yerleri, seküler grupların takip ettiği alkollü restoran ve barlarda çalışan dindarlar da aynı şekilde sosyal gerilimlere maruz kalma ve dinî kimliklerinde aşınmalar yaşama ihtimali bulunmaktadır.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada amaç, radikal seküler kamusal bir alana sahip ODTÜ’de öğrenim gören dindar, muhafazakâr, maniveyatçı, kısacası dinî pratikleri bir şekilde farklı boyutlarda yansıtan öğrencilerin bireysel ve kolektif olarak ne tür davranış pratikleri ve kategorileri sergilediklerini ortaya çıkarmaktır. Bu öğrencilerin kampüsteki kamusal hayata hangi yollarla katılım gösterdikleri, kamusal alanın neresine yerleştikleri ve neresinde bulunmaktan kaçındıklarını görebilmek amaçlanmaktadır. Bunlara ek olarak, bir dindar özne, bireysel ya da kolektif olarak “radikal seküler” bir ortamda uzun süre (üniversite yılları boyunca) durmak zorunda kaldığında, var olabilmek, dinî kimliğini devam ettirebilmek, dinî duygu ve aidiyetini

canlı tutabilmek için ne tür yollar izlediği ve ne kadar istikrarlı taktikler geliştirdiği ortaya çıkarılmak istenmiştir.

1.2. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Din sosyolojisi çalışmaları, modernizm ve onun sonuçlarından biri olan sekülerizmin toplumdaki yansımaları nedeniyle oldukça ilgi duyulmaya başlanan ve dolayısıyla da genişleyen bir alan olmaya başlamıştır. Ancak gerek genel olarak sosyolojide gerek de özelde din sosyolojisinde yapılan çalışmalara bakıldığında ağırlıklı olarak ilginin mikro ilişki ve süreçlerden ziyade makro ilişki ve süreçlere yöneldiği görülmektedir. Din ve dindarlık alanındaki makro çalışmalar dindarlığa ilişkin geniş örneklem alanlarında genel bir fikir ve betimleme sağlarken, diğer taraftan sınırlı bir alan, mekân ve grup ile yapılan mikro çalışmalar ise bize din ve dindarlık iddiaları ile yaşanan değişim ve dönüşümü arka planıyla ve içinden geçtiği süreç ile birlikte gözler önüne serme imkânı vermektedir. Bu çalışma bu yönüyle sosyoloji literatüründe ihmal edilen bir alanı doldurma amacı nedeniyle önem taşımaktadır. Bu çalışmada makro düzeyde kamusal alan ile dindarlık ilişkisinden ziyade radikal sekülerlik gibi belirli niteliklere sahip dar bir kamusal alanda dindarlık tecrübesinin nasıl sorunsallaştırıldığı tartışılmıştır.

Bu çalışmada belli özelliklere sahip bir kamusal alan olması nedeniyle ODTÜ kamusal alanındaki dindarlık deneyimleri konu edildi. ODTÜ hem seküler kurum olarak bir üniversite olması nedeniyle seküler nitelikler taşımakta hem de tarihsel olarak sahip olduğu sol ve Kemalist gelenek nedeniyle diğer üniversitelerden farklı bir kamusal alana sahiptir. Sol ve Kemalist ideoloji ODTÜ’de kendileri için ötekini temsil eden dindar öğrencilerin politik ve kültürel olarak dışlandığı seküler bir kamusal alan meydana getirmiştir. Bu seküler ortamda dinî kimliklerin nasıl sorunsallaştırıldığı araştırmanın ikinci bölümünde ayrıntılandırılmıştır.

ODTÜ’deki dindar öğrencilerle yapılan derinlemesine görüşmelerde araştırma konusuna uygun olarak birçok temel sorunun cevabı arandı. İlk olarak ODTÜ kamusal alanı hakkındaki düşünceleri ve aidiyetleri sorularak ODTÜ’de zamanla dinî algı ve pratiklerinde ne tür değişimlerin, yaşam tarzlarında ne gibi farklılaşmaların yaşandığı ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Ek olarak, öğrencilerin kampüste coğrafi ve kültürel olarak nereye konumlandığı, buralarda ne tür davranış pratikleri ve var olma taktikleri izledikleri gibi soruların cevapları arandı. Ayrıca

radikal seküler kamusal bir ortamda uzun süreli bulunan dindar öznelerin ne gibi sosyal gerilimlere maruz kaldıkları da araştırmamızın temel soruları arasında yer aldı.

Ülkemizde genç dindarlığı akademi dünyası tarafından oldukça ilgi duyulan bir konu olup bu alan üzerine birçok çalışma üretilmiştir. Genç dindarlığı üzerine yapılan bu çalışmalarda, genel anlamda gençlerde inanç ve akaidede dair belirlenimler ile pratik ve ibadete ilişkin belirlenimler öne çıkmaktadır. Ayrıca dindarlık ölçekleri kullanılarak gençlerin dindarlık düzeylerini belirlemeye dönük çalışmalar da bulunmaktadır (Yapıcı, 2012: 10,11). Bunlar arasında; Koştaş (1995)'ın *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* adlı çalışması, Karaton (1996) tarafından yapılmış “Üniversiteli Kız Öğrencilerde Cinsel Ahlâk ile Dinî İnanç ve Tutumların İlişkisi” adlı saha araştırmasına dayalı bu yüksek lisans çalışması, Gürses (2001) tarafından yapılmış *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din-Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma* başlıklı çalışma, Karaca (2003)'nın “Gençlik ve Dinsel Yabancılaşma” adlı çalışması, Onay (2004)'ın *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim: Üniversite Öğrencileri Örneği* adlı çalışması, Kirman (2005)'in üniversite öğrencilerine yönelik olarak hazırlanmış “Din ve Sekülerleşme” adlı çalışması, Çelikoğlu (2007) tarafından hazırlanan “Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü” adlı çalışma, Moç (2013) tarafından yapılan “Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet Algısının Oluşmasında Geleneksel Kimliğin Rolü (İğdır Üniversitesi Örneği)” adlı çalışma ve Avcı (2014)'nın *İki Dünya Arasında: İstanbul’da Dindar Üniversite Öğrencileri* isimli çalışması gelmektedir.

Zikredilen bu çalışmalar arasında, *Din ve Sekülerleşme* ile *İki Dünya Arasında: İstanbul’da Dindar Üniversite Öğrencileri* isimli çalışmalar, araştırma konumuza en yakın olan çalışmalardır. Kirman (2005), *Din ve Sekülerleşme* adlı çalışmada modernleşme sürecine paralel olarak ülkemizde geleneksel değerlerin yerini giderek modern değerlere bırakmaya başladığını ve dolayısıyla üniversite gençlerinde bir sekülerleşmenin meydana geldiğini ifade etmektedir (Akyüz, 2014: 13). Kirman’ın çalışmasında toplumsal bir kesit olarak üniversite öğrencileri ele alınıp dinsel tutumları incelenmektedir. Bizim çalışmamızın konusu olan dindar üniversite öğrencilerinin kampüs içi deneyimleri ya da belli bir özel yaşam alanının analizi Kirman’ın araştırmasında yer almamaktadır. Avcı (2014)'nın *İki Dünya Arasında: İstanbul’da Dindar Üniversite Öğrencileri* isimli çalışma ise, üniversiteli dindar öğrencilerin gündelik

yaşam pratiklerine odaklanmaktadır. Araştırma, İstanbul'daki dindar üniversite öğrencileriyle derinlemesine mülakatlar yapılarak gerçekleştirilmiştir. Avcı bu çalışmada, dinî algıları farklı üniversite öğrencilerinin gündelik hayatlarında yaşam biçimlerinin nasıl farklılaştığını sorgulamaktadır. Sonuç olarak, dindar üniversite gençliğinin yaşam biçimleri, hayat algıları ve gelecek tasavvurları gözler önüne serilmektedir.

Bu çalışmada ise mikro süreç ve ilişkilere odaklanılarak, dinin seküler kamusal hayatta gündelik olarak hangi biçim ve davranışlarda görünüm kazandığı, ne tür dindarlık tipolojileri ortaya çıkardığı konu edilmiştir. Ayrıca bu çalışma, dindar gençlerin öteki ile etkileşimden etkilenme biçimleri ve düzeylerini konu edinmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Bir tanesi istisna olmak üzere, ODTÜ üzerine şimdiye dek yapılan yayın ve araştırmalarda, dindar öğrenciler göz ardı edilip bunun dışında kalan gençlik grupları merkeze alınmıştır. Diğer bir ifadeyle, ODTÜ kurumsal kültürü ve kamusal alanının oluşumu seküler gruplar ve bunların tarihleri üzerinden anlatılmıştır. Bu çalışmalar üç gruba ayrılabilir: Birinci grupta ODTÜ'nün resmî ya da gayri resmî tarihini sol ya da Kemalist ideoloji üzerinden anlatıp dindarları ihmal eden ya da eleştirerek anlatan yayınlar yer almaktadır. Kurdaş (2006)'ın, *ODTÜ'lü Yıllarım*; Şenyapılı (2013)'nın, *ODTÜ'lülerin ODTÜ'sü*; Kıрмаç (2013)'ın, *Kutsal Mekân Üçlü Amfi*; Bürkev (2016)'ın, *ODTÜ Tarih Direniyor* isimli çalışması bunlara örnek olarak gösterilebilir. İkinci grupta ODTÜ öğrencilerinin ODTÜ'ye ve hayata ilişkin gözlem ve düşüncelerini deneme türünde aktardığı yayınlar bulunmaktadır. Bunlar; Ertit (2006)'e ait, *ODTÜ'den Geliyorum* ve Görünmez (2009)'e ait *Bir Memleket Gibidir ODTÜ* isimli yayınlardır. Son grupta ise alanında şimdiye kadar yapılmış tek çalışma olan *Oğuzhan (1998)'a ait Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları* adlı anı-yorumdur. Oğuzhan'ın çalışmasında, ODTÜ'de başörtüsü yasağı ve öğrencilerin verdiği özgürlük mücadelesi tarihsel olarak sol ve Kemalist ideoloji eleştirilerek anlatılmaktadır.

Bu çalışmada ise ODTÜ'de dindar öğrencilerin ve dinî mekânların varlığı, birbirleri ve öteki ile ilişkileri ve etkileşimleri konu edilerek literatürde bir boşluk doldurulmaya çalışılmıştır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kullanılan Teknikler

Araştırmamıza temel teşkil edecek sosyolojik kuramlar tartışıldıktan ve belli sorulara dönüştürüldükten sonra, yapmak istediğimiz bu araştırmaya benzer uygulamalı çalışmalara yer verilmiş ve daha sonra saha araştırması yapılmıştır. Bu bağlamda nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada gözlemimizi ve odaklanma gruplarımızı kısaca analiz ettikten sonra belirlenen görüşmecilere derinlemesine mülakat tekniği uygulanmış, örneklem grubunun oluşturulması ise amaçsal teknik ve kar topu tekniği esas alınarak yürütülmüştür. Böylece ele almak istediğimiz spesifik dindar grubun birbiriyle olan reaksiyonuna bağlı olarak oluşmuş genel yargı aralığının tespitine imkân hazırlanmıştır.

Amaçsal örneklem, keşifsel veya saha araştırmalarında kullanılır. Görüşmeci seçiminde araştırmacının yargısı ve tercihi ön plana çıkar. Genellikle ulaşılması zor gruplara erişebilmek amacıyla kullanılır. İlgilenilen örneklem ile ilgili derinlemesine anlama ve bilgi edinmek konusunda oldukça elverişlidir (Neuman, 2014: 244).

Kartopu tekniği ise birbirine çeşitli ağlarla bağlı insan topluluklarını çalışmak için faydalıdır. Örneğin bir kurum bünyesinde bulunan insanların aralarında birbiriyle direk ya da dolaylı olarak bir ilişki bulunur (Neuman, 2014: 245). Bir kurumdan ulaştığınız bir kişi aracılığı ile diğer kişilere de ulaşabilme imkânınız doğar. Bu yüzden kartopu örneklem tekniğine “görüşmeci tarafından yönlendirilen örneklem seçimi” de denmiştir (Neuman, 2014: 245). Ulaşılan görüşmeci sayısı zamanla artar ve araştırmanız için doyum noktasına ulaşır.

Kartopu teknik ile amaçsal teknik araştırmamızda iç içe kullanılmıştır. Kartopu tekniği imkânlarıyla sahanın dinamik ilişkileri test edilirken, kartopu tekniğinin aynı zamanda yer yer sebep olabileceği durum olan araştırmanın sınırlarını fazlasıyla genişletecek ihtimallerden sakınmak amacıyla amaçsal tekniğin spesifik grupta kalma tercihi nedeniyle amaçsal tekniğe de başvurulmuştur.

Bu araştırmada ilk görüşmecilere ODTÜ Cami imamı ve ODTÜ Mezunlar Birliği Vakfı (MEBİVA)’ndan destek alınarak ulaşıldı. Daha sonra ise bu öğrenciler üzerinden diğer görüşmecilere ulaşma imkânı doğdu. Araştırma problemine ilişkin bilgi kaynağı olabilecek bireylerin saptanmasına özellikle dikkat edildi.

Görüşmeler bireysel olduğu kadar *odak gruplar* şeklinde de yapılmıştır. 11 tanesi kadın olmak üzere toplam 30 öğrenci ile *derinlemesine mülakatlar* gerçekleştirildi. Kadın görüşmeciler kamusal alan pratiklerini paylaşma konusunda erkeklere nazaran daha az istekli olduklarından sayı bakımından erkeklerle bir eşitlik sağlanamadı. ODTÜ seküler kamusal alanında dindar öznenin tecrübelerini ortaya çıkarabilme konusunda olgun ve tarihsel yorumlar alma adına mezunlarla da görüşmeler yapıldı. Çalışmada bu amaçla 9 tane de mezuna yer verildi.

Görüşmeler ya ODTÜ'nün çeşitli mekânlarında (kafe, yurt, kantin... vb) ya da ODTÜ dışında görüşmeye uygun olan mekânlarda gerçekleştirildi. Ses kaydı istenmeyen görüşmelerde sadece not tutma yöntemine gidildi. Ayrıca görüşme yapılan öğrencilerin gerçek isimleri değil kod adı kullanıldı.

Bireyler arası ilişki ve etkileşim demek olan mikro süreçlerin hangi koşullarda gerçekleştiği ve ne tür sembol ve göstergelerden yola çıkıp nereye vardığı, sembolik etkileşimcilik kuramı öncülleri ve kavramları ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca kamusal alanda etkileşimler sonucu aktörler arasında çeşitli düzeylerde dışlanma ve ötekileştirilme görülebilmektedir. Bunun sonucunda da kamusal alanın kendi içerisinde birtakım güçlü ve zayıf kamusalıklar (Fraser, 1992: 134) meydana gelebilmektedir. Araştırmamızda bu iki çeşit kamusalık arasındaki ilişki ve etkileşimlerin şiddeti, yönü ve mahiyeti, kamusal alan-dindarlık gerilimi ve Merkez-Çevre ilişkileri üzerine çalışma ve kavramsallaştırmaları bulunan Nilüfer Göle, Edward Shils, Şerif Mardin ve Shabana Mir'in terminolojisinden istifade edilerek tartışılmaktadır. Her birinin araştırmaları bu çalışmada yol gösterici olmuştur.

1.4. Araştırmanın Evreni ve Kuramsal Örneklem Alanı

Bu çalışmada, dinî algı ve pratiklerinin çeşitliliği ile yoğunluğu farklı düzeylerde olan dindar bireylerin kamusal davranışlarını analiz edebilmek için ODTÜ kamusal alanı seçildi. Bu amaçla başörtülü ve ibadetlerini yapan, başı açık ama ibadetlerini yapan, başörtülü ama ibadetlerini yapmayan, inanan ve ibadetlerini yapan, inanan ama ibadetlerini aksatan veya yapmayan şeklinde farklı dinî hassasiyetlere sahip görüşmecilere yer verildi.

Görüşmecilerin farklılığı sadece dinî hassasiyetlerin farklılığı düzeyinde olmadı. Aynı zamanda farklı dinî cemaat ve tarikatlara mensup ya da herhangi bir dinî gruba aidiyet

hissetmeyen farklı dinî görüşlere sahip kadın ve erkek öğrencilerle de görüşmeler yapıldı. Görüşmeciler genel olarak üç farklı kategoriye dikkat edilerek seçilmiştir:

- a. Gündelik pratikleri, sembolleri, eğilimleri ve yaşam biçimleriyle dinî pratiği merkeze alan bireyler
- b. Dindarlık ilgi aralığı yüksek olan fakat bütün dinî pratikleri aralıklı uygulayan bireyler
- c. Din ve dindarlara saygılı ama dinî pratikleri zayıf ya da gözlemlenemeyen bireyler

Çalışma sahamız doğrudan dindarlık pratiği ve kamusal alan ilişkisidir. Bu nedenle dinî gruplar tasnif edilirken, dindarlığı sadece düzenli yaşayan öğrencilerin değil aynı zamanda dinî pratiklere düzenli olarak dikkat etmese de dine ilişkin birtakım duygu ve hassasiyetleri bir şekilde taşıyan ve koruyan öğrencilerin de seküler kamusal alan tecrübelerini ortaya çıkarmak amaçlandı.

BÖLÜM II

KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde din sorunsalı ve sosyoloji arasındaki ilişki ortaya konulmakta ve dine sosyolojik yaklaşımlar tartışılmaktadır. İşlevselci teori, çatışmacı teori ve sembolik etkileşimci teorisinin dine yaklaşımı anlatıldıktan sonra araştırmanın temelini teşkil eden sembolik etkileşimcilik kuramının öncüleri ve kavramları ayrıntılarıyla betimlenmektedir.

2.1. Din Sorunsalı ve Sosyoloji

Din sorunsalı ve fenomeni bir realite olarak insanlığın en kadim uğrak sahalardan biri olarak zuhur etmektedir. Dinin ne olduğu, insanlarla ilişkisinin ne olduğu ve sosyolojik bağlamının nasıl sisteme kavuşturulduğu çok boyutlu bir sorundur. Dinin kendisine dair birçok yaklaşım olmakla birlikte bu yaklaşımların döneme ve herhangi bir dinin açığa çıkışına göre de değiştiği açıktır. Ayrıca yeryüzünde tarih boyunca ve cari olarak çok farklı biçimlerinin olduğu da bilinmektedir. Bunların hepsini aynı kategoride değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, değerlendiren yaklaşımları rahatlıkla indirgemeci olarak yargılayabiliriz (Öztürk, 2013: 302). Bu bağlamda sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlar, genelde Hristiyanlığın ve ilkel dinlerin karakteristiğine dayalı ayrımlara bağlı olarak dini kendi hayat tecrübelerinin sınırlılıkları içerisinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla Batı merkezli sosyolojik teorilerin doğrudan bir Müslüman ülkede İslam'ın tecrübesini tanıması ve tanımlaması birtakım zorluklar doğurabilir. Ama çalışmamız gereği sosyoloji ve din arasındaki bağı kurmak açısından sosyolojide ve antropolojide konu edinilmiş dini anlama biçimlerini kısaca ifade etmekte fayda vardır.

Dinin sosyolojide ve felsefede birçok bağlamda tartışıldığını bilmekteyiz. Ama pozitivist düşüncenin kurucularından olan Durkheim'in tespitleri son derece önemlidir. Ona göre din, inananları tek bir ahlaki topluluk haline getiren tek bir inanç ve uygulama sistemi olarak anlaşılabilir (Durkheim, 1995). Dinin sosyal bir kurum olması nedeniyle, kutsal veya doğaüstü, ritüeller ve inananların ortak dinî gelenekleri ile beraber çizilen bir toplumsal

örgütlenme hakkındaki inançları da dahil olmak üzere çeşitli unsurlardan oluşur. Bu inanç sistemi bilinir ve bilinmeyen, görülen ve görülmeyen arasındaki boşluğu kapatmaya çalışır. Çoğu din, yaşamın anlamıyla ilgili ve dünyanın nasıl olduğu gibi temel sorulara cevap vermeye çalışmaktadır.

Çoğu din, hastalık, acı, keder ve ölüm gibi duygusal travmaları yaşayan kişilere de rahatlık sağlar. Sosyolog Lester Kurtz'a göre (1995: 9), dinî inançlar ataların ve diğer önemli figürlerin doğa üstü güçlerle anlamlı deneyimler yaşadığı konusundaki hikayeler de dahil olmak üzere bir dizi anlatıya dayanmaktadır. Dahası, dinî inançlar, insanları birbirine bağlayan uygulamalar ve doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş törenlerine bağlıdır. Benzer dinî inanç ve uygulamaları olan insanlar, benzer düşünen insanlarla dinî inanç ve uygulamaları yapabilecekleri ahlaki bir toplulukta ve mekânda (kilise, cami, tapınak veya sinagog gibi) birlikte toplanırlar.

Din, insanların ruh hallerini ve güdülerini şekillendiren bir semboller sistemidir (Geertz, 1966: 90). Dindeki semboller sistemi kutsaldır. Bu semboller aracılığı ile gündelik hayata yön verilir. Gerek dinî mekânlarda gerek de dünyevi ortamlarda inançlı bireyleri yönlendiren temel güdü dinî motivasyonlardır. Bu semboller aracılığı ile din, bireylerin gündelik yaşamlarında çeşitli boyutlarda ortaya çıkar.

Glock ve Stark (1968) dindarlığı farklı boyutlarıyla ele almış ve beş temel boyut geliştirmişlerdir: İdeolojik boyut, ritüelistik boyut, deneyimsel boyut, entelektüel boyut ve ilişkisel/sonuçsal boyut. İdeolojik boyut kişinin inanması gereken inanç sistemlerini ifade eder. Bireyi dinde tutan ve motive eden boyut budur. Ritüelistik boyut, kişilerin ibadet hayatını tanımlar. Bireyler günün belli vakitlerinde gerek ibadet mekânlarında gerek de ibadete uygun ortamlarda çeşitli sembol ve vücut hareketleri barındıran birtakım performanslar sergilerler. Deneyimsel boyut, dindeki aşkın güçlerle iletişim kurmaktır. Yaratıcının varlığını tefekkür ve iman yolu ile deneyimlemek ve farkına varmaktır. Entelektüel boyut, bireyin inandığı dine ilişkin sahip olduğu bilgi düzeyidir. Bu bilgileri kutsal ve diğer dinî kitaplardan elde edebileceği gibi, dinin asıl ve temel bilgi kaynakları olan sohbetlerden de elde eder. Daha sonra bu bilgileri gündelik hayatında gerektiğince pratik ve davranışa dönüştürür. İlişkisel boyut, dinî bilgi ve pratiklerin bireyde meydana getirdiği

değişiklikleri ifade eder. Bireyin gündelik hayatını ilişkisel boyut şekillendirmektedir. Bu boyut, diğer dört boyutun sonucunda ortaya çıkar veya bir başka deyişle, birleşimiyle meydana gelir. Dinin nihayetinde en temel hedefi budur: Bireyi belirlenen amaç ve hedefe yönlendirerek öteki bireylerle etkileşimi sonucu istenen ilişki ve sonuçları elde etmek.

Dinin sosyolojik olarak çalışılması, teolojik yaklaşımdan nasıl farklılaşmaktadır? Temelde dinin görünür yönlerine odaklanan sosyolojik yaklaşımdan farklı olarak, teologlar, Tanrı'nın veya tanrılar, doğüstü güçler ve insanlık arasındaki ilişki nedir gibi soruların cevapları da dahil olmak üzere belirli dinî öğreti veya inanç sistemleri üzerinde çalışmaktadır. Birçok teolog, öncelikle, belirli bir dini, mezhebi veya dinî liderin dinî inançlarını incelemektedir.

Dini inceleyen çoğu sosyolog, "tarafsız entelektüelliğin" yolundan gitmeyi taahhüt ederler; bu, dinî inançlar hakkında değer yargısı koymamak ya da belirli dinî organların "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığını belirlememeleri anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, birçoğu kabul etmektedir ki kendilerini içine alan bu değer ve inançlardan tamamen kurtulmak imkânsızdır (Bruce, 1996). Bu nedenle, çoğunlukla sosyologlar, tarihsel analiz, deneyleme, görüşmeci gözlem, anket araştırması, doğrulama ve çoğaltılabilir içerik analizi gibi sosyolojik teknikleri kullanarak dini çalışırlar (Roberts, 2004). Sonuç olarak, din sosyolojisindeki pek çok çalışma, yazılı metinler, davranış kalıpları ya da dinî konularda bireylerin görüşleri gibi görülebilir somut unsurlara odaklanır ve standart sosyolojik araştırma araçları kullanılarak incelenebilir.

Diğer taraftan sosyolog Keith A. Roberts'a (2004: 28) göre, inançlar dinin sosyolojik bir incelemesinde yalnızca küçük bir bölüm oluşturmaktadır: "Sosyolojik yaklaşım, dinî gruplara ve kurumlara (oluşumu, devamlılığı ve yok olması) ve bu gruplardaki bireylerin davranışlarına odaklanır. Sosyolog için inançlar, dinlerin yalnızca küçük bir parçasıdır."

2.1.1. Dine Sosyolojik Yaklaşımlar

Toplumsal bir kurum olan din, toplumda etkili ve varlığı hissedilen bir güçtür. Sosyologlar dini bir sosyal kurum olarak incelerler zira birçok insan dine yaşamlarında önemli bir yer vermektedirler. Dolayısıyla sosyologlar dinin toplum üzerindeki etkisi veya tam tersi hakkında daha fazla bilgi edinmek isterler. Örneğin, bazı insanlar, dua, merhamet, cesaret ve hoşgörü

gibi değerlerin öğretilmesi üzerinde devlet okullarında, camilerde ve cemaatlerde dua veya din dersi verilmesinin olumlu bir etkiye sahip olacağına inanmaktadırlar.

Büyük sosyolojik perspektifler, din ve toplum arasındaki ilişkiyi farklı bakış açılarıyla ortaya koyar. İşlevselciler, dinî inançların ve ritüellerin insanları birbirine bağlayabilme biçimlerini vurgularlar. Çatışma teorisi, dinin toplumdaki yanlış bilinç (false consciousness) kaynağı olabileceğini söyler. Sembolik etkileşimciler ise, insanların gündelik yaşamlarında dine verdikleri anlamlara odaklanırlar. Bu üç teorinin din ve toplum algısının ayrıntılandırılmasında yarar bulunmaktadır.

2.1.2. İşlevselci Teori ve Din

İşlevselci teorinin temelleri Comte, Spencer ve Durkheim tarafından atılmış olup gelişimi ve eksikleri Parsons ve Merton aracılığıyla tamamlanmıştır. Bu teoriye göre toplum parçalardan oluşan bir organizmadır ve bu parçalar yoluyla bir sistem meydana gelir. Bütün parçalar arasında anlamlı bir ilişki ağı bulunur ve bir parçada meydana gelen değişim ve dönüşüm, öteki parçaları etkiler. Toplumu bir organizma olarak meydana getiren parçalardan, kurumlardan birisi de dindir. Bu bağlamda dinin fonksiyonel işlevi, işlevselci teorilerde ziyadesiyle ortaya çıktığı görülmektedir.

Nitekim Emile Durkheim, dinin toplumun sürekliliği için şart olduğunu vurgulayan ilk sosyologlardan biriydi. Temel insan ihtiyaçlarını karşılaması ve önemli toplumsal işlevlere hizmet etmesi nedeniyle dinin tüm toplumlarda bulunan evrensel bir kültürel unsur olduğunu ileri sürdü.

Dinsel Yaşamın İlkel Biçimlerinde (1995: 44) Durkheim, dini "kutsal şeylere kıyasla inanç ve uygulamaların birleşik bir sistemi" olarak tanımlamıştır. Başka bir deyişle, din bazı insan gruplarını belirlenmiş normlar etrafında bir araya getirmiştir. Durkheim'a göre, tüm dinler üç unsuru paylaşmaktadır: (1) inananların inançları, (2) inananlar tarafından ortaklaşa yürütülen uygulamalar (ritüeller) ve (3) kutsalla ilgili paylaşılan inanç ve uygulamalara dayalı ahlaki bir topluluk.

Durkheim için tüm dinlerin merkezî özelliği, topluluk içinde insanları bir araya getiren kutsal inanç ve ritüellerin varlığıdır. İşlevselciler, grup bilincinin ve toplumun iç içe geçmiş olması

nedeniyle dinin temel insan ihtiyaçlarını karşılaması üzerine dinin işlevsel olduğunu önermektedir.

Din, işlevsel bir perspektiften bakıldığında, herhangi bir toplumda üç önemli işlev içermektedir: (1) hayata anlam ve amaç sağlama, (2) sosyal bütünlüğü ve aidiyet duygusunu geliştirme, (3) hükümete sosyal kontrol ve destek sağlama.

Parsons, dinin kurumsallaşması noktasında önemli çabalar sarfetmiştir. Parsons'a göre din meşrulaştırıcı ve bütünleştiricidir. Dinin buna ek olarak sosyalleştirme ve anlamlandırma gibi işlevleri vesilesiyle insanın hayal kırıklığı, çatışma ve engellemeler gibi zorlukların üstesinden gelmesine yardımcı olur. "Durkheim geleneksel dinler ile modern yaşam biçimi arasında bir ilişki ve süreklilik kuramazken, Parsons ısrarla böyle bir ilişki kurmaya çalışır." (Özyurt, 2016: 132). Parsons'ın evrimci din modelinde din, modernite kültürü ve pratiğine katkıda bulunduğu oranda anlam kazanır. Böylece din dünyanın iyi karakterini geliştirmeye çalışan bir unsur halini alır (Özyurt, 2016: 133).

İşlevselci kuram dikkate alındığında, toplumdaki tüm kurumlar toplumun sürekliliğine ve olumlu yönde seyretmesine katkı verirler. Toplumun sürekliliğine ve toplumsal bütünlüğüne olumlu katkısı olan dinin işlevselci kuramlarda önemli olduğu gözlenmektedir. Zira işlevselci kuramlar, kurumların olumlu taraflarını güçlendiren bakış açısına sahiptir. Buna karşılık ise kamusal alanda dinî pratiklerin gerginliğini daha fazla anlamamıza yardımcı olacak çatışmacı kuramların irdelenmesinde yarar bulunmaktadır.

2.1.3. Çatışma Teorisi ve Din

Sosyolojide din ve diğer kurumları analiz eden birçok kuram vardır. Bu kuramların en önemli olanlarından bir tanesi ise çatışmacı kuramlar olarak karşımıza çıkar. Çatışmacı kuramın öncüsü olan sosyologlar sınıflar arası çatışma, altyapı üst yapı çatışması, idealizm materyalizm çatışması ve ideolojik çatışmalar gibi birçok gerginlik alanlarını, toplumsal alanı tanımlamamızda önemli yapı taşları olarak kullanırlar. Bu bağlamda da din, çatışma kuramlarının önemli bir fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Marx, Maduro ve Löwy dinin toplumsal etkinliğini ve rolünü anlamamızda önemli açıklama ve kavramsallaştırmalar geliştirmişlerdir.

Birçok işlevselci teorisyen dini, toplumda olumlu işlevler sunuyor olarak görse de bazı çatışma teorisyenleri dini olumsuz olarak görmektedir.

Marx, dini bir ideolojiler bütünü olarak görür. İdeoloji, dünyanın olması gerektiği şeklindeki sistematik dinî öğreti ve politik değerlerle şekillendirilmesi demektir (Turner, Beeghley ve Powers, 2002). Bu ideolojiler statükoyu haklı çıkarmak ve toplumsal değişimi geciktirmek için kullanılır. Kapitalist sınıf, işçileri gerçek çıkarları hakkında yanıltmak için dinî ideolojiyi egemenlik aracı olarak kullanır. Bu nedenle Marx, dinin "kitlelerin afyonu" olduğu şeklindeki meşhur ifadesini dile getirdi. İnsanlara bu hayatta yaşadıkları acılar ve sefalet nedeniyle ödüllendirilecekleri bir öbür dünyaya inanmaları öğretilmiştir. Bu dinî öğretiler, kitlelerin sıkıntılarını sadece hayali olarak rahatlatmaktadır. Buna ek olarak Marx, "Dini bir yanılsama olarak görür. Yanılsama ise hakikati kavrayabilecek araçlardan yoksun olarak insanın olaylar, olgular ve nesnelere hakkında kanaatler üretmesidir." (Özyurt, 2014: 237). İdeoloji ve yanılsama bir araya geldiğinde din, insanları "hakim sınıf"ın üyeleri ile ortak çıkarları paylaştığı bir "yanlış bilinç" (false consciousness) içinde birleştirmektedir (Roberts, 2004).

Çatışma teorisyenleri, dinin bir yandan hayata anlam ve amaç sağlamaya çalışırken, diğer taraftan statükoyu önceleyerek egemen sınıflara toplum ve kaynaklar üzerinde kendi kontrollerini sağlamaya yönelik olarak çalıştığını savunmaktadırlar.

Neo Marksistler ise, Marksist kuramcılarının aksine, dine egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden ve işçi sınıfını kontrol altına alan bir üst yapı olarak bakmazlar. Maduro'ya göre din, değişimi gündeme getiren bir devrimci güç olabilir. Löwy ise dinin sosyal eşitsizliği her zaman meşrulaştırdığını söyleyen Marksizmi sorgular. Gramsci'ye göre *dinin ikili bir yapısı* vardır. Bazı durumlarda din egemen sınıfın çıkarlarına da meydan okuyabilir. Dinin popüler formları işçi sınıfına daha adil bir dünya sunarak, egemen sınıfların hegemonyasının farkına varmalarını sağlayacak bir bilinç kazandırabilir. Üstelik bazı din adamları işçi sınıfı mücadelesinde entelektüel, eğitimci, örgütleyici ve lider olarak yer alabilir. Gramsci bu tür karizmatik bireyleri "organik entelektüeller" olarak adlandırır (1971: 10).

Görüldüğü gibi, çatışmacı kuramlar esas alındığında din negatif bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin toplumsal hayattan çıkması gerektiği düşünülmektedir. Zira dinin kitlelerin afyonu olma, egemen sınıfların sistemini meşrulaştırma ve yanlış bilinç oluşturma gibi yönleri

vardır. Dolayısıyla çatışmacı kuramcılarının ileriye dönük toplumsal tasavvurlarında dinin yeri yoktur. Fakat kamusal alanın dinin görünürlüğü üzerine en çarpıcı yaklaşımları sembolik etkileşimci kuramda görmemiz mümkün olmaktadır.

2.1.4. Sembolik Etkileşimci Teori ve Din

Şimdiye kadar, dine esas olarak makro düzeyde bir perspektiften baktık. Sembolik etkileşimciler ise, insanların gündelik yaşamlarında dinlere verdikleri anlamları inceleyen mikro düzeyde bir analiz üzerine yoğunlaşmaktadır.

Birçok insan için din, kendilerini tanımlamalarına yardımcı olmak için bir referans kaynağı olarak hizmet eder. Örneğin, dinî semboller büyük insan toplulukları için belirli anlamlar taşır. Davud yıldızı Yahudiler için, hilal ayı ve yıldızı Müslümanlar için, haç ise Hristiyanlar için özel bir önem ifade ediyor. Bireyler için de bir simge, grup tarafından paylaşılanın ötesinde belirli bir anlam taşıyor olabilir. Örneğin, bir çocuğa verilen sembolik bir hediye, büyüdüğü, savaş veya diğer krizlerle yüzleştiği zaman özel bir anlam taşıyabilir. Yetişkinlere sadece dinî inançlarını hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda ölen bir akrabası ile yakınlık hissi yaratabilir. Dinin sembolizmi çok güçlüdür çünkü "insan varlığımızın temel gerçeklerini ifade eder" (Collins, 1982: 37).

Herkes dini aynı şekilde yorumlamaz. Neredeyse tüm dinlerde, kadınlar ve erkekler hem dinî cemaat içinde hem de daha büyük toplulukta uygun cinsiyet rolleri için sosyal tanımlar kurmada farklı görüşlere sahip olmaktadır. Bu nedenle kadınlar ve erkekler aynı dinî gruba ait olabilir, ancak bireysel dinleri mutlaka grubun tüm inanç sisteminin bir kopyası olmayabilir. McGuire (2002)'e göre, belirli bir dinin kadın versiyonları muhtemelen erkek versiyonlarından belirgin olarak farklıdır. Örneğin, bir Ortodoks Yahudi erkek, kamu ritüel rollerine ve kutsal metinler üzerine yaptığı tartışmaya odaklansa da, kadınların az ritüel görevleri vardır ve evdeki sorumluluklarına daha fazla odaklanma eğilimindedirler. Dolayısıyla, Yahudi olma anlamı kadınlar için erkeklerden farklı olabilir.

Araştırma konumuz temel olarak sembolik etkileşimcilik kuramına dayalı olarak gerçekleştirildiğinden, bu kuramın ayrıntılandırılarak tüm yönleriyle ele alınmasında fayda bulunmaktadır.

2.2. Sembolik Etkileşimcilik

Dinin işlevselci ve çatışmacı kuramlarda olumlu ya da olumsuz bir işleve sahip olduğunu daha önce tartışmıştık. Fakat bu işlev doğrudan dinin makro toplumsal rolüne yönelikti. Oysa ki sembolik etkileşim kuramında bireyin toplumsal sahnede kendi duygu, birikim ve duyarlık imkânlarının sahneyi nasıl tamamladığı daha önemli olarak karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda da dinin bireyi doğrudan hedef alan işlevi, duyarlılıklar, eylem ve semboller düzeyinde özel bir öneme sahiptir. Bu rolüyle din sadece kurumsal bir rol üstlenmez ama aynı zamanda bireyin toplum içerisinde kendini ifade etmesinin önemli bir aracı olarak da karşımıza çıkar. Kendini kamusal alanda ifade edebilmek için öncelikle bir benliğe sahip olmak gerekir. Benlik, bireyin tüm davranışlarının altında yatan motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkar.

Benlik üzerinde çalışmak, genellikle psikologların ve psikoterapistlerin alanı olarak görülse de benliğe ve daha belirgin olarak sosyal etkileşimlerdeki benliğin yorumlanmasına odaklanan çok önemli bir sosyolojik teori dalı vardır. Bu teorik bakış açısı sembolik etkileşimciliktir (SE). SE, Amerikan felsefesinin bir okulu olan ve eylemlerin pratik oluşma durumlarına ve onların pratik sonuçlarına vurgu yapan pragmatizm ile bağlantılı olan George Herbert Mead'ın anlayışına çok şey borçludur. Mead'ın tezinin özünde yatan, hali hazırda yaratılmış olan bir benlik ile doğmamış olduğumuzdur. Bundan ziyade benlik, sosyal etkileşimlerin pratik idaresinden doğar ve yeri geldiğinde bu durumlara etki eder.

2.2.1. Sosyal Etkileşim İle Benliğin Gelişmesi

Mead (1934: 137) benliğin aktif olduğunu ve olan biteni refleks olarak her zaman işleme halinde olduğunu savunmuştur. Bir başka deyişle, kendimizi değerlendirmek ve gözlemlemek için benliğimizi kullanırız ve kendimizle devamlı olarak bir içsel konuşma halinde bulunuruz. Yalnız olduğumuz zamanlarda dahi geriye dönük tecrübelerimizi düşünürüz –nasıl görüldüğümüzü, dün akşamki sosyal toplulukta başkaları tarafından nasıl görüldüğümüzü, birisinin bize söylediklerini düşünürüz veya bir dahaki buluşmamızda bir kişiye ne diyebileceğimizi önceden tasarlarız. Eş zamanlı olarak başkalarının bize söyledikleri veya söylemeye çalıştıkları şeyleri işleme alırız ve söylenenler hakkında ne düşünmemiz gerektiğini, söylenenlerin ne anlama geldiklerini, bize söylenmeye çalışılan şeyler karşısında

nasıl tepki vermemiz ve ne yapmamız gerektiğini düşünürüz. Bu, özünde, benlik sahibi olmak demektir.

Biz aynı zamanda kendimizin hem öznesi hem de nesnesi oluruz. Aynaya baktığımız zaman olanları ele almak bize Mead'ın öngörülerini açıkça ortaya koyar. Ben kendimi görmek için aynaya baktığımda, Ben bir özneyim aynaya bakan ve aynada gördüğüm nesne de benim. Ben (özne olarak, İng.: I) Beni'yi gördüğümde (nesne olarak, İng.: Me), sorarım: “Nasıl görünüyorum?” Farklı cevaplar alabilirim (güne göre değişen), fakat Mead bu cevapların hepsinin kaynağının başkalarının bana verebileceği karşılıkların bilişsel yorumları olduğunu tartışır; örneğin annemin, kız kardeşimin veya arkadaşımın nasıl görüldüğüm konusunda söyleyecekleri. Biz bu şekilde bir Ben anlayışı geliştiririz. Bir nesne olarak Ben süregelen bireyler arası bir temas ve etkileşimin parçasıdır ve sosyal olarak yaratılır. Ben'im (özne) gördüğüm ben (nesne), başkalarının bana genel olarak iyi görünmekle ilgili söylediklerine dayanarak görmeyi ve değerlendirmeyi öğrendiğim ve özellikle Ben'im nasıl görüldüğümle ilgilidir.

Bu Mead'e göre “Ben (ö.)” ile “Beni (n.)” arasındaki ve benlik gelişiminin meydana gelmesinde çok kritik bir önem taşıyan ve süregelen bir dinamik etkileşimdir. “Benliğin özü bilişseldir.” yani bir kişinin diğerlerinin kendisine olan tutumlarını üzerine alması, içselleştirmesi ve bu tutumlara karşılık vermesi veya tepki göstermesidir (Mead, 1934: 173, 174-175). Benlik sadece senin “ben (özne)” olarak “beni (nesne)” içselleştirdiğinde var olabilir, örn.: başkalarının sana karşı ortaya koydukları tutumlar ve tepkiler. Ben kim olduğumu biliyorum ve herhangi bir durumda nasıl tepki vermem ve nasıl davranmam gerektiğini biliyorum çünkü başkalarının bir durumda bana karşı (farkında olduğum benlik) gösterdikleri tutumlardan ve benzer sosyal aktivitelerde veya teşebbüslerde nasıl davrandıklarından (benlikler olarak) öğrendiklerime dayanıyorum. (1934: 155). Bu nedenle Mead şöyle ifade eder: “Ben (ö.) başkalarının tutumlarına göre ortaya çıkan benliğe reaksiyon gösterir. Bu tutumları üzerimize alınarak bir ‘Beni (n.)’ ortaya çıkarırız ve ona ‘Ben (ö.)’ olarak reaksiyon gösteririz (1934: 174); “Ben (ö.)” başkalarının tutumlarına karşı gösterilen tepkinin organizmasıdır” (1934: 175). Bu nedenle birey, sadece sosyal etkileşim ve sosyal tecrübeye göre bir benlik ve bir benlik algısı geliştirebilir. Benliğin kendisine göre bir

özne olmasını sağlayan şey sosyal etkileşimdir (Mead 1934: 138, 142). Buna bağlı olarak, “Benlikler ancak diğer benlikler ile kesin ilişkiler içinde iken var olabilirler.” (1934: 164), bireylerin içinde yaşadıkları aileler, topluluklar ve toplumlar tarafından şekillenen iletişim halindeki benlikler (1934: 155).

Mead, sosyolojik düşünce içinde hem nesnel hem de öznel davranışı birlikte ele alarak önemli bir yaklaşım geliştirmiştir. Mead’e göre, bireyler ve sosyal düzenler tamamlanmamış fenomenler olarak tamamlanma sürecinde yer almaktadırlar. Mead kültürün bireyler için toplumsal rollere uygun olarak birtakım davranış biçimleri önerdiğini kabul eder ancak kültürün bireylerin rolünü önceden belirlediğine karşı çıkmaktadır. Zira bireyin içinde olduğu mevcut durumun önceden karşılaştığı durumlarla birebir benzerlik taşıması imkânsızdır. Dolayısıyla toplumsal roller etkileşim şiddeti ve yönüne bağlı olarak değişkenlik göstermektedirler.

2.2.2. Ayna Benlik Kuramı

Bireyin içinde bulunduğu ve süregelen özne-nesne (Ben (ö.)-Beni (n.)) ve kendi-öteki konuşması Charles Horton Cooley tarafından aydınlatılmıştır. Cooley benliğin dinamik yorumlanma sürecini net bir şekilde resmetmek için ayna benlik metaforunu kullanmıştır. Kendimize aynada baktığımız zamanlarda Cooley bize şunları hatırlatır:

Yüzümüzü, şeklimizi ve elbisemizi aynada gördüğümüz anda, bunlara bizim oldukları için ilgi duyarız ve nasıl olmalarını istediğimize göre bize karşılık verip vermemiş olmaları bizi mutlu ya da mutsuz eder; öyleyse biz kendi görüntümüzü, tavırlarımızı, hedeflerimizi, başarılarımızı, karakterimizi, arkadaşlarımızı ve bunun gibi hallerimizi başka birinin zihninde hayal ederiz ve bu durumdan birçok şekilde etkileniriz. Bu şekildeki bir öz fikrin [öz farkındalık] üç temel unsuru vardır: kendi görüntümüzün diğer kişinin zihninde nasıl olduğunun hayali; bu kişinin görüntüyle ilgili yargısının hayali; ve bir çeşit öz his, gurur duyma veya küçük düşme gibi... Bizi gurura veya utanca sürükleyen şey kendimizin mekanik yansıması değil ancak itham edilen bir düşünce, yani başkasının zihnindeki bu yansımanın hayal edilen etkisidir. Bu da, zihninde kendimizi gördüğümüz başkasının karakteri ve ağırlığının, [öz] hissimizdeki tüm farklılığı yaratıyor olması gerçeğinden açıkça bellidir. Dürüst adamın yanında kaçamak

cevaplar veren biri olarak görünmekten, cesur birinin yanında korkak veya kibar birinin yanında kaba görünmekten utanç duyarız. Her zaman hayal ederiz ve bu hayallerde her zaman başka bir zihnin yargısı vardır (Cooley, 1998: 164-165). Bu yüzden benlik, başkaları ile süregelen etkileşim (ve hayal edilen etkileşim) yolu ile şekillenir ve korunur.

2.2.3. Sosyalleşme

Benliğin sadece sosyal etkileşim ile oluşmasının anlamı, hali hazırda bir benlik ile doğmamış olmamızdır. Sosyalleşmenin başardığı şey de budur; bize sosyal olmayı, sembolleri ve dilleri nasıl yorumlamamız ve kullanmamız gerektiğini ve başkaları ile nasıl etkileşim içerisinde olabileceğimizi öğretir. Sosyalleşme, hem başkalarının bakış açılarını benimsemeyi ve içselleştirmeyi öğreten hem bireyselleşmemizi, yani bize mahsus kişisel benliğimizin gelişmesini sağlayan bir yoldur (Schubert, 1998: 22). Mead bize: “Benlik, gelişimi olan bir şeydir; başlangıçta, yani doğumda orada değildir, belirli bir kişinin bu sürecin tamamı ile olan veya bu süreçteki diğer bireyler ile ilişkisi sonucu gelişir.” der (1934: 135).

Aile birincildir ve sosyalleşmedeki en önemli etmendir. Sosyologlar aileyi birincil bir grup olarak düşünürler zira aile bir çocuğun sosyalleşmesinin ilk kaynağıdır ve bunun etkisi uzun zaman devam etmeye meyillidir (Cooley, 1909: 23-31; Thomas, 1923: 43). Sosyalleşme bize sosyal çevremizdeki her şeyi nasıl algılayacağımızı ve yorumlayacağımızı öğretir. Bizi kendi ailemiz içinde beklenen davranışlarda bulunmaya yöneltmenin yanı sıra genelleştirilmiş ötekinin -içinde yaşadığımız çevre ve toplum- beklentilerini karşılayan davranışlarda bulunmaya yöneltir (Cooley, 1998: 157, 163; Mead, 1934: 154).

William I. Thomas'ın da açıkladığı gibi sosyalleşme, toplumun bireye dayattığı sosyal davranışların genel anlamlarını öğretir.

Kendi kendine karar verilmiş herhangi bir davranışın ön koşulu olarak her zaman durumun açıklaması olarak adlandırabileceğimiz bir inceleme ve tartışma aşaması vardır. Çocuk her zaman kendi tanımlamalarını kendisi yapması ve herhangi bir müdahale olmaksızın istediklerini yapabilmesi için en ufak bir şansının olmadığı, olabilecek bütün genel durumların ortaya çıkmış olup belirlendiği ve mutabık davranış kurallarının hali hazırda gelişmiş olduğu

bir grup insanın içine doğar (Thomas, 1923: 42). Netice olarak, Durkheim'ın da bireysel arzuların sosyal kurallarına vurgu yaptığı gibi, “O halde, organize toplum içindeki kişi tarafından duruma verilen spontane anlamların ve o toplumun bu durumla ilgili kişiye sunduğu anlamların arasında her zaman bir rekabet vardır” (Thomas, 1923: 42).

Mead, Cooley ve Thomas, genelleştirilmiş ötekinin toplumda ortak paylaşılan değerleri temsil ettiğini varsaymışlardır; örn., toplumumuzda akademik ve ekonomik başarıya verilen değer. Birçok bireyin rastladığı genelleştirilmiş öteki, özellikle bireyler toplumdaki baskın cins, sınıf, ırk ve cinsel yönelim kategorilerinin dışında kalıyorlar ise çoğunlukla birbiri ile çatışan sosyalleşme etkilerini kapsayacaktır (Collins: 2004). Genel olarak, farklı aile yapıları ve bireyin cinsine, ırkına, sosyal sınıfına vb. göre oluşan sosyal çevreleri, benliğin gelişmesine farklı etkilenimler ve içerikler sağlamaktadır.

2.2.4. Benliğin Ötesinde: Jestlerin Konuşması

Mead, insanların ilettikleri veya iletmeye çalıştıkları şeylere mana ve önem yüklediklerini ve bu manaların bilincimizden geldiğini ve ortak semboller, dil, mimikler vb.'nin kullanımı aracılığı ile manipüle etme ve yorumlama yetisine sahip olduğumuzu savunur. Mead şöyle açıklar:

Öz-bilinç düşüncüyü oluşturan hareketlerin içselleştirilen konuşmalarında yatar. Benliğin kökeni ve temelleri, düşüncenin olduğu gibi, sosyaldir. Hareketlerin konuşmalarında söylediklerimiz [veya işaret ettiğimiz], diğer kişide belirli bir karşılığı çağırır ve bunun sonucunda bizim eylemimiz de değişir; böylece biz karşıdan gelen tepki [işaret] dolayısı ile iletişimin başında gösterdiğimiz davranıştan saparız. Hareketlerin konuşması iletişimin en başıdır. Birey kendi içindeki hareketler ile iletişimi sürdürür. Bir şey söyler ve kendi içinde bir karşılığı çağırır, bu da aslında söyleyeceği şeyin değişmesine sebep olur (Mead, 1934: 140-141).

Bir diğer deyişle, gündelik iletişimimizde kelimelerimiz ve hareketlerimizin karşıımızdaki kişide bir tepki yaratması için doğuracakları sonuçları düşünmeyi ve sezmeyi öğreniyoruz. Bir arkadaşımın restoranda otururken menüyü elime alıp incelemeye başladığım anda arkadaşım

bu hareketimi konuşmasını durdurma işareti olarak alır ve kendisi de dikkatini menüye verir; bu genel olarak Kabul gören ve ikimizin de sosyal olarak edindiğimiz “durum anlamlandırması”dır –birbirimizin etkileşimlerini nasıl yorumlayacağımızı biliriz (bazı zamanlarda alternatif bir anlamlandırma uygulayarak arkadaşımızın hareketini görmezden gelebildiğimiz halde). Hareketlerin anlamları, birbiri ile iletişimde olan bireyler tarafından ortakça paylaşıldığında “önemli semboller” haline gelirler; lisan da budur:

Önemli bir sembol belirli bir anlama işaret eder. Hareketler, gizlice bir bireyin içinde canlandıklarında ve bu hareketlerin yöneltildiği başka bireyleri açıkça verecekleri ve vermeleri gereken tepkilere yönelttikleri zaman çok önemli semboller haline gelirler ve hareketlerin bütün konuşmalarında bu bireyin sözü geçen hareketin anlamının içeriği ve akışı konusundaki bilinci, karşısındakinin kendi hareketlerine karşı vereceği anlamla bağlantılıdır (Mead, 1934: 46-47).

İletişim ancak “bizim kendi tutumlarımıza karşı hareket tepkileri çağırıldığında ve onlar çağırılır çağırılmaz diğer tutumlar harekete geçtiğinde” oluşur (Mead, 1934: 181).

Kısacası, iletişim sosyal bir ortamda anlamları ortak olan semboller ve lisanlar olmadan imkânsızdır. Sembollerin evrenselliğinin anlamı onların ortak tepkiler ve anlayışlar yaratmasıdır; “Bir sembol (yorumlanmış) tepkisi önceden verilmiş bir uyarıdan başka bir şey değildir” (Mead, 1934: 181). Sembollerin ortak anlamlar taşımaları ve oluşturmaları gerekmektedir; semboller “belirli bir toplumda ve sosyal gruptaki her bir birey için aynı anlamı taşırlar” (1934: 47), bu ister birbirlerini selamlayan oda arkadaşlarının arasında ister bir ülkenin tümünde (milli bayrak), ister dünya çapında (McDonald’s’ın altın yayları) olabilir.

2.2.5. Sembolik Etkileşimciliğin Önergeleri

Sembolik etkileşimciler Mead ve Cooley’nin içgörülleri ile sembolik alışverişin insanın sosyal hayatındaki önemini ve benliğinin gelişmesi fikrini geliştirmişlerdir. Sembolik etkileşimciliğin odak noktası süregidenin özünde olan sembollerin alışverişindeki ben-öteki arasındaki sosyal etkileşimi karakterize eden yorumlama sürecidir. “Sembolik etkileşim” dolayısıyla bu bakış açısı için çok yerinde bir açıklamadır; bu terimi ilk olarak “gelişigüzel” bir şekilde Herbert

Blumer kullanmıştır, ancak kısa bir sürede tutulmuş ve sosyolojide “insan grup yaşantısına ve insan iletişimi çalışmalarında nispeten belirleyici bir yaklaşım”ı açıklamak için genel olarak kullanılmaya başlanmıştır (Blumer, 1969: 1).

SE, toplumun bir grup insan hayatı olduğu üzerinde durur. İnsanlar sosyal (sembolik) etkileşim içerisinde bulunurlar (Blumer, 1969: 7). Bunun gibi, sembolik etkileşimciler için de toplum, devamlı olarak yorumladığımız ve işaretlere tepki verdiğimiz süregelen bir sembolik etkileşimdir, örn., sosyal çevremizdeki sinyaller ve mesajlar. Bu yüzden SE, kurumları organizasyonel yapılar (hijerarşik biçimde yapılanan, gayri şahsi ofisler ve görevler) ve bürokratik rasyonalizm normları olarak değil de, Blumer’a göre, “insanların şahsi eylemleri ile birbirlerine bağlı oldukları düzenlemeler” ve “bu organizasyonlar içinde kendilerine ait pozisyonlarda yaşadıkları durumlar” ile başa çıkarken ettikleri hareket ve etkileşimler olarak görmektedir (1969: 58). Bu sebepten, yazıları makro seviyede, büyük ölçek sosyal yapılar ve süreçler (kapitalizm, iş gücü ayrımı, devlet, bürokrasi, eşitsizlik, mesleki yapı, kültür sektörü) ile ilgili olan Marx, Durkheim, Weber ve diğer teorisyenlerin tartışmalarının aksine, SE, daha çok mikro seviyedeki süreçler ve günlük yaşamdaki yüz yüze etkileşimlerin sonuçları üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna rağmen, sosyal yapıları etkileşimin içeriğinde (Goffman, 1959, 1971), makro seviyede geniş sonuçlara sebep olan (örn., sosyal eşitsizliğin sürmesi), mikro seviyede etkileşimler de meydana gelmektedir. Blumer’a göre SE, üç basit önerme üzerinde durur:

“[a] İnsanlar bir şeylerin kendilerine ne ifade ettiğine göre davranış gösterirler (kişinin çevresindeki ve sosyal kurumlardaki diğer insanlar ve fiziksel nesnelere dahil). [b] Bu şeylerin anlamları kişinin arkadaşları ile olan sosyal etkileşimlerine dayanarak ortaya çıkar. [c] Bu anlamlar kişinin karşılaştığı şeylerle başa çıkarken kullandığı bir yorumlama süreci ile ele alınır ve değiştirilir.” (Blumer, 1969: 2).

Anlam sosyal etkileşimden kaynaklı olarak ortaya çıktığı için, lisandan ayrı bir şekilde önceden verilmiş bir şey değildir; bir şeye tek başına bağlı değil fakat belirli bir toplumsal içerik içerisindeki dilsel ve sosyal anlamlara bağlıdır.

Bu göstergeden yola çıkarak bu anlamı göz ardı edemeyiz. Anlam ne sosyal etkileşim için marjinal ne de sonsuza kadar değişmez bir şekilde yazılmıştır (Blumer, 1969: 3). Bilakis anlam, sosyal etkileşimden, sosyal aktörlerin durumları süregelen bir biçimde açıklamaları ve tekrar tekrar açıklamaları ile ortaya çıktığı için sembollere ve diğer şeylere verdiğimiz anlamlar farklı zamanlara ve bir sosyal içerikten diğerine göre değişebilir. “Blumer’e göre bireyin dışında var olup onu etkileyen ve davranışına yön veren bir çevresi ile kuşatılmış bir birey görünümü yerine, bireylerin süregiden etkinlikleri temelinde inşa edilen birey söz konusudur.” (Güngör, 2016: 178).

2.2.6. İnsan Etkileşiminin Sosyal İçeriği

Elbette insanlar sosyal çevrelerindeki (örn., “nesnelar dünyası”) nesneların (arabalar, kıyafetler, kırışıklıklar, diğer şeyler, insanlar, sosyal kurumlar) anlamlarına göre hareket ettikleri için, “insanların hayatları ve hareketleri etraflarındaki nesnelar dünyasının değişmesi ile paralel olarak değişmektedir” (Blumer, 1969: 12). Kendimizle ve başkaları ile farklı sosyal çevrelerde farklı şekillerde etkileşime geçeriz çünkü bu içerikleri karakterize eden farklı anlamlar ve beklentiler vardır. Üniversiteden mezun olduktan sonra ve kazandığınız her müşteri için komisyon aldığınız bir sigorta şirketinde işinizi garantiledikten sonra, nesnelar dünyanızı farklı bir şekilde yorumlayacaksınız.

Üniversitede, aynaya baktığınız zaman (Cooley’nin aynası), arkadaşlarınızın sizin nasıl görüldüğünüze, kıyafetlerinize ve saçınıza nasıl tepki vereceklerini hayal edersiniz: “Havalı mıyım?” diye düşünürsünüz ve görünüşünüzü ona göre değerlendirirsiniz. Fakat yeni işinizde, aynaya bakacaksınız ve potansiyel müşterilerinizi nasıl etkileyebileceğinizin hayaline cevap vereceksiniz; “Otomobil sigortası maliyetleri ve kapsamı konusunda sağlam bir kavrayışa sahipmişim gibi duruyor muyum?” ve kendinizi buna göre yargılayıp düzeltmeler yapacaksınız. Dahası, bu değerlendirmeler (sizin tarafınızdan kendinize yapılan) sizin cinsiniz, ırkınız, yaşınız ve diğer hususlardan etkilenecektir.

2.2.7. Erving Goffman: Ritüelleşmiş Sosyal Etkileşim Olarak Toplum

Sosyal roller birçok sosyal teorisyen tarafından tartışılmaktadır. SE için en ilgi çekici olan, sosyal rollerin yüz yüze olan performanslarının sembolik alışverişinin öğeleridir. Erving

Goffman günlük hayattaki yüz yüze etkileşimlerimizin içindeki öğeleri derinlemesine incelemek için bir “tiyatral performans” metaforunu kullanır. Goffman (1959) için sosyal hayat ve gündelik hayatta benliğin sunulması, sosyal aktörlerin farklı rolleri, parçaları ve rutinleri farklı sahnelerde, farklı ortamlarda ve farklı destekleyiciler ile yaptığı performanslardır. Ve tiyatrodaki olduğu gibi, bir rol performansının başarısı, aktörün verdiği işaretlere ve hatalara (hatalı işaretler) tepki veren belirli bir izleyicinin varlığına bağlıdır. Goffman’ın bakış açısı böylelikle sosyal hayata dramacı bir yaklaşım sunar.

Goffman’ın kavramları geniş gündelik sosyal ortamlardaki yüz yüze etkileşimleri açıklamak için çok zengin bir kelime dağarcığı sağlar. Sosyal rollerin üzerlerine yüklenen, sosyal olarak şekillenmiş beklentilerin altını çizer ve böylece gündelik sosyal etkileşim ritüelleri (Starbucks’ta kahve siparişi vermek; asansör veya otobüs beklemek ve binmek vb.) için bir “sosyal antropoloji” (Collins, 1986: 109) sağlar. Beklendiği üzere sosyal yaşam ve onun birçok karmaşık sosyal süreçlerini anlamlandırmak için çoğu araştırmacı Goffman’ın kavramlarını kullanır.

2.2.8. *Toplumsal Roller*

Hepimiz, hayatımızda bizden beklenen “belirli bir statünün hak ve görevleri” ile bağlantılı davranışları sergilerken birçok sosyal rol icra ederiz (Goffman, 1959: 16): Bir öğrenci, kız veya erkek çocuk, arkadaş, ev arkadaşı, kız veya erkek kardeş, garson, takım arkadaşı, futbol taraftarı, tarikat üyesi vb. Bu ve bunun gibi sayısız sosyal rolün içeriği, toplum tarafından daha önceden belirlenmiştir. Sosyal roller sosyal olarak yazılmıştır ve biz bu yazılmış senaryoları sosyalleşerek nasıl oynayacağımızı öğreniriz; kız çocuklar olarak saygılı kız çocuk rolünü (rutinini), ve bazen de nankör kız çocuğunu oynarız; müşteri rolü oynarken bazen canı sıkılan müşteriye ve bazen de sabırsız müşteriye vb. oynarız.

Sosyal roller ve onların birçok parçası veya rutini yazılmış olsa da bu bizim oynadığımız rollerin sahte veya yapay olduğu anlamına gelmez. Bazı rollerden daha çok zevk alsak ve bazıları ile diğerlerinden daha çok bağdaşsak bile, tüm sosyal davranışlar mutlaka birer rol yapma davranışdır. SE için sosyal hayat ve toplum, sosyal roller olmadan imkânsız olur. Daha önceden belirlenen sosyal roller, günlük hayatımızda gerekli olan sosyal etkileşimler için yapı

taşlarını oluşturur (sınıflarda, yurtlarda, ofislerde, mağazalarda, mahkemelerde, metrolarda, parlamentoda, vb.), örn., “uygun davranış örüntüsü sahnelenmek, betimlenmek ve fark edilmek zorunda olan” (Goffman, 1959: 75).

Mead gibi Goffman da burada genelleştirilmiş ötekini tartışmaktadır ve “uygun davranış”ın ne olması gerektiğini problem etmemiştir. Uygun olanın, hali hazırda yerinde duran “normatif sosyal düzeni korumak” amacıyla oluşturulmuş rol örüntüleri ve beklentiler olduğunu varsaymıştır (Collins, 1986: 107). Bu nedenle “bir birey başkalarının karşısında kendisini sunduğu zaman, onun performansı, toplum tarafından resmî olarak itibar edilen değerleri örneklemeye ve kapsamaya eğilimlidir.” (Goffman, 1959: 35). Goffman (1959: 188-189), aktörlerin izleyicinin onlardan bekledikleri rolleri oynamayarak veya onları abartarak (parodilerdeki gibi), sosyal rolleri bozabildiklerini kabul etmiştir. Ancak, bireylerin geleneksel cinsiyet mesleği rollerinin sınırlarında olduğu gibi, “itibar gören değerlerin,” rol senaryolarının ve geleneksel rol sınırlarının tartışıldığı ortamları irdelememiştir.

Her halükarda, tüm sosyal rollerinizi listeleyecek olursanız, üç şey çok belirgin olur: Birincisi, oynadığımız birçok rolden bağımsız bir benlik ve kimliği hayal etmek zor olur. İki, her zaman bir başkasına karşı bağlamda hareket ederiz (o kişi de kendi rolünü oynar); örn., sen annen ile baban için bir kız çocuğusun. Başkaları ile beraber olmasak dahi, bizim bireysel etkileşimimiz, hayal ettiğimiz bir başkası için çalıştığımız veya hayal ettiğimiz performansımızdır (ayna benliği hatırlayın). Sosyal roller böylece, benliğin her zaman bir ilişkisel benlik olduğunu savunan Mead-Cooley-Blumer vurgusunu örneklerler; başka benlikler olmadan bir benliğimiz olamaz. Üç, belirli rolleri oynadığımızın farkında olduğumuz halde -örn., çalışkan öğrenci veya tembel- Goffman bize her zaman bir rol oynadığımızı hatırlatır; yani rol oynamadığımız bir an yoktur. Listelediğimiz rollere ek olarak, diğer başka birçok role bürünürüz: müşteri satış temsilcisi, kafeterya çalışanı, ev misafiri, hava yolu yolcusu, diş hastası, maraton koşucusu, vb. Dahası, biz her zaman başkalarının rol performanslarına karşılık veren bir izleyiciyizdir de. Özetle, sosyal hayat, sosyal ilişkilerimize sebep olan ve onları yapılandıran, süregelen ve devam eden rol performanslarının sergilendiği yerdir. Yani, “bir birey veya aktör aynı rolü, aynı izleyiciye, farklı durumlarda oynar ise, bir sosyal ilişkinin başlaması muhtemeldir.” (Goffman, 1959: 16).

2.2.9. Performans Baskısı

Goffman, her şeyden önce gündelik hayatta benliğin sunulmasına -bireyin çeşitli sosyal rolleri yerine getirmesi- dikkat çeker. Bu süregelen sembolik etkileşim, çıkarım ve ilişkidir. İzleyicilerin bizim hakkımızda düşündüklerini idare etmek için verdiğimiz işaretleri kontrol ederiz (veya kontrol etmeye çalışırız). Aynı bir oyuncunun, kötü performansından dolayı sahneden yuhalanarak inmek istemediği gibi biz de, başarılı bir performans sergileyip iyi bir intiba bırakmak isteriz. Şeflerimizin bizim tembel olduğumuzu düşünmesini, ebeveynlerimizin nankör olduğumuzu düşünmesini ve arkadaşlarımızın bizim sadakatsiz olduğumuzu düşünmesini vb. istemeyiz.

Goffman'ın da savunduğu gibi (1959: 3-4), yüz yüze iletişimde karşımızdakilerin performansı aracılığı ile bu performansların yarattığı tepkileri kontrol etmek herkesin iyiliğine olur:

Bir birey, içsel olarak gözlemcilerinin ciddiye almasını istediği bir rol oynadığı zaman, izleyicilere, gördükleri karakterin gerçekten sunulan özellikleri taşıdığına, sunulan görevin içsel olarak vadettiği sonuçlara ulaşacağı ve genel olarak görünenin gerçek olduğuna inanmalarını bekler (Goffman, 1959: 17).

2.2.10. Durum Tanımı Yapmak

Goffman (1959) inandırıcı bir rol performansı sergilemenin en etkin yolunun, başkalarının belirli bir etkileşime atfettiği anlama tesir etmek olduğunu savunur. Bir durumun (bir yer veya bir olay) nasıl anlamlandırıldığı, sonuç olarak ne olacağı, uygun ve inandırıcı bir davranış olarak değerlendirilmesinde çok büyük önem taşır. Başlangıçta bir durumu nasıl anlamlandırdığımız, o durumda nasıl davranacağımızı (performans göstereceğimizi) belirler -resmî kıyafet mi gerektiriyor? neşelilik? başkalarına karşı saygı?- ve eğer durumu hatalı değerlendirirsek, ne kadar küçük bir hata olursa olsun, en azından utanç duyarız ve belki de toplumdaki dışlanırız. Dolayısı ile, izleyicimize verdiğimiz ilk açıklayıcı bilgi çok önemlidir zira birçok reklamın da bizi uyardığı gibi: ilk izlenim kalıcıdır. Ve bir durumu, becermeye çalıştığımız performansı iyi bir izlenimi besleyecek şekilde anlamlandırmada başarısız olmamız bizim talihimizi çok ciddi şekilde etkiler; istediğimiz iş için gittiğimiz görüşmede iyi bir izlenim bırakma konusunda başarısız olursak, belirli bir kariyer yolunda ilerlememiz

konusunda uzun vadede şansımızı riske atar. Goffman'a göre, bir durum hakkında belirli bir anlamı koruduğumuz yüz sayesinde yaratırız: “performansı izleyenler tarafından durumu anlamlandırmaları için bir bireyin sergilediği performansının devamlı olarak genel ve sabit bir şekilde işleyen bölümü” (Goffman 1959: 22). Bu yüzden, bir alışveriş merkezinde bir müşteriye yardımcı olan satış temsilcisinin gösterdiği yüz ile aynı kişinin evde çocukları ile, camide veya doktor muayenehanesinde gösterdiği yüzler birbirlerinden farklıdır.

Aktörlerin başkaları ile iletişimde iken sunduğu ve korudukları “yüzler”, bütün sosyal etkileşimlerin beklenti içinde olunan performansın öğelerine işaret eden destekleyicilerin desteği ile belirli ortamlarda mümkün kılınır. Belirli bir ortam ve onun alışagelmış destekleyicileri yüz yüze bulunduğumuz etkileşimlerin geçerliliğini kesin olarak tasdik eder ve sergilenecek performansların beklentilerini belirler. Ortam bir şekilde değiştirildiğinde veya alışagelmış destekleyiciler ortada olmadığı zaman, biz bu durumda aslında neler olduğunu yorumlamamız gerektiğini bulmak zorunda kalırız. Hava alanı güvenlik görevlisine saygılı bir üslupta davranış sergilemek kolaydır çünkü biz güvenlik görevlisinin taktığı rozetin, öten ekranların varlığının ve daha detaylı şekilde aranmaya uygun bulunmuş yolcuların bekleme alanlarında görünmesinin bize vermek istediği mesaj tarafından uyarılmışızdır.

Buna benzer olarak, doktor muayenehanesi veya kliniği, o doktorun bize yardımcı olmaya yeterli uzmanlığının olduğuna dair hazır bir ortam sunar –mobilyalar ve steril dekor, geniş medikal teçhizat ve donanım ve duvarda asılı bulunan uzmanlık ve kalifikasyon sertifikaları. Bütün ortamlarda ve sosyal aktörlerin arasında, görünüş ve tavır, durumun tanımını uygulamak ve korumak için elzemdir (Goffman, 1959: 24-26). Goffman bir bireyin görünüşünün, iş, resmî bir sosyal aktivite veya gayri resmî bir eğlence için nasıl giyindiği ile belli olan, kişinin sosyal statüleri ve onların “geçici ritüel hali” olarak ifade eder (1959: 24). Yani doktor gördüğün zaman, onun doktor olduğunu beyaz önlüğünden, boynundaki stetoskoptan ve önlüğünün üzerindeki isim ve görev rozetinden biliriz (1959: 22-24). Bunların hepsi (destekleyiciler) bu kişinin gerçekten güvенеbileceğiniz bir doktor olduğu mesajını size iletir. Araştırmaların da doğruladıkları gibi, hastalar büyük bir çoğunlukla beyaz önlük giyen doktorlara, ameliyat önlüğü, iş veya gündelik kıyafet giyen doktorlardan daha çok güvenirler.

2.2.11. Etkileşim Ritüelleri

Goffman'a göre günlük hayat etkileşim ritüellerinden oluşur ve bu ritüel “yapılan şeyler ile – kendini gösterme ile davranış performansları ile sağlanır” (Goffman, 1979: 10). Goffman tam olarak bu terimi Durkheim'in kullandığı şekilde kullanmaz (örn., ortak inançları, sosyal bağları ve buna bağlı olarak sosyal düzeni tasdik eden sürekli kolektif olaylar [törenler]). Goffman'ın ilgisini çeken şey ritüel haline gelmiş bir benlik sunumu davranışıdır ve günlük etkileşim davranışlarının nasıl sosyal düzeni koruduğudur. Goffman için ritüelin anlamı, çeşitli etkileşim durumlarında belirli bazı duyguları veya sosyal statüleri sergileyen bütün bu basitleştirilmiş, abartılmış stereotip davranışlardır. Bu gibi ritüel haline gelmiş davranışların sergilenmesi, orada olanlara söz konusu bireyin “sosyal kimliğinin ruh halinin, niyetinin, beklentilerinin ve onlarla olan bağlantı durumunun” (1979: 1) sinyalini verir. Goffman'ın ilgisi büyük bir ölçüde bu durumun mikro düzeydeki ifadesindedir: yüz yüze etkileşimdeki ritüelleşmiş ifadenin sinyal vermesinin rolü ve durumun anlamını saptamadaki fonksiyonu; fakat bu mikro-durumsal anlamlar böylelikle daha büyük çaptaki sosyal düzeni korurlar.

Etkileşim ritüelleri, çoğu zaman konuşmadan yapılsalar dahi, toplum içinde kurumsallaşmış davranış şekilleridir. “İster halka açık, ister yarı halka açık, isterse özel olsun ve hatta gözetim altındaki organize sosyal etkinlikler veya daha gevşek kısıtlamalar altında rutinleşmiş ortamlarda dahi insanların olduğu her yerde bulunurlar.” (Goffman, 1967: 2). Örnek olarak, sosyal etkileşimlerimizde ritüelleşmiş birçok karşılama ve veda şeklimiz vardır ve aradaki ilişkinin tabiatına ve kültürel içeriğe göre biz çeşitli arkadaşlık ve yakınlık derecelerini işaret eden etkileşim ritüelleri sergileriz -el sıkışmaları, sarılmalar, öpüşmeler, selam vermeler, el çakışmaları- (Goffman, 1971: 74-77).

Halk arası davranışlarının etkileşim ritüelleri, anlık davranışlardan ve yabancı biri ile bir sosyal ilişkiyi başlatabilecek yüz hareketlerinden sosyal bir toplantıyı sonlandırmak için resmîleşmiş merasim kurallarına kadar çeşitlilik gösterir. Sembolik alışveriş günlük davranışlar için o kadar önemli bir yere sahiptir ki, onun taleplerinin her zaman bilinçli bir şekilde farkında olmasak dahi, en ufak ve önemsiz karşılaşmalarımızı bile etkiler. Goffman'ın da detaylandığı gibi, gündelik “karşılaşmalar, iletişimi ve iletişim kurmayı içeren önemli rol ve davranış serileri ile organize olur (1963b: 99).” Dolayısıyla:

“Bir karşılaşma, bir kişinin tipik olarak, gözlerdeki özel bir ifade, bazen bir söz veya sözün başlangıcındaki özel bir ses tonu aracılığında bir önerme hareketi yapması ile başlar. Asıl bağlantı karşıdakinin bu açılışı, ortak göz göze aktivitede bulunma amaçlı olarak karşısındakine gözleri, sesi ve duruşu ile sinyal vermek suretiyle tanıdığı zaman başlar –hatta sadece başlangıcı yapandan bu talebini izleyici için ertelemesini istese dahi.” (Goffman, 1963b: 91-92).

Hepimiz bu şekilde önermeleri başlatmışızdır ve nazikçe veya kabaca başkaları tarafından bize doğru yapılan önermelerden ayrılmışızdır.

2.2.12. Sözsüz Ritüelleşmiş Etkileşim

İster sınıfta, ister kafeteryada, isterse de sokakta olsun, iletişim kurmak isteyip istemesek dahi, iletişim kurmayı durduramayız. Konuşmamızı durdurabiliriz fakat vücut stilimiz (vücut dili ve sunumu) etrafımızdakilerle iletişim kurmaya devam eder. Hiçbir şey söylemeden edemez (Goffman, 1963b: 35). Doğrusu,

“Bizimle birlikte orada var olan diğer kişilerin de zorunlu oldukları gibi, bazı bilgileri iletmek ve diğer izlenimleri iletmemek gibi bir zorunluluğumuz vardır. Bireyler, konuşma ile ifade edilen bir iletişim gerektirmeyen durumlarda birbirlerinin karşısına geldikleri zaman dahi, bir şekilde istemeden de olsa ... vücut görüntüsü ile ... kıyafet, duruş biçimi, hareket ve pozisyon, ses düzeyi, el sallamak, selam vermek, yüz hareketleri ve donatıları ve geniş duygusal ifadeler gibi fiziksel hareketler ile birbirleri ile iletişime geçerler. Her toplumda, bu iletişim olanakları kurumsallaşmıştır. Yaptığı hareketlerin belirli bir yönünün orada olanların algılamaları için müsait olduğunun yarı farkında olarak birey, onun toplumsal karakterini aklında tutarak bu hareketini değiştirmeye yönelir. Bir vücut sembolizmi, bireysel görüntü ve hareketlerin stili, hemen orada olan başkalarında uyandırdıklarını aktörün kendisinde de uyandırır.” (Goffman, 1963b: 35, 33-34).

Telefonunda çok sesli bir şekilde konuştuğu için rahatsız olduğumuz birine gözümüzü dikebilir veya o kişinin özel ilişkisi hakkındaki detaylara kulak misafiri olmaktan utandığımız için kafamızı başka tarafa çevirebiliriz. Her iki durumda da bir mesaj vermiş oluruz ve bu

mesaj her zaman bizim verdiğimiz karşılığa, kendimizi sunuş performansımıza verilecek bir karşılığı talep eder. Sosyal kontrol mekânizmaları olarak “göz dikme”nin anlamları kurumsallaşmıştır; onaylamaz bir şekilde gözlerimizi dikeriz ve birisi bize gözlerini diktiği zaman biz de davranışımızı saklarız veya değiştiririz ve hatta kelimenin tam anlamıyla kendimizi gizleriz. Üzerimize göz dikilmesinin acısı göz önünde tutulursa, göz dikmenin, sosyal olarak her türlü uygunsuz kamusal davranışı kontrol etmek için, negatif bir yaptırım olarak çokça kullanılması anlaşılır bir şeydir. Doğrusu, çoğunlukla bir bireyin uygunsuz davrandığına dair aldığı ilk uyarı ve ona verilmesi gereken son gerekli uyarıları teşkil eder.” (Goffman, 1963b: 88).

2.2.13. İzlenim Yönetimi

Sosyal karşılaşmalarımızın bütününde, takındığımız farklı rollerimizde iyi performanslar sergileyebilmek amacı ile stratejik olarak düzenlediğimiz sembolik çalışmalar anlamına gelen izlenim yönetimi bulunur. Performans stratejileri ve durum tanımlamaları bazı durumlarda daha iyi kurumsallaşır (örn., mesleki roller) fakat diğer durumlarda asıl yönetilmesi gereken performans takım performansı olur. Goffman’a göre bir performans takımı, tek bir rutini sahneye koymak için iş birliği içerisinde olan bir grup bireydir. Bu takım performansı süre gelirken, takımın üyelerinden herhangi biri uygunsuz bir tutum sergileyerek bu gösteriyi ele verebilir. Bu durumda her bir takım üyesi diğer takım üyelerinin iyi tutum ve davranışlarına bel bağlamak zorunda kalır ve bunun sonucunda da takım arkadaşları da kendisine güvenmeye zorlanır. Böylece takım üyelerini birbirine bağlayan karşılıklı bir güven bağı oluşur (Goffman, 1959: 79, 82).

Bu takım iki kişiden oluşabilir –örneğin: Misafirlerinin karşısında (politikacı bir çift ise medyaya karşı) uzlaşmacı bir tavır sergileyen bir karı-koca; beklemekte olan hastanın karşısında verimli ve profesyonel bir tavır sergileyen dişiçi ve resepsiyonist gibi. Takım üç veya daha fazla kişiden de oluşabilir; örneğin kasabadaki en arkadaş canlısı restoran oldukları izlenimini vermek için birbirleri ile iş birliği içerisinde olan garsonlar.

Goffman, rol performansının aktörün asıl izleyicisinin karşısında olmasına bağlı olduğunu vurgulamak amacı ile ön ve arka bölgelerin (sahne önü ve sahne arkası) ayrımını yapmıştır.

Bir bölge “algı engellerine bir derecede bağlı olan herhangi bir yerdir” (Goffman, 1959: 106). Bu engeller bir restoranın mutfağı ile yemek salonunu, bir ailenin yaşam odaları ile yatak odalarını, bir şirketin yönetici ofisi ile yönetici asistanlarının ortak alanını, futbol takımının soyunma odaları ile oyun sahası gibi yerleri ayıran birçok örnekte olduğu gibi duvarlar tarafından oldukça görünür bir biçimde işaretlenmiştir. “Ön bölge” performansın sergilendiği yere denir (örn., garsonlar restoranın yemek salonundaki misafirler için performans sergilerler) ve “arka bölge” kelimenin tam anlamı ile ön bölgedeki davranışların sahnelenmesi hazırlık yapılan alandır; burada aktörlerin başarılı bir performansı garantilemeleri için hazırlık çalışmaları yapılır.

Tiyatroda olduğu gibi aktörler, performans baskısı daha az olduğu için sahne arkasında rahat davranabilirler. Goffman’ın da belirttiği gibi, “İzlenim yönetimini gözlemlemenin en ilgi çekici örneği bir performansçının arka bölgeden ayrılıp izleyicinin olduğu yere girdiği veya oradan geri döndüğü anlardır; bu anlarda kişi, bir karaktere bürünmeyi ve o karakterden çıkmayı fevkalade bir biçimde gözlemleyebilir.” (Goffman, 1959: 121). Buna rağmen, Goffman’ın da izah ettiği gibi, sahne arkasının da kendine göre bir izleyicisi ve performans beklentileri vardır. Nitekim, garsonlar mutfağa geri döndükleri zaman da şefler, diğer mutfak çalışanları ve diğer garsonlar gibi farklı bir izleyici için performans sergilemeye devam ederler. Garsonlar restoranın yemek salonunda mutfakta olduklarından daha farklı davranırlar; sahne önünde ve sahne arkasında farklı izleyicilere farklı rol performansları sergilerler. Aynı zamanda buna benzer olarak doktorlar, öğretmenler ve satış temsilcileri vb. de bu şekilde davranırlar.

2.2.14. İzleyicilerimizi İdare Etmek

Total kurumlar dışında günlük hayat, bireylerin çeşitli sosyal rollerinin tipik olarak ayrılmış izleyiciler tarafından şahit olunduğu biçimde yapılanmıştır; örn., bizim rollerimizden birine seyirci olanlar bizi başka rolleri oynarken görmeyeceklerdir (Goffman, 1959: 137). Tipik olarak ebeveynleriniz sizin arkadaşlarınızla sosyalleşirken orada veya sınıfta olmayacaklardır. Ayrılmış veya bölümlendirilmiş izleyicilere oynamanın avantajı, tutarsız ve çelişkili rol bilgilerinin durumun anlamını karıştırmayı azaltmasıdır.

Bir seferde bir izleyiciye bir rolü oynamak genel olarak bizim daha az şeyi “gizlemek” anlamına gelir (örn., ebeveynlerimize sunduğumuz bilgi akışını yönetmek).

2.2.15. Damga

İzlenim yönetimi, bizim “normal” olarak değerlendirdiğimizden daha “istenmeyen farklılıklar” taşıdıkları için toplumda damgalanmış olan insanlar için çok daha zordur (Goffman, 1963a: 5). Goffman’ın en ünlü kitaplarından biri olan *Damga: Örselenmiş Kişiliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, damganın sosyolojik esaslarını analiz eder. Goffman damganın üç farklı kaynağına değinir:

[a] bedenden nefret etmek –çeşitli fiziksel bozukluklar. [b] zayıf irade olarak görülen karakter bozuklukları, örneğin ruhsal bozukluk, hapsolme, bağımlılık, alkolizm, homoseksüellik, işsizlik, intihar teşebbüsleri ve radikal politik davranışlardan kaynaklanan baskıcı veya doğal olmayan tutkular, hain ve katı inançlar, ve sahtekarlık. [c] ırkın, milletin ve dinin kabilesel damgası; bu damga nesiller boyu aktarılabilir ve aynı şekilde ailenin tüm üyelerine bulaşabilir (Goffman, 1963a: 4).

Goffman listesini 1960’larda derlemiş olmasına rağmen, o zamandan beri sosyal toleransta ve yasal eşitlikte ilerlemeler olmuş olsa dahi (örn., engellilerin haklarının korunması), insan çeşitleri ve toplumun damgaladığı özellikler pek fazla değişmemiştir. Damga -kim ve neyin “anormal” olarak etiketlenmiş olduğu- sosyal olarak tanımlanır. Nitekim farklı toplumsal içerikler arasında değişkenlik gösterebilir ve toplumsal beklentiler ve anlayışlar değiştikleri için zamana göre de değişir. Eşcinsel eşitliği konusunda önemli gelişmeler olmasına rağmen birçok gay hâlâ cinselliklerinden dolayı damgalanmayı tecrübe etmeye meyillidir. Tansgender bireyler de, her ne kadar medikal terminoloji durumlarını cinsel kimlik “bozukluğu” yerine cinsel hoşnutsuzluk olarak tanımlasa da, damga yemeyi tecrübe ederler.

Goffman, günlük söylemlerde, vücut dili ve davranışlarda “düşünmeden de olsa sıklıkla çeşitli şekillerde ayrımcılık yapıyoruz ve [damgalanan insanın] yaşam şansını düşürüyoruz.” der (Goffman, 1963a: 5). Esas itibarı ile, “damgalanan insanın tam olarak insan olmadığına inanıyoruz,” ve onlara buna göre davranıyoruz (1963a: 5). Dahası, damgalanan veya itibarsız

olan kişi “normal”den biraz eksik olduğunu biliyor. Mead’in (1934) savunduğu gibi, kişiler sadece başkaları ile etkileşimde bulunarak gelişebilirler ve damgalanan birey başkalarının ona karşı olan negatif tavrını içselleştirir. Bunun için damga, sosyal olarak tanımlanır; sosyal etkileşimden kaynaklanır ve onun tarafından desteklenir.

2.2.16. Geçiştirme

Damga vurulan bireyler, normaller arasında kabul görmek ve saygı duyulmak için izlenim yönetimi davranışları sergilemek zorundadır; damgalarını saklamak zorunda oldukları kişilerin etrafında oldukları zaman kirlenmemiş veya “bozulmamış” kişiliklerini göstermek için çalışırlar. Goffman (1963a: 73) şöyle kaydeder, örnek olarak, müşterileri ile ilgilenirken hayat kadınları, kendilerini hayat kadını olarak sunmalarına rağmen, başkalarının (örn., polis, aile bireyleri vb.) yanında bu rol kişiliklerini saklamak zorundadırlar. Sosyal olarak kabul gören kişiliklerden ve performanslardan tüyo alarak, damga vurulmuş bireyler kendi damgalarını düzeltmek için yollar geliştirirler. Bu damgalanan durum fiziksel veya başka bir şekilde düzeltilmez ise, damgalanan birey normal olarak geçiştirmek için bu damgayı gizleme yoluna gider. Geçiştirme her zaman öğrenilen bir davranıştır, tüm sosyal etkileşimler gibi bilgiyi kontrol etmekle ilgilidir, “durumun anlamı”dır ve başkalarının sizinle etkileşimde oldukları zaman duydukları izlenimdir.

Yine de geçiş stratejileri ancak bir ölçüde başarılı olur. Belirli vakaların ötesinde, örneğin ırkçılığın ısrarcı kalıcılığı konusunda iyi bir izlenim yaratmak ve bu sebeple ödüllendirilmek için bazı bireylerin diğerlerine nazaran çok daha yüksek çıtaları aşmaları gerekmektedir. Ten rengi önemlidir. Araştırmalar, İngilizce yeterliliği, eğitim, meslek ve geldiği ülke dikkate alındığında dahi açık tenli ABD göçmenlerinin koyu renkli olanlar göre daha fazla para kazandıklarını göstermektedir. Ten rengi Asya’da da önem taşır. Çin’de yaşayan orta sınıf kadınlar güneşte bronzlaşıp “köylü gibi görünmemek” için çok çaba sarf ederler. Goffman’ın benlik sunumu için kullanılan çeşitli rol performansı stratejileri ile ilgili algısal analizi bize farklı ırktan birisi (veya damgalanmış diğer statüler) ile etkileşimde bulunan bireylerin taşıdıkları birçok “yüz”ü gösterir. Fakat bu öngörüler, yüz yüze olunan herhangi bir durumda etkileşimde olan bireylerin kim olduklarına bakmaksızın gündelik hayatın içinde yapılanmış sosyal eşitsizliğin geniş çapta bir analize tabi tutulmaya ihtiyaç duyar.

2.2.17. Sembolik Etkileşimcilik ve Etnografik Araştırma

SE'nin yüz yüze etkileşim ve yerel ortamlardaki rol performanslarının pratik çıkarımları nitelikli gözlemsel araştırmaların ilerlemesinde çok etkili olmuştur. Blumer'ın da savunduğu gibi (1969:38), günlük etkileşimlere ilgi duyduğumuz zaman, sosyal hayatın herhangi bir alanında aslında neler olduğunun birinci elden gözlemlerini derinlemesine çalışmamız gerekir. Bu açıdan, sosyal etkileşimin dinamikleri anket cevaplarına veya sayım verilerine dayanarak değil de insanların nasıl iletişime geçtikleri ve birbirlerine nasıl tepkiler verdiklerine dikkatlice ve yakından bakarak anlaşılabilir. Bu sadece “bizim grup hayatı hakkındaki bakış açımızı genişletebileceğimiz ve derinleştirebileceğimiz,” belli bir ortamda bireyler birbirleri ile etkileşime girdiklerinde daha geçerli bir farkındalığa varabileceğimiz, birinci el, ayakları yere basan gözlem ile mümkündür (Blumer, 1969:39). Bunun için Blumer şöyle der:

Sevdiğim metafor, aslında ne olduğunu gizleyen veya saklayan sır perdesini kaldırmaktır. Bilimsel çalışmanın görevi, incelemeyi düşündüğü grup hayatının sır perdesi taşıyan alanındaki perdesini kaldırmaktır... Bu perdeler, alana yakınlaşarak ve dikkatli bir çalışma ile alanın derinliklerini kazarak kaldırılabilir. SE, grup hayatının ve insan iletişimin gerçekçi bilimsel çalışma yaklaşımıdır. Onun deneysel dünyası bu tür grup hayatlarının ve insan iletişiminin doğal dünyasıdır (Blumer, 1969: 39,47).

Birçok sosyolog, farklı iş ve kurumsal ortamlardaki -caddelerde ve kent mahallelerinde (örn., Anderson: 1999; Goffman; Small 2009)- sosyal etkileşimin etnografyasını oluşturdukları sosyal davranışı sistematik bir şekilde gözlemlemek için sağlam bir metodoloji kullanır.

Bu araştırmacıların her biri aynı şekilde, topladıkları gözlem verilerini anlamak için Goffman'ın öngörülerinden yararlanırlar.

Sembolik etkileşimcilik perspektifiyle gerçekleştirilmiş din araştırmaları hakkında bir literatür taraması gerçekleştirilmiş ancak bu konuda ülkemizde daha önce yapılmış ampirik bir çalışma bulunmamıştır. Çalışma bu yönüyle de alanında ülkemizde bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Kaldı ki sembolik etkileşimciliğe kuramsal ilgi ülkemizde daha yeni gündeme gelmeye başlamıştır. Bu ilgiler arasında çalışmamızda da istifade edilen Özcan Güngör'ün

sembolik etkileşimcilik kuramı üzerine yazdığı iki tane makale ön plana çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi (2013), sembolik etkileşimcilik kuramı ve din arasındaki ilişkinin tartışıldığı “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli Ve Din Olgusu” adlı makaledir. Bir diğeri (2016), sembolik etkileşimcilik kuramının teorisyenlerinden olan Blumer’in kavramları ile din ilişkisinin tartışıldığı “Herbert George Blumer’in Sembolik Etkileşimciliği: Sosyal Sistemlerin Mikro Bağlıları ve Din” adlı makaledir.

Sembolik etkileşimcilik teorisinin saha araştırmasına dayalı din araştırmalarında kullanıldığı alan oldukça bakirdir. Direk olarak sembolik etkileşimcilik kuramına dayandırılarak gerçekleştirilmiş olmasa da yeri geldikçe bu kuramın öncüleri ve kavramsallaştırmalarından faydalanılarak hazırlanan saha çalışmasına örnek olarak sade *Muslim American Women On Campus* adlı bir çalışma bulunmaktadır. Shabana Mir tarafından ABD’deki üç farklı üniversiteden dindar kadın öğrencilerle gerçekleştirilen çalışmada, seküler yaşam tarzlarının hakim olduğu Amerikan üniversitelerinde dindar öğrencilerin dindarlıklarını sürdürme çabaları ve kampüs kültürünün kendilerini zaman içerisinde nasıl değiştirip dönüştürdüğü konu edinilmektedir.

Araştırmanın bulgular ve tartışma bölümünde sembolik etkileşimcilik kuramının kamusal alanda görünen dindarlık biçimleri, süreçleri ve tipolojilerini anlamak bakımından bize nasıl yardımcı olabileceği sunulacaktır. Sembolik etkileşimcilik kuramının hemen hemen bütün kavram ve sorunsallaştırmaları gündelik hayat ve dindarlık konusunda ufuk açıcı ve ilham vericidir. Zira dindarlık sadece inanmak değil kamusal alanda öteki ile etkileşime geçmek ve bu etkileşim boyunca dinin çizdiği sınırlar içerisinde kalmaya çalışma çabasıdır. Sahip olduğu semboller nedeniyle damgalanan bir birey seküler kamusal alanda dindar kimliğini nasıl idare etmekte ve tehlike anlarını nasıl geçiştirmektedir? Etkileşimin dindar bireyin benliğini yeniden kurması yönünde nasıl bir etkisi bulunmaktadır? Bu soruların cevapları bulgular ve tartışma kısmında verilmeye çalışılacaktır.

BÖLÜM III

BİR KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE VE ODTÜ'YE İLİŞKİN BİLGİLER

Bu bölümde sosyal bir kurum olarak üniversitenin yapısı ve kurumsal kültürü tanıtıldıktan sonra örnekleminizin yer aldığı alan olan ODTÜ'nün sosyal, kültürel ve kurumsal kültürü betimlenmektedir. Daha sonra ODTÜ'nün kuruluş felsefesi ve tarihi, tarihsel süreç içinde günümüze kadar tartışılmaktadır. Bu felsefe ve tarih içinde dindar öğrenci ve dinî mekânların süreç içinde ne gibi değişim ve dönüşümler yaşadıkları açıklanmaktadır.

3.1. Üniversiteler ve Kurumsal Kültür

Üniversiteler yapısal ve kurumsal özellikleri ile diğer kurumlardan ayrılır. Bu ayırt edici özelliklerin başında *kurumsal kültür* farklılığı gelmektedir (Guest, 2015: 10). Üniversiteler insan nüfusu (personel ve öğrenciler) tarafından ifade edilen hem bir “grup hayatı” hem de bir dizi yapısal nitelikler (örn. Coğrafi konumu, öğrenci barınakları sağlanması) ile teyit edilen ayırt edici kurumsal kültürü yeniden üretmeye yardımcı olurlar. İnsanlar ve mekân etkileşime girer ve bu etkileşim zaman içinde oturmuş bir kurumsal kültür meydana getirir.

Üniversitelerin kendilerini diğer pek çok kurumdan ayıran başka birtakım özel nitelikleri daha vardır: Onları dolduran insanlar göreceli olarak kalıcı (personel) ve nispeten geçici (öğrenciler) olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci grup, üniversitenin sürekliliğini sağlarken, ikincisi üniversiteyi sadece bir süre için meşgul ederler. Üniversitelerin nüfusunun büyük çoğunluğu ortalama 4-5 yılda bir sürekli değişiyorken, kurumsal kültürleri ise bu değişimden yapısal olarak çok fazla etkilenmez. Aksine, bu sürekli değişip duran nüfus çoğunluğuna kendini empoze eder. Dolayısıyla üniversitenin kurumsal kültürünün güçlülüğü oranında bireyler kültür, etnik ya da dinî kimlik ve düşünce dünyası bakımından birtakım sarsıntılara ve dönüşümlere maruz kalırlar (Guest, 2015: 11).

Üniversite kültürü, öğrencilere özerklik ve yaşamlarının kendi kontrolleri altında olmasını vaad eder. Bir öğrenci coğrafi olarak ailesinden ne kadar uzaksa etkilenmesi o kadar çabuk ve kolay olur. Zira “Kişinin üniversiteye gidene kadar üzerinde hissettiği ailevi ve toplumsal baskının sebebi olan bireyler, üniversite okumak için gidilen şehirde birden yok olmaktadır.” (Ertit, 2015: 79). Bu da bireyin gündelik yaşamında vakit tanzimi ve sosyalleşme mekanizmaları üzerinde denetim, kısıtlama ve yasaklamanın olmadığı özgür bir yaşam biçimini beraberinde getirmektedir. Buna ek olarak, bir öğrenci üniversite kültürüne coğrafi olarak ne kadar yakınsa üniversite kültüründen etkilenmesi de o kadar fazla olmaktadır. Örneğin kampüs içerisindeki yurtlarda veya okula yakın ev ya da yurtlarda kalan öğrenciler kampüs hayatı ile daha fazla temas ve etkileşim imkânı nedeniyle üniversite kültürünü benimseye daha fazla meyilli olurlar. Bu yolla üniversitenin kurumsal kültürü yeniden üretilir ve öğrenciler bu yeniden ve yeniden üretilen kültürün temel tüketicisi olurlar (Guest, 2015: 11).

Üniversitelerin kurumsal kültürlerini anlamada bir diğer demografik faktör, öğrencilerin kültürel çeşitliliğidir. Türkiye’de 80’lerden beri uygulanan üniversitede başörtüsü yasağı, 2011’de fiilen, 2013 yılında ise yasal olarak serbest hale gelmiştir. Böylece üniversiteler ülke nüfusunun daha geniş bir kesitine giderek daha erişilebilir hale geldi. Sonuç olarak, cinsiyet, etnisite, din, ekonomik koşullar ve sosyal sınıf açısından gelişen çeşitlilik göz önüne alındığında bugün üniversitelerin nüfusu oldukça çeşitlidir. Bu çeşitliliğe her sene Asya, Avrupa, Afrika ve dünyanın geri kalan yerlerinden de öğrenciler eklenir. Bu kültürel çeşitlilik, bütün kültürlerin tek bir kampüs potasında birleştirilmesi, kimlik ve kültür temelli birtakım gelişmeler yaşanmasına neden olabilir.

Üniversitelerde nüfus çoğunluğunu öğrenciler oluşturur. Üniversiteye ortalama 18 yaşında gelir ve yine ortalama beş yıl boyunca üniversitede öğrenim hayatına devam edilir. Dolayısıyla gençlerin nüfus bakımından çoğunluğu elde tuttuğu bir alanda sosyal ve kültürel hayatı gençlik kültürü biçimlendirir. Bu da sosyal, kültürel ve sportif etkinliklerin yoğun olduğu ve gerek bu etkinliklerde gerek de bu etkinlikler dışında özgürlük, kendi hayatı ve kararları üzerinde oto kontrol, alkol tüketimi, flört ve evlilik öncesi cinsel ilişkinin yaygın olması anlamına gelmektedir. Bu sayılan gençlik kültürü özellikleri her üniversitede aynı yoğunlukta olmayıp üniversitenin kurumsal kültürüne rengini veren temel ilkelere göre

değişiklik göstermektedir. Tarihi ve kültürüne dinî öğelerin hakim olduğu üniversitelerde gençlik kültürü daha fazla gözetim ve denetim altında iken seküler yaşam tarzının hakim olduğu üniversitelerde ise hedonist bir gençlik kültürü hakimdir. ODTÜ, ikinci kategoriye örnek teşkil eden bir üniversitedir.

3.2. ODTÜ ve Kurumsal Kültür

Bir üniversitenin kurumsal ve sosyal kültürünü belirleyen ve devam ettiren çeşitli bileşenler vardır. Bu bileşenler, üniversitenin başarı ve seküler ya da dinî özelliklerinin düzeyini belirler. Ayrıca üniversitenin kurumsal ve sosyal kültürü bu bileşenler üzerinden zaman içinde sürekli yeniden üretilir ve nesilden nesile aktarılır. Üniversite kültürünün bileşenleri altı tanedir ve bazıları sabit olup her üniversite için geçerliken bazıları ise sadece belli üniversitelere özgüdür. ODTÜ bu altı bileşeni de barındırır: 1. Üniversitenin kamusal alanı olarak kampüs. 2. Kampüs kültürünün üretici ve tüketicisi olan öğrenciler. 3. Kamusal alanı denetleyen, belirleyen ve gerektiğinde müdahale eden otorite olarak okul yönetimi. 4. Üniversitenin kurumsal kültürünü ve yönetimini belirleyen güç olarak öğretim üyeleri. 5. Üniversitenin kurumsal kültürünün işlerliği ve devamlılığı konusunda bir araç olarak görev yapan memurlar ve işçiler. 6. Üniversitenin kurumsal kültürünün hafızası olan ve bu kültürü dışarıdan gözetleyen (surveillance), destekleyen ve gerektiğinde etki gücü oranında müdahalede bulunan bir kurum olarak mezunlar derneği.

ODTÜ kampüsü kuruluşundan çok kısa bir süre sonrasında itibaren sol ideolojilere ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Öyle ki sol ideolojinin ön plana çıkan liderlerinden Deniz Gezmiş ve arkadaşları, ODTÜ kampüsünü ve imkânlarını bir karargah ve saklanma amacıyla kullanmıştır. 2000 öncesi ODTÜ mezunlarının aktardığına göre, sol ideolojinin yükselişe geçtiği yıllardan itibaren ODTÜ’de dini yaşamak oldukça zor bir hale gelmiştir. Zira dindar öğrencilerin üzerinde sürekli bir baskı ve mescidlere sürekli bir saldırı söz konusu olmuştur.

ODTÜ’de mescidler dahil dinî mekân ve semboller zor şartlar altında var olmaya çalışırken, sol ideolojinin sembolleri ise kampüsün her yerinde özgür ve teşvik edici bir şekilde var olmuştur. Çeşitli spor müsabakaları, mezuniyet töreni, konserler ve bahar şenliklerinin gerçekleştirildiği mekân olan ODTÜ stadyumu aynı zamanda “Devrim” adıyla anılır. Bunun nedeni stadyumun tribünlerinde yazılı olan DEVRİM yazısıdır. Bu yazı 1968 yılında sol

grupların oldukça muteber gördüğü Hüseyin İnan, Taylan Özgür, Alpaslan Özdoğan, Mustafa Yalçın'ın aralarında olduğu bir öğrenci grubu tarafından yazılmıştır. 2008 yılında yazının 40. yıl dönümü vesilesiyle sol gruplar bir araya gelmiş ve hep birlikte bu yazıyı yenilemişlerdir. Diğer taraftan, bu yazının o zamanın Kimya bölümü öğrencilerinin hazırladığı özel bir boya ile yazıldığı ve o zamandan beri hiçbir şekilde silinmediği şeklinde efsaneler bile ortaya çıkmıştır. Bugün Devrim stadyumu yukarıda sayılan resmî etkinliklerin yanında, akşamları ve geceleri öğrencilerin özgürce ve sınırsızca alkol aldığı bir mekân halini almıştır.

Devrim stadının tarihsel ve ideolojik bir başka önemi ise her yıl mayıs ayının ilk haftasında gerçekleştirilen Geleneksel Devrim Yürüyüşü adlı etkinlikten gelmektedir. 6 Mayıs 1972 Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan ve Yusuf Aslan'ın idam edildiği tarihtir. Her yılın mayıs ayının ilk haftasında aynı zamanda ODTÜ Geleneksel Bahar Şenlikleri yapılmaktadır. Bu şenliklerin son gününde de ODTÜ'deki tüm sol gruplar kampüsün merkezî bölgesi olan Fizik bölümü önünde bir araya gelmekte, gündeme dair ortak bir bildiri hazırlayıp okumakta ve ardından çarşı ve yurtlar bölgesi gibi okulun merkezî bölgelerinden geçerek Devrim stadyumuna varılmaktadır. Daha etkin ve verimli gözlem ve analiz yapabilmek amacıyla bu yürüyüşe katılımcı gözlemci olarak tarafımızdan katılım sağlanmıştır. Yürüyüş boyunca bütün sol gruplar, kendi bayrak, flama ve pankartlarını taşımakta, sık sık slogan atmakta ve stadyuma doğru bir şenlik havasında yürüdükleri gözlenmiştir. Yürüyüş ülke genelinde diğer üniversitelerden de katılım sağlanmakta, yürüyüş adeta sol grupların olağan genel kongresi şeklinde geçmektedir. Devrim Yürüyüşü stada varınca son bulmakta ve stada mumlarla DEVRİM yazısı yazılmaktadır. Daha sonra öğrenciler stadyumun tribünlerine koşarak yazıyı yukarıdan görme ve görüntüleme yarışı ve heyecanına girişmektedirler. Ülkemizde sol grupların üzerinde ittifak ettiği birkaç konu, değer ve sembol bulunmaktadır. Etkinlik olarak ODTÜ Geleneksel Devrim Yürüyüşü, devrimci önderlik olarak Deniz Gezmiş ve müzik ekolü olarak Grup Yorum bunların başında gelmektedir.

ODTÜ'de dönüm noktası olan tarihlerden bir tanesi de 1969 yılıdır. Bu yılda ODTÜ'yü ziyarete gelen ABD büyükelçisinin makam aracı sol görüşlü öğrenciler tarafından yakılır. Bu olayın bir kurgu olduğu, emniyet güçleri ve büyükelçinin bilgisi dahilinde organize bir şekilde gerçekleştiği şeklinde iddialar ortaya atılır. Böyle bir olayın neden organize edildiğine ilişkin iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi, emniyet güçlerinin okula girip sol grupları bir

çatışmanın içine çekmek ve böylece onları okuldan temizlemek (Kurdaş, 2012: 284). İkincisi, ülkeyi kalkındırabilecek mühendisleri yetiştirmeye başlayan ODTÜ'nün eğitim kalitesini düşürebilmek amacıyla ABD'nin desteğini durdurmak. Dönemin rektörü Kemal Kurdaş'ın emniyet güçlerinin okula girişine izin vermemesi nedeniyle birinci değil ama ikinci görüşün gerçekleştiği anlatılmaktadır. Zira Kommer olayından sonra okul karışır ve öğrenciler bir dönemi okuyamaz. Yaz döneminde telafi için sıkıştırılmış program uygulanır. ABDli hocalar ülkelerine geri döner ve ODTÜ kuruluş kanunu değiştirilir. Böylece ODTÜ'nün önceki kalitesi ve verimliliği sona ermiş olur.

ODTÜ'de sol görüşlü öğrencilerin her yıl gerçekleştirdiği bir başka anma töreni ise rektörlükle yemekhane arasındaki bölgede yer alan 9 direkli anıtın başında gerçekleşmektedir. ODTÜ'de öğrenciler ve hocalar tarafından milliyetçi cepheden olduğu gerekçesiyle o zamanın rektörü 9 ay boyunca boykot edilir ve ders işlenmez. Öğrencilerin rektörlüğün önünde toplandıkları 2 Aralık 1977 yılında çıkan çatışma sonucu hayatını kaybeden öğrenciler, her yıl burada rektörlük, ODTÜ öğrencileri ve mezunlar derneği tarafından gerçekleştirilen törenle anılır.

Görüldüğü üzere, ODTÜ kültürü tarihsel süreç içinde yoğun olarak sol ideolojinin aygıtları altında şekillenmiştir. Okulda Merkezi temsil eden bu ideoloji, diğer görüşlere yer açmamış, hatta üzerlerinde bir baskı mekânizması kurarak onları sürekli denetleme ve kısıtlama yoluna gitmiştir.

3.3. ODTÜ Kuruluş Felsefesi ve Tarihi

1950'lerde ortaya çıkan yeni ve daha iyi üniversiteler kurulması yönündeki taleplere yanıt olarak üç tip üniversite geliştirilmeye çalışılır. Birincisi, Ankara ve İstanbul gibi iki büyük kentin dışındaki kasabalarda ama bu iki şehirdeki üniversitelerle aynı çizgide üniversiteler açmaktı. İzmir'de Ege Üniversitesi ve Trabzon'da Karadeniz Teknik Üniversitesi buna örnek oluşturur.

İkinci tür ise, Erzurum'da Atatürk Üniversitesi'nde açılan Amerikan arazi hibesi kolejinin uyarlanması idi. Atatürk, 1938'de ölümünden bir yıl önce, bir kültür merkezi olarak görev yapmak üzere Doğu Anadolu'nun Van bölgesinde bir üniversite kurulmasını önerdi. İlk adımlar Atatürk Üniversitesi olabilmek için planlama başladığında 1950'lerin başında alındı.

1954'te Türk Hükümeti, Nebraskato Üniversitesi'nden doğudaki bir üniversitenin geliştirilmesini ve Amerikan arazi hibe üniversitesinin yapısının adaptasyonunun sağlanmasını istedi.

Üçüncü varyasyon, toplum planlaması, teknolojisi ve sağlığı konusunda eğitilmiş ve kalifiye bireyleri eğitmek amacıyla hizmet verecek yeni kurumlar kurmaktır. Bu üniversiteler, halihazırda kurulmuş üniversitelerin sayı ya da kalite bakımından yetiştirmekte yetersiz kaldığı alan olan donanımlı bireyler yetiştirmek için kendi kanunlarına sahip olacaktır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi bu üçüncü kategoride yer almaktadır. Hacettepe Üniversitesi, birinci ve üçüncü türlerin bir karışımıdır. Robert Koleji'nin başarısı veya daha üst bir versiyonu olan Boğaziçi Üniversitesi, birinci ve üçüncü kategorilerin unsurlarıyla geçiş aşamasındadır (Reed, 1975: 204).

ODTÜ, Türkiye ve Orta Doğu ülkelerinin kalkınmalarına katkıda bulunmak, özellikle fen bilimleri ve sosyal bilimler alanlarında eleman yetiştirmek amacıyla 15 Kasım 1956 tarihinde "Orta Doğu Yüksek Teknoloji Enstitüsü" adıyla Amerikan fonlarıyla Ankara'da eğitime başlamıştır.

Türk yüksek öğrenim sistemine birçok yenilik getiren ve çağdaş eğitimin öncüsü olan ODTÜ, ilk yıllarını Kızılay'da Müdafaa Caddesi'nde Emekli Sandığı'na ait küçük bir bina ile TBMM arkasında bulunan barakalarda geçirdikten sonra, 1963 yılında ülkemizin ilk yerleşkesi olan bugünkü yerine taşınmıştır (2016a).

Çoğu Türk üniversitesi Alman, Fransız veya İngiliz geleneğinde kurulmuştur. Bununla birlikte, ODTÜ ve Boğaziçi Üniversitesi gibi bazıları Amerikan yüksek öğretim sisteminden öğeler ödünç alarak kuruldu (Gediklioğlu: 168).

3.4. ODTÜ'de Dindar Öğrencilerin ve Dinî Mekânların Varlığı

Bu bölüm, sözlü tarih metodu aracılığıyla ODTÜ mezunları ile yapılan mülakatların derlenmesi sonucu ve ODTÜ'de dindar öğrencilerin konu edildiği tek basılı kaynak olan Zekiye Oğuzhan'ın *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları* isimli çalışmasından faydalanılarak meydana gelmiştir. Kapsamlı bir tarih ortaya koyabilmek amacıyla olabildiğince ilk mezunlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Görüşme yapılan kişileri 1964 ile 2000li

yıllar arasındaki mezunlar oluşturmaktadır. ODTÜ'deki dindar öğrenciler ve dinî mekânların geçmişten günümüze nasıl geldikleri, ne tür kırılma noktaları yaşadıkları ve ne tür süreçlerden geçtikleri bu bölümde anlatılmaya çalışılacaktır.

Mezun öğrencilerin anlattığına göre, ODTÜ'nün kuruluş yıllarından beri dindar öğrencilerin serüveni travmalarla doludur. Zira okul yöneticileri katı ve dışlayıcı bir sekülerist anlayışa sahiptir. Ayrıca ODTÜ devrimci gençliğin en yoğun olarak organize olduğu üniversite biri olmuştur (Lüküslü, 2009: 78). Özellikle ODTÜ'deki 68 sol kuşağı dindar öğrencileri yoğun bir baskı politikası altında tutmuştur. Kimi zaman okula kayıtları ya da okula devam etmeleri engellenmiş, mescidleri basılmış, fiziksel müdahalelere maruz kalmış, dinî kimliklerinin temsiliyetine izin verilmemiş ve bunun sonucunda içlerinden bazıları okulu terketmek zorunda kalmıştır. Bu travmanın izleri şimdiki dindar öğrencilerin ODTÜ kamusal alan pratiklerinde ve kimliklerini sunma biçimlerinde hâlâ görülmektedir. Bu yüzden ODTÜ'de dindar öğrenciler nicel olarak çoğunlukta olsalar da nitel olarak okulun merkezî kültürüne etki oranları ve o kültür içerisinde temsiliyet düzeyleri oldukça düşüktür. Dindar öğrenciler konjoktüre bağlı bazı dönemler okulda özgür bir ortam yakalasalarda geçmişten bugüne üzerlerinde fiziksel, psikolojik ya da sembolik bir baskı ve ötekileştirilme hissederek.

ODTÜ'nün kuruluş ve kurumsallaşma yılları olan 1960lı yıllarda dinî sembol ve pratikler şehirli, eğitimli, beyaz yakalı, örgütlü ve toplumun üst katmanlarında bulunan gruplarda görünür değildir. Din daha çok toplumun eğitimsiz, vasıfsız ve mavi yakalı kesimlerinde görünür olmaktadır. 1987 mezunu Cemal Beyin aktardıklarına göre, eğitim ya da terfi yoluyla toplumun üst katmanlarına çıkabilmek için dönemin ruhuna uygun olarak seküler yönde bir zihniyet ve yaşam biçimi dönüşümü yaşamak gerekiyordu. Zira kurumsal zaman ve mekân tanzimi ile bedenlerin sunumu dinî hissiyat ve yaşantı gözardı edilerek kurgulanmıştı.

ODTÜ'nün ilk olarak kuruluş fikrinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin oldukça çeşitli görüşler bulunmaktadır. Nabi Avcı gibi muhafazakâr mezunların dile getirdiğine göre, ODTÜ gibi bir üniversitenin fikir babası Tefvik İleri'dir. Hatta ODTÜ'nün ilk projesini muhafazakâr bir mimar olan Turgut Cansever çizer ancak kampüs arazisine karar verilememesi nedeniyle o proje kabul görmez. Daha sonra Behruz Çinici'nin hazırladığı proje kabul edilir.

ODTÜ'nün kuruluş ve kurumsallaşma yıllarında etkili olan bir başka muhafazakâr isim Turgut Özal'ın kardeşi Korkut Özal'dır. Özal 1960 yılında ODTÜ'de öğretim üyeliği yapmaya başlar. Okul yönetimine Hazırlık sınıfının açılması önerisinde bulunur. Gerekçesinde; “ODTÜ'yü neden sadece Avrupalı öğrencilere yönelik olarak açmış gibiyiz?

Anadolu'ya da açalım. ODTÜ neden Robert Koleji gibi?” der ve önerisi kabul edilerek 1961 yılında Hazırlık sınıfı açılır.

ODTÜ'ye uzunca bir süre boyunca giriş için Bilim sınavı adında bir sınav uygulanır. Bu sınavı 60lı yılların ortalarında TED ve Robert Koleji mezunlarının kazanamaması üzerine sınavda tekrar düzenleme yapılır ve böylece buralardan mezun öğrencilerin önü açılır. Zira bu gibi okullardan mezun öğrenciler ODTÜ'nün teşvik ettiği bir dünya görüşüne sahiptirler. Dolayısıyla ODTÜ'nün kamusal norm ve değerlerini aşındırmaya ve zorlamaya çalışmayacaklardır.

ODTÜ'ye 1964 yılında giriş yapmış olan Hasan Beyin anlattığına göre, o yıllarda Anadolu'dan gelen öğrenciler ODTÜ'ye çok zor ayak uydurur. “Korkut Özal'ın desteği olmasa okula devam edemezdik.” Zira Batılılaşma yolunda ilerleyen ve seküler değerleri benimseten, dikte eden Türkiye'deki mevcut yaşantı tarzı, aynı şekilde ODTÜ'ye de yansımış durumdadır. Ülke çapında olduğu gibi ODTÜ'de de din, örgütlü değil bireysel düzeyde ve sadece cami, mescid gibi belli alan ve mekânlarda görünür olabilmektedir.

60lı yıllarda ODTÜ'de Hasan Celal Güzel'in koordine ettiği ve muhafazakâr öğrencilerin de içerisinde yer almasını teşvik ettiği Hür Düşünce Kulübü adında bir kulüp bulunur. Hür Düşünce Kulübü ilk olarak 1964 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde Marksist öğrencilerden oluşan Fikir Kulüplerine (Dev Genç) alternatif olarak kurulur. Üyeleri arasında Hasan Celal Güzel, Melih Gökçek, Abdulkadir Aksu, Murat Karayağçın gibi Türk siyasi hayatında etkili olmuş isimler bulunur. Kulüp, daha sonra ODTÜ ve diğer üniversitelerde de örgütlenir. Görüş olarak Adalet Partisi çizgisinde, mütedil, liberal, milliyetçi muhafazakâr bir kulüptür.

60lı yılların sonlarına dek kulübün başkanlığını yapan Kemal Beyin anlattığına göre, 1968 yılında ODTÜ'deki muhafazakâr öğrenciler Anadolu Grubu Kulübü olarak Öğrenci Birliği

Seçimine girerler. Birinci Ecevit Grubu (sosyal demokratlar), ikinci Sol grupların etkili olduğu Toplumcu Grup ve üçüncü Anadolu Grubu Kulübü olur. Bu zamandan 1980lere kadar ODTÜ’de sol görüşlü grupların okulu, dindar grupları ve dinî mekânları baskı altında tuttuğu bir dönem yaşanır.

Mezun öğrencilerden Cemal Bey, 60lı yıllarda başka üniversitelerde de dindar öğrenciler üzerinde çeşitli düzeylerde baskılar uygulandığını anlatır. 1967 yılında Ali Babacan’ın halası Hatice Babacan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başörtülü olarak girmeye başlar. Bunun üzerine fakülte kendisine karşı cephe alır ve Senato kararıyla 1968 yılında okulla ilişkisi kesilir. Bu durum Ankara’daki muhafazakâr öğrencilerin tepkisini çeker ve fakülte çevresinde protesto gösterileri başlar. Bu gösterilere ODTÜ’den de geniş katılımlar olduğunu aktaran Cemal Bey, ODTÜ’lü öğrencilerin de gösteriler boyunca meydana görev aldığını anlatır.

ODTÜ’de cami 1984 yılında inşa edilir. Caminin yapılma süreçlerinde bizzat görev almış olan 1982 girişli İlyas Beyin anlattığına göre, o zamana kadar Cuma namazı için işçiler ve öğrenciler okul servisiyle okul dışındaki bir camiye taşınmaktadır. Cuma namazına giden sadece bir otobüs dolusu insan bulunmaktadır. Görüşme yapılan mezun öğrencilerin ortak görüşüne göre, ODTÜ modern bir ABD okulu statüsündedir. O yıllarda Kennedy Bursu isimli bir burs çeşidi yürürlüktedir. Devlet bursu 240 lira iken, Kennedy bursu 600 liradır. Bu bursu alan eğitim hayatı boyunca maddi açıdan oldukça rahat etmektedir. ODTÜ’nün, ABD kültür birikiminin Türkiye’ye getirildiği ve bu birikimin Türk ve Ortadoğulu öğrencilere aktarıldığı bir merkez rolünü gördüğü görüşmeciler öğrencilerin hemen hemen hepsinin üzerinde mutabık kaldığı bir konu oldu. 1978 mezunu Burhan Bey, hocalar ve öğrencilerin her hafta alkollü ve eğlenceli partiler düzenlediklerini, böyle seküler bir hayat tarzının birçok öğrenciyi cezbediğini ve zamanla dinden uzaklaşmalarına neden olduğunu aktaran birkaç mezun öğrenciden birisidir.

O yıllarda ODTÜ’de öğrencilere, asistanlara, yurtdışında doktorasını bitirip dönen öğrencilere ve doçent olmak isteyen hocalara masonluk teklif edilir. ODTÜ arka planda farklı elit bir grupla yönetilir. Asistan ve hoca alımı bu üst akıl tarafından kontrol edilir.

“ODTÜ’de mescid için özel olarak ayrılmış bir alan veya mekân yoktur.” der 1987 mezunu Cemal Bey ve ekler: “Öğrenciler buldukları uygun bir yerde namaz kılmaya başlardı.” Bu

mekânların ortak özelliği, o zamanlar ülkedeki resmî kurumlarda bulunan mescidlerle ortaktır: Üniversite ve resmî kurum mescidlerinin binaların en alt katında تنها bir yerde ve başka bir amaç için kullanılmayacak kadar yetersiz olması gibi ortak özellikleri bulunurdu (Oğuzhan: 1998: 18, 19). Sonra o mekânı diğer öğrenciler de öğrenip kullanmaya başladılar. Okul yönetimi olumsuz yaklaşmayınca orası mescid olurdu. Üçlü amfideki mescid, kütüphane altındaki kadın ve erkek mescidleri, hazırlık mescidi bu şekilde oluştu.

Sol gruplar okula kayıt dönemlerinde okula giriş kapılarında bekler ve kayıt yaptırmaya gelen öğrencilerin bazılarının okula girişine izin vermezler. Ülke çapında bazı liseler “faşist” diye yaftalanmış ve o liselerden mezun olanların okula kayıt yaptırmalarına izin verilmez. Mezun olduğu lise faşist diye etiketlenen bir öğrenci okula kayıt yaptırabilmek için sol grupları ya bir şekilde atlatmalı ya da onları faşist olmadığına dair ikna etmek durumundaydı.

1974-80 yılları arası dönemi sol gruplar “devrimci yükseliş dönemi” şeklinde adlandırırken, dindar öğrenciler ise bu dönemi kendilerine yönelik yoğun bir baskı politikasının uygulandığı dönem olarak hatırlamaktadır.

Görüşmeci mezun öğrencilerin aktardığına göre, 1973 yılında imam hatip lisesi mezunları kendi diplomaları ile ilk defa bir üniversiteye, ODTÜ’ye kabul edilir. İmam hatip diplomasını kabul eden tek üniversite olması nedeniyle o yıl birçok imam hatip lisesi mezunu ODTÜ’ye girer. Ancak okulda sadece bir sene durabilirler. 1974 yılında radikal sol gruplar aften yararlanarak okula döner. Aynı yıl okulda sol gruplar boykot yapar. Ancak ODTÜ öğrencilerinin çoğu destek vermez. Onlar da boykotlarına destek vermeyen, onlara dahil olmayan, kendilerinden farklı olan ve henüz birinci sınıfa geçmiş olan, okulda neler olup bittiğinin farkında olmayan imam hatip lisesi mezunu öğrencilerin eğitimlerine devam etmelerine izin vermez. 1982 girişli Kemal Bey, uygulanan yoğun baskı nedeniyle imam hatiplilerin okulu terk etmek zorunda kaldıklarını anlatır. ODTÜ’nün seküler, sol ve Kemalist kültürünün değişmesine aracılık etmesi beklenen bir dönem başlamadan sona ermiş olur ve ODTÜ’de radikal seküler bir kültür hegemonyası altında eğitim ve öğretim hayatına devam edilir.

1980lere gelindiğinde kırdan kente göçlerin artması nedeniyle artmaya başlayan kentleşme oranına paralel olarak dinî sembol ve pratikler modern kamusal alan içinde görünmeye başlar

(Avcı, 2012: 57). Dinî yayın ve yayınevlerinde, müzik eserlerinde, gazetelerde yazan muhafazakâr yazarlarda artış meydana gelir ve bu durum ODTÜ'ye de yansır. 1980 ihtilali sonrası ODTÜ'deki neredeyse bütün radikal sol görüşlü öğrenciler okuldan atılmıştır. Okulda dindar öğrenciler için bir rahatlık söz konusudur. ODTÜ'de dindar öğrenciler nicel ve nitel olarak görünmeye başlar. Cemal Beyin yaptığı tespite göre, bu dönemde artık mescidlerde kadın öğrencilere de rastlanmaktadır. 1981 yılında ODTÜ İslam Kültür Merkezi'nin temelini atılması planlanır. Bu merkez, içerisinde cami ve yurt gibi tesisleri barındıran bir külliye görevi görecekti. Türki Cumhuriyetler ve Ortadoğu'dan gelen başarılı öğrenciler burada İslamî ilimler alanında eğitim görecekti. Uğur Mumcu bu merkezin Suudi Arabistan kökenli Rabıta adlı örgütten alınan maddi destekle kurulacağını ortaya çıkarır. "Bu merkezin finansmanı dışarıdan geliyor. ODTÜ'de laikliğe karşı bir şeyler yapılacak." şeklinde yazılar yazar. Oluşan tepkiler sonucu Kenan Evren tarafından bu proje iptal edilir.

1980lerin başlarında "üçlü amfi" denilen kampüsün merkezinde bulunan dersliklerin altında mescid açılır. Kadın ve erkekler burada sırayla namaz kılmaktadır. Daha sonra karşı odaya kadın mescidi açılır. Bu alanda Cuma namazları da kılınır. "Biz de ODTÜ'de çeşitli cemaatler olarak mescidde ya da belli mekânlarda dinî programlar, İslamî kitap mutalaaları organize etmeye, yurt sorumluları atamaya başladık. ODTÜ öğrencilerinin kaldığı cemaat evlerinde de bir artış söz konusu oldu." (Kemal Bey, mezun).

Dindar öğrenciler okulun bu görece özgür ortamını değerlendirerek bir cami talebiyle rektörlüğe giderler. Rektörlük kendilerine resmî bir dernek üzerinden kurumsal bir kimlikle başvurmalarını ister. "Bunun üzerine ODTÜ Cami Yaptırma ve Yaşatma Derneği kurularak rektörlüğe başvuruda bulunduk. Rektörlük başvuruyu kabul etti ve Mimarlık bölümüne cami projesi çizdirdi." (Cemal Bey, mezun). Ancak cami için okul yönetimi ödenek ayırmaya sıcak bakmaz. Cami için fonun büyük miktarı Rabıta tarafından olmak üzere Pakistan Büyükelçiliğinin de desteğiyle 1982 yılında cami inşaatına başlanır.

1984 yılında cami açılır. Ancak mezunlardan Burhan Beye göre, okulun merkezî değil de okulda birçok bölüme uzak bir yerde açıldığından öğrenciler camiye gündelik vakit namazlarından ziyade çoğunlukla haftada bir gün Cuma namazı için kullanırlar. Vakit namazları yoğun olarak okulun merkezinde bugünkü erkek mescidi olan kütüphane

arkasındaki küçük odada kılınır. Bugünkü durumundan daha küçük olan o mescid, o zamanlar kadın ve erkek öğrenciler tarafından sırayla kullanılır. Daha sonra erkek öğrenciler bu mescidi kadın öğrencilerin kullanımına bırakıp yan tarafında yer alan kütüphanenin balkonu altında namaz kılmaya başlarlar. Orası daha sonra duvarla kapatılarak bir erkek mescidi haline dönüştürülür. Böylece kütüphane altında kadın ve erkek mescidi olmak üzere yan yana iki ayrı mescid meydana gelir.

ODTÜ’de zaman zaman başörtüsü serbestisi uygulansa da genel olarak 2010 yılına kadar yasaktır. “Başörtülü öğrenciler olarak okula girişte başörtümüzü çıkarıp okula öyle giriş yapardık.” (Sevim Hanım, mezun). Başörtüsü o zamana dek sadece Çevresel mekânlardan olan mescidde serbest olarak takılabilmektedir. Başörtülü öğrencilerin kütüphaneden kitap alamadıkları dönemler de yaşanır (Oğuzhan: 1998: 176). Birçok öğrenci okul yönetiminden kınama, okuldan geçici uzaklaştırma veya okuldan atılma gibi çeşitli cezalar alır. Bazı dönemler kampüse başörtüsü ile girebilmekte ancak derse alınıp alınmamaları ilgili dersin hocasının inisiyatifine bırakılmıştı. Bu nedenle ODTÜ’de başörtülüler seçmeli ders haklarını ilgi alanlarına uygun olarak değil, dersinde başörtüsü takmaya izin veren hocaya göre kullanmak zorunda kalırlardı (Oğuzhan: 1998: 80). Hocaların bu tavrının altında öteki olarak gördükleri başörtülü öğrencilerin birgün ülkeyi Batılı ve modernist ilerleme çizgisinden alıp çağdışı ve despot doğu ülkeleri çizgisine çekeceği şeklinde bir korku ve endişe hakimdir (Oğuzhan: 1998: 85). Mezun öğrencilerin aktardığına göre, Batı kökenli hocalar ise dindar öğrencilere karşı daha hoşgörülü davranmaktadırlar. Başörtüsü serbestisi için imza toplayan, girişimde bulunan ve organize olan kadın ve erkek öğrenciler okuldaki Türk hocalar tarafından ayrımcılığa maruz kalır. Ya notları düşer, ya uyarı alır ya da asistanlığa kabul alamazlar. ODTÜ’de bu nedenle tarihsel süreç boyunca dinî sembol ve pratikler örgütlü ve kurumsal bir şekilde hareket edemeden günümüze kadar gelir. Zihinlerde bu çekingenlik, korku ve travma hâlâ devam etmektedir.

Başörtüsü krizi, 80li yıllarından ikinci yarısında tesettürlü kızların evlenme oranında bir artış meydana getirir (Oğuzhan: 1998: 210). Bunun iki temel nedeni vardır: Bazı evlilikler, erkek ve kadın öğrencilerin başörtüsü yaşağı ve mescid ihtiyacı gibi sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla oluşturulmuş ortamlarda meydana gelen yardımlaşma ve dayanışma sonucu ortaya çıkan yakınlaşmalar neticesinde gerçekleşir. Yine bazı evlilikler de başörtülü okumak istemesi

nedeniyle sadece okuldan değil ailesinden de baskı görmeye başlayan, bireysel mücadelesinde tek başına kalan kadın öğrencilerin evliliği bir kurtuluş aracı olarak görmeleri sonucu gerçekleşir. Zira okuluyla sorunlar yaşayan, uzaklaştırma alan veya atılan bazı öğrencilerin arkasında aileleri durmamakta, onları kararlarında desteklememekte ve hatta onlara karşı gelerek yeni bir baskı uygulamaktadırlar. Bundan bir kurtuluş yolu olarak evliliği seçen bazı öğrencilerin evlilikleri hayal kırıklığı ile sonuçlanır. Zira birbirlerini olağanüstü şartlarda tanıyan ve bu olağanüstü durumlarda gösterdikleri davranışlarla birbirini beğenen insanlar, hayatın normale dönmesiyle kendilerini bekleyen sorumluluk ve yükümlülüklerin sıradanlığı karşısında bambaşka davranışlar sergileyebilmektedirler (Oğuzhan: 1998: 212).

2010 yılında ilk önce İstanbul Üniversitesi'nde olmak üzere Türkiye'de bazı üniversitelerde başörtülü öğrenciler yasağa rağmen okula ve derslere giriş yaparlar. ODTÜ'de de aynı yıl başörtüsü yasağı öğrenciler tarafından delinir. O zamana kadar okulda başörtüsü üzerine şapka ya da peruk giyen birçok öğrenci bulunmaktadır. Verilen mücadele sonrası başörtüsü serbest olur ve öğrenciler uzun yıllar sonra ilk defa mezuniyet törenine başörtülü girerler.

“2010lu yılların başları okulda mescidler için bir dönüm noktası oldu.” (Serap, mezun). Zira 80li yıllarda Hazırlık sınıfında bazı öğrenciler bir binanın altındaki kalorifer dairesini namaz kılmak için kullanmaya başlamaları sonucu mescide dönüştürülen ancak fiziki kapasitesi yetersiz olan, kadın erkek öğrencilerin bir perde ile ayrılmış alanda namaz kıldıkları Hazırlık sınıfı mescidi 2011 yılında okul yönetimi tarafından tadilat altına alınarak yenilenir. Duygu Hanımın aktardığına göre, 2013 yılında kütüphane altındaki kadın ve erkek mescidleri kapasite olarak genişletilir ve yenilenir. Aynı yıllarda okulda bazı yurtlarda ve bölümlerde mescidler açılır. Cami açıldığı yıldan sonra ilk defa tadilat edilerek yenilenir. 2016 yılında Hazırlık mescidi daha geniş ve daha kapsamlı bir mekâna alınır. Radikal sol gruplar bu duruma karşı çıkar ve bir süre boyunca mescidi işgal ederler.

Görüldüğü üzere, ODTÜ seküler kamusal alanına bu niteliğini belirleyen aktörler hem kurumun kendi tarihsel misyonu hem de okulun kültürünü tarihsel olarak yeniden üreterek diğer kuşaklara aktaran öğrencilerdir. Kurumu temsil eden okul idaresi politik bir dışlama sergilerken, öğrenciler ise sivil ve kültürel bir dışlama siyaseti izlemektedirler. Bir toplumun hakim merkez kültürü gücünü siyasi meşruiyetten alır. Bu nedenle siyasi konjontöre bağlı

olarak zaman zaman bu iki aktörün etki gücünde tarihsel süreçte bir azalma ya da artış meydana gelebilmektedir. Görüşme yapılan öğrencilerin aktardığına göre, günümüzde kendilerine kurumsal düzeyden ziyade hakim kültürün temsilcileri olan öğrenciler düzeyinde bir kültürel dışlanma söz konusudur. Örneğin bugün ODTÜ’de başörtülü öğrenciler derslere ve tüm mekânlara özgürce girebilmektedirler. Okulda Cuma namazı kılınan bir cami ve büyük bir mescid bulunmaktadır. Kampüs içerisinde de yurtlardaki mescidler dahil yaklaşık 15 tane mescid bulunmaktadır. Cuma namazlarına ortalama iki bin öğrenci, gündüz vakit namazlarına ise her gün binlerce öğrenci katılmaktadır. Bununla birlikte, öğrenciler tarafından kendilerine çeşitli düzeylerde kısıtlama, dışlama ve baskı uygulanabilmektedir.

ODTÜ mezunu öğrencilerin genel görüşüne göre, okula yeni başlayan maneviyatı güçlü öğrencilerin çoğunluğu bir süre sonra içinden geldiği aile ve çevreye yabancılaşarak dinî değerleri bırakmakta ve ODTÜ’nün seküler değerlerine uyumlu bir yaşantıya sahip olmaya başlamaktadır. Zira ODTÜ’ye geldikten sonra etkileşim kurduğu tipler, dünya görüşleri ve yaşam biçimleri ODTÜ öncesindeki deneyimlerine uymamakta, çelişmekte ve sonuç olarak çeşitli sosyal gerilimler yaratmaktadır. Bu gerilimlerle baş edemeyen öğrenciler, kurtuluş ve çözüm yolu olarak merkez kültürü benimsemiş bir ODTÜ’lü öğrenci olarak okul hayatına devam etmektedir.

3.5. Günümüzde ODTÜ

ODTÜ Kampüsü, Ankara-Eskişehir Otoyolu üzerinde bulunmaktadır. 1960’lı yıllardan başlayarak üniversite çalışanları ve öğrencilerinin çabaları ile tamamen ağaçlandırılmıştır (2016b).

ODTÜ’de öğretim dili İngilizcedir. Hazırlık sınıfı öğrencilerine İngilizce eğitimi Yabancı Diller Yüksek Okulu tarafından verilmektedir.

Kurulduğu günden bu yana geçen süre içerisinde bilimsel düzeyi, kültürel ve düşünsel boyuttaki ağırlığı ve nitelikli mezunları ile ülkemizin seçkin ve saygın kurumlarından biri haline gelen ODTÜ’de bugün yaklaşık, 791 öğretim üyesi (Prof., Doç., Yrd.Doç.), 225 öğretim görevlisi, 1.273 araştırma görevlisi, 28.000’den fazla öğrenci bulunmaktadır. Toplam mezun sayısı ise 120.000’in üzerindedir (2016c).

Her yıl, 94 farklı ülkeden belirli bir akademik dereceye sahip 1,700'den fazla öğrenci ODTÜ'ye devam etmektedir (2016d).

Birçok ülkeden lisans ve yüksek lisans öğrencileri "Özel Öğrenci" veya "Değişim Öğrencisi" olarak bir yarıyıl veya bir yıl boyunca ODTÜ'de öğrenim görmektedir. ODTÜ, halihazırda pek çok yabancı üniversite ile Öğrenci Değişim Programı faaliyetleri yürütmektedir (2016e).

ODTÜ'nün uluslararası perspektifi ile paralel olarak, fakülte üyelerinin yüzde beşinden fazlası yabancı ülkelere gelen misafir öğretim üyelerinden oluşmaktadır. Her yıl yaklaşık aynı oranda Türk fakülte üyesi yabancı üniversitelere veya araştırma merkezlerine misafir olarak veya araştırmacı olarak gitmektedir. ODTÜ'nün tam zamanlı fakülte üyelerinin neredeyse tamamı yurtdışında öğrenim görmüş veya doktora derecelerini yabancı bir üniversitede almışlardır (2016f).

ODTÜ, Türkiye'nin rekabeti yüksek sayılı üniversitelerindendir. Her yıl ülke çapında yapılan Üniversite Giriş Sınavları'na giren en yüksek puanlı 1000 öğrencinin 1/3'ünden fazlası ODTÜ'yü tercih etmektedir. ODTÜ'de öğrenim görme talebi çok yüksek olduğundan, ODTÜ'nün pek çok bölümü, Üniversite Giriş Sınavı'na giren yaklaşık bir buçuk milyon öğrenciden sadece en üstteki yüzde üçlük dilime girebilenleri kabul etmektedir. ODTÜ öğrencilerinin yüzde kırktan fazlası yüksek lisansa devam etmektedir (2016g).

Kampüs alanı 45.000 dekar (4500 hektar), orman alanı ise 30.430 dekar (3043 hektar) büyüklüğündedir ve Ankara'nın merkezinden 20 km uzaktaki Eymir Gölü'nü de içine almaktadır. ODTÜ öğrencileri, bu gölde yapılan kürek sporu faaliyetlerinden, balık avlama ve piknik olanaklarından ve çeşitli etkinliklerden yararlanabilmektedirler (2016h).

Ankara'daki ana kampüste 7000 öğrenci kapasiteli yerleşimler, alışveriş için çarşı, bankalar, postane ve yiyecek-içecek alınabilecek yerler mevcuttur. Kampüste ayrıca, çok çeşitli spor faaliyetlerini yürütebilmek için kapalı spor salonları, tenis kortları, futbol sahaları, koşu yolları, olimpik standartlarda kapalı yüzme havuzu, açık yüzme havuzu vs. bulunmaktadır.

Akademik yıl boyunca öğrenciler kampüste yapılan sanat etkinliklerinden, sergilerden, müzik etkinliklerinden, çok çeşitli sosyal ve akademik faaliyetlerden yararlanabilmektedirler.

Bunların pek çoğu ODTÜ Kùltür Kongre Merkezi'nde gerçekleştirilmektedir. Yılın sosyal etkinliklerinin doruğa ulaştığı geleneksel Uluslararası Bahar Őenlięi, Mayıs ayında yapılmaktadır.



BÖLÜM IV

SEKÜLERİZM VE ONUN YAŞAM ALANI OLARAK KAMUSAL ALAN

Bu bölümde sekülerizm ve onun yaşam alanı olarak kamusal alan tartışmaları yer almaktadır. Bunun için önce sekülerizmin sosyolojisine yer verilmekte, daha sonra sekülerizmin bir yaşam biçimine nasıl karşılık geldiği anlatılmaktadır. Son olarak seküler kamusal alanda dindarlığın ne demek olduğu ve seküler kamusal alana tipik bir örnek oluşturan ODTÜ kamusal alanı betimlenmektedir.

4.1. Sekülerizmin Sosyolojisi

Sekülerizm, geleneksel dinin modern dünyada marjinal olarak kaldığını dile getirir. Sekülerleşme tezinin ortak iddiası, toplumlar modernleştikçe, sosyal dünyayı açıklamak ve kontrol etmek için bilim ve teknolojiyi kullandıkça sekülerizm sürecinin ortaya çıktığıdır. Sekülerizm, dinin toplumsal hayatın çeşitli alanları üzerindeki etkisini kaybetmesi anlamına gelir.

Sekülerizm kavramı birbiriyle ilintili üç görüşü barındırır. İlki, dinin kamu kurumlarından *geri çekilmesidir*. Buna göre, dinî inanç ve pratikler toplumsal kurumlardan *geri çekilir* ve din artık bireysel inanç ve tercih boyutuna indirgenmiştir. Hatta sekülerizm kelimesi asıl olarak, kilisenin yasal kontrolünün belli bir bölge üzerinden kaldırılması anlamında kullanılırdı. Sekülerizmin bu birincil anlamı, dinin hukuksal görünürlüğü ifade etmektedir. İkinci olarak, bu anlam genişleyerek dinin kamusal öneminin azalması anlamında kullanıldı. Bu da dinin sivil görünürlüğü ifade etmektedir. Üçüncü olarak, sekülerizm düşüncesi, toplumsal hayatın *büyüsünün bozulması* anlamına gelir. Bu da dinin zihnin merkezinde olmayı ifade eder. Din ortadan kalkmıyor ama pratiklerden ziyade zihne yerleşiyor. Dünyanın büyüünün bozulması, pratik hayatın büyüsel anlamının, bireylerin geleneksel dinî inançlarını kaybetmesiyle birlikte ortadan kaybolmasına işaret eder. Kutsal düşünce ve sembollerin bireylere herhangi bir

bağlılık ve aidiyet ifade etmemeye başladığı zaman toplumun söz konusu büyü bozulur. Dinin toplumsal kurumlardan geri geçilmesi, dinî inançların özel alana itilmesine işaret eder. Dünyanın büyüünün bozulması ise manevi telaşların kaybolması demektir.

Büyüsel bozulma ifadesi Weber'e ait olup dünyanın *kutsallığının bozulması* olarak da adlandırılmıştır. Weber bu ifade ile modern toplumların geleneksel dinî inançlar tarafından sağlanan bir maneviyat kaybı deneyimi yaşadıklarını ortaya koymuştur. Bu maneviyat kaybı da rasyonelleşme sonucu ortaya çıkmıştır. İnsan aklı, yaratıcılığı ve teknoloji, Tanrıyı ve doğaüstü güçleri itibarsız bıraktı. Tanrıdan ve doğaüstü güçlerden bu arınmayla birlikte insan doğayı ilahi bir varlık olarak değil, istek ve ihtiyaçlarına göre özgürce tasarrufta bulunabileceği bir alan olarak görmeye başladı (Weber, 1985: 93).

Bu manada sekülerizm modern dünyanın ihtiyaç duyduğu bir tamamlayıcı ve yönlendirici unsur olarak ortaya çıktı. Zira sekülerizm modern dünya ile birlikte kendisine bir kültür ve zihniyet değişimi yaratarak dine ait olan alanda kendisine yer açma yoluna gitti (Arslan, 1993: 10).

Geri çekilme, toplumun katmanları ve kültürünün dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden kurtulmasıdır. Bu durum, din ve devletin birbirinden ayrılması, eğitim ve refahın dinî öğelerin kontrolünden çıkması, dinin ekonomik davranışı düzenlemekten ve ahlaki konuları kontrol etmekten vazgeçmesi konularında oldukça belirgindir.

4.2. Kamusal Alan Tartışmaları

Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1991) adlı çalışmasında, kamusal alanın tarihsel oluşumunu ve tarihsel süreç içinde dönüşümünü konu alır. Ona göre kamusal alan ortak kentsel mekânların ortaya çıkmasıyla meydana gelmiştir. Kamusal alan genel kanaatler hakkında ortak görüşlerin ortaya çıktığı alandır. Bu alan ortak etkinlik, eylem, söylem ve düşünce alanıdır (Habermas, 1991: 3). Ancak Habermas'ın kamusal alanı burjuva alanı ve homojen olarak görmesi, diğer sosyal yapıları dahil etmemesi eleştirildi. Bu eleştirilerin etkili olanı Nancy Fraser tarafından geliştirildi. Fraser, Habermas'ın aksine, tek bir kamusal alandan söz etmek yerine, kamusal alanlardan söz edilebileceğini, örneğin kadın ve işçi sınıfı şeklinde farklı kamusal alanların da olduğunu ve bu yüzden kamusal alanı tek bir şekilde

kavramsallaştırmanın altında ancak ideolojik nedenlerin bulunabileceğini ileri sürer. Ona göre kamusal alan bütün farklı kültürel temsiliyetlere eşit şekilde ev sahipliği yapması gerektiğini vurgulamaktadır (Fraser, 1992, 126). Fraser, bununla birlikte bütün kamusal alanların aynı düzeyde olmadığını altını çizer. Karar alma gücü olmayan kamusal alanları zayıf, karar alma olanları ise güçlü kamusal alanlar olarak adlandırmaktadır (Fraser, 1992, 134).

Burada konu edeceğimiz bir başka kamusal alan tartışması ise Richard Sennet'e aittir. Sennet, *Kamusal Alanın Çöküşü* (2010) adlı kitabında kamusal alanı, aile ve yakın arkadaşlar dışında kalan yaşamsal alan olarak ifade etmektedir. Bu kamusal alanda çok çeşitli, karmaşık toplumsal gruplar kaçınılmaz olarak bir araya gelmektedir. Böyle bir alana da tipik örnek büyük şehirlerdir (Sennet, 2010: 34).

Habermas, kamusal alanı, halkın kendi düşüncesini, eylemini ve söylemini inşa edebildiği bir alan olarak tanımlarken; Sennett, kamusal alanı bireylerin çeşitli kamusal mekânlarda toplumsal ilişkiler kurma imkanı yakaladıkları bir alan olarak değerlendirir. İki kamusal alan tanımı da bir dereceye kadar aynı işlevi görmekte ancak muhtevalarında farklı etkileşim ritüelleri barındırmaktadırlar. Zira Habermas'ın kamusal alanı homojen olması nedeniyle farklı kültürel kimlikleri barındırmamakta ve bu yüzden çatışma ve gerilimler ortaya çıkmamaktadır. Ancak Sennet'in kamusal alanı ise herhangi bir kültürel ve sosyal yapıya kapalı olmadığı gibi aynı zamanda yabancılara da ev sahipliği yapmaktadır (Sennet, 2010: 33). Yabancılara ve dolayısıyla ötekine ev sahipliği yapan karşılaşma mekânları ve alanları, her türlü sosyal etkileşime açık alanlardır.

Ertit (2014: 29), bir toplulukta sekülerleşmeden söz edilebilmesi için, dinin toplumsal prestij ve topluma etki etme gücünde göreceli olarak bir azalmanın meydana gelmesi şartını ileri sürer. Buradaki "göreceli" ifadesinden kasıt "eskiye nazaran" demektir. Değişim sosyolojisinin tartıştığı üzere, toplumsal düzeyde herhangi bir değer, norm ve inanç sisteminde değişimin meydana gelebilmesi için bazı unsurlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu unsurlardan bir tanesi, farklı sosyal yapıların etkileşime açık belirli bir alanda bir arada bulunmasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki sekülerizm sürecine en uygun alan, Sennet'in kavramsallaştırdığı kamusal alandır.

4.3. Kamusal Alanda Bir Yaşam Biçimi Olarak Sekülerizm

Batılılaşma, Türkiye tarihindeki en önemli dönüşümlerden biri olarak kabul edilmektedir. Gündelik hayatta Müslümanların seküler kamusal alan deneyimi üzerine oldukça verimli çalışmalarda bulunan Nilüfer Göle'ye göre, 1920'ler Türkiye'sinde Batı modernliğine bağlı kalınarak inşa edilen kamusal alan, modernleşme projesi ile özdeşleşerek ülkenin Batılılaşması sürecinde merkezî bir rol oynamıştır (Göle, 2000: 71). Yine yazara göre, toplumun ve devletin bu dönemde şekillenen yeni yapısı ve bu iki yapının birbiriyle ilişkisi, Fransızca kökenli "laicite" sözcüğüyle tanımlanabilir. "Laicite", dinî davranış ve pratiklerin terk edildiği dünyevi bir düzene tekabül eder (Göle, 2000: 72).

Göle'ye göre, İngilizceden Türkçeye yapılan bazı çevirilerde sekülerizm yerine kullanılan laiklik kavramı, "Türk sekülerizmi" anlamına gelmektedir. Buna Kemalist sekülerizm de denebilir (Göle, 2014a: 12). Ernest Gellner (1981: 68), Kemalist sekülerizmi didaktik sekülerizm olarak adlandırır. Gellner'e göre, Kemalist sekülerizm modern bir yaşama biçimi olarak topluma sunulur. Dolayısıyla, eğitimin, siyasetin, gündelik yaşam pratiklerinin ve toplumsal mekânların sekülerleştirilmesi Kemalist proje için oldukça önem arzeder. Cumhuriyet sonrası oluşan yeni modern kamusal alan artık bir işleve sahiptir ve sekülerizmin Türkiye'deki otoriter ve dışlayıcı doğası nedeniyle bu alana uyum sağlamayanlar dışarda bırakılır. Bunlar Batılılaşmaya direnen dindar Müslüman gruplardır (Göle, 2000: 24).

Sekülerizm de din gibi bir dizi norm ve değer içerir. Bu yüzden sadece devlet idaresi şekline değil aynı zamanda gündelik hayatta bireyin davranışlarını da idare etmeye taliptir. Sekülerist normlar, Batılı rasyonel düşünme tarzı ve yaşam pratiklerine karşılık gelir. Müslüman bir ülkede "seküler bir habitus"un yaratılması, geleneksel ve dinsel kültürde bir dizi değişimin ve yeni hayat biçimlerinin yaşanması anlamına gelir. Bu tür yaşam biçimleri, bedeninin gündelik sunumunda, zamansal ve mekânsal düzenlemelerde din ya da geleneğin değil Batı değerlerinin referans alınması demektir. Bunun sonucunda, kamusal alanda erkekler ve kadınların birlikte sosyalleşmesi, flört, evlilik öncesi cinsel ilişki ve alkol tüketimi şeklinde de bir dizi yaşam pratikleri ortaya çıkar (Göle, 2014a: 19).

"Seküler benlik, giyinme (ve soyunma) şekillerinden, erkeklerle sohbet edip sosyalleşmeye ve kamusal alanda hareket etmeye varıncaya kadar, öğrenilmesi, prova edilmesi ve icra edilmesi

gereken bir dizi bedensel pratiğe tekabül eder. Seküler'in alışkanlıkları "doğal yolla" ve örtük olarak taşınmaz; tam tersine, asimilasyonu ve Batı kültürünü "özümsemeyi" gerektiren bir modernlik projesi ve benlik siyasetinin parçası haline gelir." (Göle, 2014a: 20).

4.4. Seküler Kamusal Alanda Dindar Olmak

Seküler modernliğin ilkeleri ile dindar bireylerin dinsel talepleri arasındaki kendine has karşılaşmaları gündelik hayat pratikleri düzeyinde gerçekleşir (Göle, 2014a: 27). Dolayısıyla İslam ile sekülerizm gündelik hayatta yakın karşılaşmalar ve çarpışmalar içindedir. Zira İslam da sekülerizm gibi, kendi normlarının gözetilmesinden "cinselliğin gerek zihinsel gerek de bedensel olarak denetlenmesine kadar uzanan disiplin sağlayıcı pratikler yoluyla benliği biçimlendirme ve kişinin kendini sınırlaması için alternatif bir repertuar sunmaktadır. (Göle, 2014a: 22).

Dinsel ile seküler alan arasında bir mücadele vardır ve bu mücadele, devletin oluşumu, kamusal alanın idaresi ve benlik tanımı üzerinedir (Göle, 2014a: 15). Dinsel ve seküler ayrılığı bu üç alan nedeniyle devamlı rekabet halindedir. Böylece Müslümanlar kamusal alanda bir yandan İslami normlar diğer yandan da seküler normlar tarafından bir gözetim altında tutulurlar. "Dinin kamusal hayattaki varlığı devlet tarafından farklı seviyelerde denetlenir: O ülkedeki sekülerizm siyasetine bağlı olarak, aktif ve saldırgan bir sekülerizm anlayışı da söz konusu olabilir, daha çoğulcu bir sekülerizm anlayışı da." (Göle, 2014a: 23). Sekülerizmin saldırgan ya da çoğulcu olmasına göre farklı düzeylerde yaşanan dinî pratikler ve tipolojiler ortaya çıkar: Uyumlu, direnen veya melez davranış pratikleri ya da tipolojileri. Bu davranış pratikleri ve tipolojiler, araştırmanın bulgular kısmında genişçe ayrıntılandırılmaktadır.

"Dindar Müslümanlar kendi inançları ile seküler kamusal hayatları arasındaki bağdaşmazlıklarla her gün uğraşmak zorunda kalırlar." (Göle, 2014a: 64). Gündelik hayatta Müslümanlar için abdest ve namaz ritüellerini yerine getirmek amacıyla belli pratiklere ayrılmış bir zaman ve mekân ihtiyacı gündeme gelir. Her seküler kamusal ortam organizasyonu bu zaman ve mekâna göre kurgulanmış olmayabilir. Dolayısıyla dindar özne ile seküler özneler arasında zaman zaman gerginlikler ortaya çıkabilmekte ve dindar öznenin ısrarla yerine getirmek istediği dinî ritüeli nedeniyle dinî kimliği ve başörtüsü, seccade gibi dinî sembolleri göze batar hale gelmektedir. Bu da taraflar arasında bir gerilim meydana

getirmektedir. Bu tür durum ve mekânlarda dindar birey çeşitli taktikler aracılığı ile sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Seküler kamusal alanda bedenlerin İslami normlara uygun olarak sunulması, dindar bireyler arasında oluşan bir ortak düşünüş tarsi, davranış pratikleri ve seküler pratiklere tepki, muhayyel bir cemaat meydana getirir. Bu hayali cemaat, birbirini tanımayan ancak ortak bir dil, din ve toplumsal belleğe sahip olan, geniş ve derin bir bağlılığın hayalini kuran bireyler arasında toplumsal bağlar meydana getirir (Anderson: 2015). Müslümanlar dinî bir habitus içinde şekillenen ve güçlenen muhayyel bir cemaat olarak ortaya çıkar (Göle, 2000: 32). Zira korunma refleksinin yarattığı bir motivasyon sosyolojisi bağlamında, aşkın bir kimliğe atıfta bulunan muhayyel veya somut cemaat algısının sağlayacağı motivasyon azımsanacak gibi değildir (Aktay, 2011: 136,137). Böylece dindar bireyler seküler kamusal alanda kendilerine yeni kamusal alanlar açarlar. Bu da seküler hayat pratiklerinin helal versiyonlarının üretildiği ve sunulduğu alternatif sosyalleşme alanları meydana getirir.

Seküler kamusal alan, Göle'ye göre, dindar bireye İslami kimliğin kolektif tanımlarının baskısından kurtularak özneleşebileceği bir fırsat sunmaktadır. Zira yazarın iddiasına göre, Müslüman aktörler İslami habituslarda yaratılmakta ve güçlendirilmekte ama onların kendi öznelliklerini ifade etmelerine izin verilmemektedir. Müslüman bireyler ise seküler kamusal alanda kolektif yorumlardan ziyade kendi yorumlarını temel alarak hareket etmektedir. Bu, Müslüman kimliğin "normalleşmesi" olarak da okunabilir. Örneğin aşk öznenin oluşumunda belirleyici rol oynayabilir. Alain Touraine'in dediği gibi, "Öz-bilinç özneyi yaratamaz, çünkü öznenin oluşumu ötekiyle olan yakın ilişkilerle bağlantılıdır... aşk ilişkisi sosyal belirleyicilikleri ortadan kaldırır ve bireye mevcut duruma uyma yerine yeni bir durum yaratma ve aktör olma isteği verir... bir özne olarak ötekiyle ilişkileri sayesinde bireyler sosyal sistemin işlevsel unsurları olmaktan kurtulmakta, kendilerinin yaratıcıları ve toplumun üreticileri olmaktadır." (Göle, 2000: 43). Böylece bazı Müslüman bireyler seküler kamusal alan normlarıyla muhatap olma süreciyle birlikte İslam'ı eleştirmeye ve sekülerizm karşıtı tavırlardan vazgeçmeye başlamaktadırlar.

4.5. Seküler Bir Kamusal Alan Olarak ODTÜ

ODTÜ kamusal alanı hem Habermas'ın hem de Sennet'in kamusal alan kavramsallaştırmalarından izler taşımaktadır. Sekülerist, ideolojik, homojenleştirici amaçlar ve hedefler taşıması nedeniyle ODTÜ kamusal alanı bir yönüyle Habermas'ın tanımına girmektedir. Bununla birlikte herkese açık sivil bir karşılaşma ve sosyalleşme alanı olması nedeniyle de bir yönüyle Sennet'in kavramına bir örnek oluşturmaktadır. ODTÜ'yü kurumsal ve kültürel olarak temsil eden aktörler her ne kadar ideolojik bir kamusal alan oluşturmaya çalışsalar da dindar öğrencilerin varlığı ODTÜ'de sivil iç kamusal alanlar meydana gelmesini sağlamıştır.

Lefebvre'ye göre, mekân kavramı boş bir yere değil, dışlama ve içermenin, kabul edilebilir olan ile yasak olanın sınırlarının belirlendiği, toplumsal ilişkilerin üretildiği bir yere atıfta bulunur (Lefebvre, 1991). Dolayısıyla, seküler ile dinsel arasındaki etkileşimler analiz edilirken, mekân kavramı öne çıkarılmalıdır. “Bir mekân her zaman, ister dinsel ister seküler olsun, belirli normlarla düzenlenir.

Bu normlar devletin yasalarınca dayatıldığı kadar, bu mekânlarda yaşayıp onlardan istifade eden kişilerce de benimsenen ortak değerlerdir” (Göle, 2014a: 24).

Bir üniversite kampüsü tipik bir kamusal alandır. Her kamusal alan gibi üniversite kampüsleri de kendince geçerli birtakım hareket ve davranış kodları barındırır. Her yeni gelen öğrenciden bu normlara uyması istenir. Uymayanlara ya okul yönetimi ya da kampüsün hakim kültürünün temsilcileri tarafından çeşitli yaptırımlar uygulanır.

Üniversitelerin resmî müfredatı yanında bir de gizli müfredatları bulunur (hidden curriculum). ODTÜ'nün kuruluşundan bu yana tarihsel gelişimine bakıldığında bu gizli müfredat iyice belirginlik kazanmaktadır. ODTÜ'nün sekülerlik, özgürlük, çağdaşlık ve ilerleme şeklinde hedefleri vardır. Kampüs hayatı ve normları, kadın erkek ilişkileri ve aralarındaki cinsel özgürlük, alkol tüketimindeki serbestlik her yeni gelen öğrenciye sunulmakta ve öğrencinin zamanla bu seküler davranış normlarına ayak uydurması beklenmektedir.

Göle'ye göre, bugünün Batı-merkezli kamusal alanının en önemli özelliklerinden biri gençlerin evlilik öncesi ilişkileridir. Üniversite kampüslerini flörtsüz düşünmek pek mümkün değildir (Göle, 2000: 183).

ODTÜ'nün eğitim ve öğretim dışındaki gizli seküler müfredatının amacı, öğrencilere bir ODTÜlü kimliği kazandırmaktır. Bu kimlik seküler normları benimsemiş, kamusal ve özel hayatını bu normlara göre düzenlemiş bireydir. Bu bireyden ileride ülkeyi de ODTÜ normlarına göre değiştirmesi ve düzenlemesi beklenir. ODTÜ'nün tartışmalı reklam filmi de bu bağlamda okunmalıdır. ODTÜ 2011 tarihinde TV kanallarında yayınlanmak üzere 49 saniyelik bir reklam filmi hazırlamıştı. Bir devlet üniversitesi reklam verebilir mi şeklinde tartışmalar yaşanmasına neden olan reklamın manifestosu, "Bizler Dünyayı Değiştirebiliriz" şeklinde idi. Dünyayı değiştirmek, sadece bilim ve teknoloji alanında geliştirmek demek değildi. Aynı zamanda dünyayı ODTÜ'nün sahip olduğu seküler normlar ekseninde de değiştirmektir. Bunu başarabilecek olan öğrenciler önce ODTÜ norm ve değerlerine uygun olarak değişecek, sonra da dünyayı değiştirecekti. ODTÜ tanıtım reklam ve filmlerinin hiçbirinde başörtülü öğrenci ve dinsel mekânlara rastlanmaması, ODTÜ'nün seküler bir dünya hayaline bir başka kanıt olarak gösterilebilir. Tanıtım filmlerinde neredeyse okulun bütün eğitim ve sosyalleşme mekân ve alanları ve buralarda yer alan öğrenciler gösterilmesine rağmen, hiçbir başörtülü öğrenci karesine yer verilmemektedir. Bu da ODTÜ'nün dindar birey ve dinsel mekânlara olan bakış açısını gözler önüne sermektedir.

ODTÜ kamusal alanında ortak yaşam alanları, derslikler ve caminin kampüs merkezine uzaklığı göz önüne alındığında İslam'ın dikkate alınmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira ODTÜ dindar öğrencilerin özgürce var olabileceği bir ortam olarak değil, geldiklerinde zaman içerisinde ODTÜ değer ve normlarına ayak uydurarak değişecekleri bir alan olarak varsayılmıştır. Ancak davetsiz misafir olarak tanımlanabilecek dindar öğrenciler ODTÜ'ye kayıt yaptırmaya başladıklarında ve zamanla kimliklerini aynen korudukları gözlemlenmeye başladığında, ODTÜ'nün seküler özgürlükçü kamusal alanının keskin sınırları ve ötekiyi dışlayıcı özelliği ortaya çıkmaya başlamaktadır. Böylece dindar öğrenciler istenmeyenler olarak azınlık durumunda kalmaktadır. Ancak bu azınlık nicel olarak değil, nitelik olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle, sistem tarafından meşrulaştırılmamış, istisna kabul edilen kişileri içermektedir (Göle, 2000: 134).

BÖLÜM V

BULGULAR VE TARTIŞMA

Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanı birlikte hızlanan Batılılaşma ve modernleşme hareketleri toplumdaki mevcut değerler sistemini sarsmış ve yerinden etmiştir. Yerinden edilen bu değerler sistemi yerine Cumhuriyet seçkinleri tarafından yeni bir merkezî değerler sistemi ikame edilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da bu değerler sistemini benimseyen toplum kesimleri toplumun Merkezî, benimsemeyenler ise Çevrenin unsurları haline gelmiştir (Gülener, 2007: 37). Meydana gelen bu Merkezî ve Çevresel değerler, modernizm ve geleneğin karşı karşıya geldiği alanlar olmuştur. Giyim kuşam, yaşam tarzı, eğlence kültürü, yeme içme adabı gibi konularda referans noktası Batı olan halk kesimleri Merkezî, referans noktası gelenek olanlar ise Çevreye yerleşmiştir.

Türk siyasi hayatında Merkez-Çevre ilişkilerini tartışan Şerif Mardin’in çıkış noktası Edward Shils’in Merkez ve Çevre kavramsallaştırmasıdır. Merkez ve Çevre kavramsallaştırmasını toplumsal düzeyde ilk defa tartışan kişi Edward Shils’tir. Ona göre her toplumun bir merkezi vardır. Bu merkezî bölge, toplumun içinde bulunduğu ekolojik alanda yaşayanları çok farklı şekillerde etkiler. Toplum üyeliği, ekolojik anlamda sınırlanmış bir toprakta bulunmaktan ve aynı toprak üzerindeki diğer bireyler tarafından etkilenmiş veya yapılmış olan bu Çevreye uyum sağlamaktan çok bu Merkez alan ile olan ilişki ile gerçekleşir (Shils, 1975: 3).

Merkezî bölge, mekânsal olarak konumlandırılmış bir olgu değildir. Hemen hemen her zaman, toplumun yaşadığı sınırlanmış toprağın üzerinde az çok belirli bir konumu vardır. Bir başka deyişle, merkeziyetinin geometri ve coğrafya ile çok az ilgisi bulunmaktadır. Merkez ya da merkez bölge, değerler ve inançlar aleminin olgusudur. Toplumu yöneten semboller, değerler ve inançların merkezidir. Bu nedenle herkesi etkileyebilecek güce sahiptir. Merkez, aynı zamanda bir eylem alanı olgusudur.

Kurumlar ağı içinde bir eylemler, roller ve kişiler yapılanmasıdır. Merkezî olan değerler ve inançlar bu rollerin içinde şekillenir ve ortaya konulur (Shils, 1975: 3).

Shils'e (1975: 3) göre toplum, ekonomi, statü sistemi, devlet, akrabalık sistemi ve özel himayesinde kültürel değerlerin (örn., üniversite sistemi, dini sistem vb.) oluşumunu barındıran kurumlar gibi bazı bağımsız alt sistemlerden oluşur. Bu alt sistemlerin her biri kendi içinde, çeşitli derecelerde onaylamalar, bir otorite, aktörler, sosyal ilişkiler, sözleşmeler, kimlikler ve sembolik değer taşıyan bölgesel konum ile birbirine bağlı organizasyon ağları barındırırlar. Bu organizasyonların her birinin tek veya bir grup bireylerden oluşan gevşekçe veya sıkıca organize olmuş bir otoritesi, bir seçkin kesimi bulunur. Bu seçkinlerin her biri, organizasyonu idame etme, üyelerinin davranışlarını kontrol etme ve hedefleri yerine getirme niyeti ile hareket ederler.

Shils, herhangi bir merkezî değer sistemindeki en esas unsurun, kurulu otoriteye karşı var olan onaylayıcı tavır olduğunu düşünür. Hatta iddiasını daha da ileri götürür ve bir toplum ne kadar liberal olursa olsun her toplumda, otorite takdirinin minimum derecesini ifade eden, bir bakıma bir "taban" bulunduğunu söyler. Ona göre, bugüne kadar var olmuş en özgürlükçü ve eşitlikçi toplumlar dahi en azından minimum otorite takdirine sahiptirler. Otorite takdirden istifade eder, çünkü takdir bir kutsallık duygusu uyandırır. Kutsallık doğası gereği otoriterdir. Bu sebeple kutsallığa sahip olan kişiler, makamlar veya semboller her ne kadar dolaylı ve uzaktan olsalar da bir ölçüde otoriterlik sahibidirler.

Bir toplumda Merkezî otorite ve değer sistemine bağlılık, sadakat ve teslimiyet toplumun her tarafında aynı derecelerde görülmemektedir. Otoriteyi barındıran toplum merkezinden otoritenin kontrol ettiği iç ve Çevre bölgelere doğru gittikçe merkezî değer sistemine olan bağlılık ve onay azalır. Merkezî değer sistemini benimsemeyen birey ya da gruplarda otoriter değerlere yabancılaşma ve marjinallik durumu ortaya çıkmaktadır. Bu artış Merkezden uzaklaşma ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla uzaklaşan toplum kesimleri tam anlamıyla kendi toplumlarının üyeleri olmaktan çok uzak olmuşlardır ve çok nadiren vatandaş olmuşlardır.

Bazı toplumsal gruplarda, Merkezden uzaklıkları ve aynı zamanda Merkezi fazlaca umursamaları dolayısı ile daha kuvvetli bir "dışarıda" olma duygusu ve toplumun merkezini çevreleyen hayati bölgeden dışlanmanın acısı gözlenmektedir. Bu da söz konusu grupları

Merkeze doğru hareket etmenin yollarını araştırmaya itmekte ve bu arayışlar bazen Merkezî değer sistemini taklit ile bazen de benimseme yolu ile sonuçlanmaktadır.

Shils'e göre, bütünleşmiş bir ekonomik sistemin varlığı, kentleşmenin ve eğitim imkânlarının toplumun geniş kesimlerine yayılması, toplumun farklı kesimlerinin birbirleriyle daha fazla temas ve etkileşime geçmesi, Merkezî değer sisteminin evre tarafından daha fazla benimsenmesini sağlayacaktır (Gülener, 2007: 38). Ertit (2014: 75)'e göre bir toplumda yukarıda da kısmen sayılan kapitalizm, kentleşme ve bilimsel gelişmeler sekülerleşmeyi hızlandıracaktır. Sekülerleşme, bir toplumda Merkezî değer sisteminin evre tarafından benimsenmeye başlanması ve dolayısıyla toplumda Merkez ve evre arasındaki kültürel kopukluğun zaman içinde ortadan kalkmaya başlamasıdır.

Shils'in Merkez ve evre kavramları şerif Mardin tarafından Türk toplum yapısına uyarlanmıştır. Mardin (2003a: 37–77), Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine gelinen süreçte Merkez ve evre kavramlarının Türk toplum yapısında yöneten ve yönetilen kesimlere karşılık geldiğini savunmuştur. Merkez, Osmanlı Devleti'nde merkezî bürokrasiye karşılık geldiği kadar, devletin işlemesini mümkün kılan özü de ifade etmektedir. evre ise, Merkezin dışında kalan toplumsal alanı, kurumları, coğrafi ve kültürel alanı temsil etmektedir.

Modernleşme, Osmanlı toplum yapısından başlayarak Merkez ile evre arasında kültürel bir farklılaşma ve kopukluğun oluşmasına neden olmuştur. Tarihsel süreç içinde bu durum hızlanarak devam etmiştir. Mardin (2003b: 132)'e göre yönetenleri temsil eden Merkez ve yönetilenleri temsil eden evre arasındaki bölünme tarihsel süreç içinde daha açık kültürel bir biçim almıştır: "Bir yanda cill, Paris yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar bulunmaktadır. Aradaki ayrılık ve farklılık, Fransız kültürü ile İslam kültürü arasındaki ayrılıktır."

Merkezin modernleştirme ve laikleştirme siyaseti sonucunda din kurumu evre ile giderek özdeşleşmiştir (Mardin, 2003a: 44). evredekiler, bütün resmî eğitim kurumlarından değil sadece dinsel eğitim kurumlarından yararlanabilmektedir. Mardin, "Bundan ötürü, çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşı-kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir." der. Diğer taraftan evre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olduğunun iyice farkındadır. Bu farkında oluşun sonucu olarak evre, seçkinler kültürünün üsluplarını, yaşam tarzlarını,

beğenilerini acemice taklit etmeye başlar. Bu taklit sadece Çevresel alanlar olan kırsalda görülmez. Kentin bizzat içinde de görülür. Dolayısıyla bu da Shils'in Merkez ve Çevre ayrımının sadece coğrafi olarak değil daha çok değer sistemi temelinde farklılaştığı iddiasını desteklemektedir. Kırdan kente göç eden gruplar her ne kadar coğrafi olarak Merkezde yer alıyor gibi görünseler de yaşam tarzı, değer sistemi ve kültürel sermaye bakımından Çevrenin bir bölümü olarak görülebilirler (Mardin, 2003a: 44).

Merkez ile Çevreyi birbirinden ayıran en önemli nokta, birbirlerinden farklı ve hatta karşıt değer sistemlerine sahip olmalarıdır. "Türk siyaseti açısından Merkez, otoriter, merkezîyetçi, Batıcı, laikçi ve seküler, bütüncül, Kemalist ve inşacı bir değerler sistemini temsil ederken; Çevre, Merkezin bu özelliklerinin tam aksine, liberal, âdem-i merkezîyetçi, uzlaşmacı, din ve inanç özgürlüklerine daha değer veren ve gelenekçi bir yapıya sahip olmuştur." (Gülener, 2007: 62).

Edward Shils tarafından ortaya konmuş olan Merkez ve Çevre kavramları, her toplumda var olduğu varsayılan Merkez ve Çevre tarafından kontrol edilen Çevresel bir alanın varlığına dayanmaktadır. "Bunlar coğrafi bir sınırı ifade eden kavramlar olarak değerlendirilmenin ötesinde, değerler ve inançlar dünyasına ilişkindirler." (Gülener, 2007: 62). Merkez ve Çevrenin kültürel kopukluğu sadece makro düzeyde geniş toplum kesimleri arasında görülmez. Merkez ve Çevre farklılaşması ve diyalektiği aynı zamanda mikro düzeyde belirli kurumlar, sınırlı ortam ve mekânlar düzeyinde ve içerisinde de gözlenebilmektedir.

Shils ve Mardin tarafından tartışılmayan ancak Merkez ve Çevre arasında kalan bir alan bulunmaktadır. Bu alan iki temel bölge arasında bir geçiş alanıdır. Merkez ve Çevrenin kültürünü ve değer sistemini aynı anda ve kısmi olarak barındırır. İki ana bölgede kendisine yer bulamayan gruplar Yarı-Çevre denilen bu kültürel alanda var olma yoluna giderler (Mir, 2014: 33). Araştırma konumuz seküler kamusal alanda dindarlığın var olma biçimleri üzerine kurulu olduğundan, seküler kamusal alana dindar bireylerin Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre bakımından nasıl yerleştikleri derinlemesine mülakatlarla ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Zira Seküler kamusal bir alanda seküler ve İslami kimlikler karşı karşıya gelmektedir.

Seküler ve İslami kimliklerin çatışmasının en iyi örneklerinden bir tanesi seküler normlara dayalı olarak kurgulanan üniversite kampüsleri kültüründe görülmektedir. Üniversite

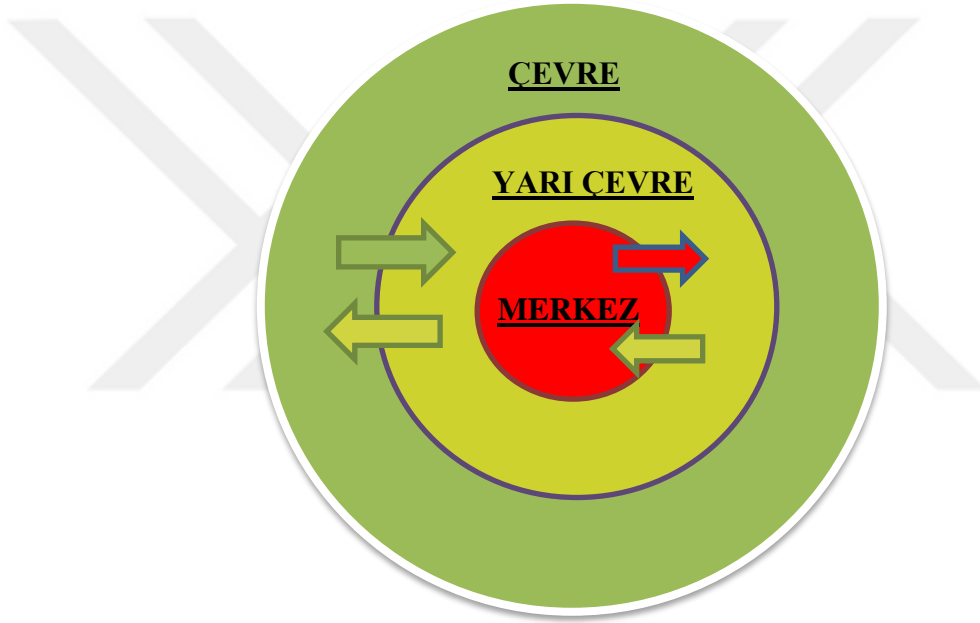
kültürünün sosyal dünyası bir Merkezi, Çevreyi ve Yarı-Çevreyi içermektedir. Gerekli kültürel sermayeye sahip olan kampüs kültürü üyeleri kendilerini Merkezde bulma imkânına kavuşur. Diğerleri Merkez dışında Çevre ya da Yarı-Çevreye denk düşer. Bir kişinin eylemlerine ve bağlamsal faktörlerine bağlı olarak kampüsün kamusal alanına konumlanması Merkezî, Çevresel ya da Yarı-Çevresel olabilir. Kampüs kamusal alanına kültürel yerleşme, bazı bireyler için eylem ve bağlam bazlı değişebilirken bazıları için ise kültürel konumlanma kalıcıdır (Mir, 2014: 33).

Göle'ye göre, “Dindar öznenin kamusal alanda benliğini sunumu, İslam’ın kamusal alanda nasıl sorunsallaştırıldığını incelemeyi gündeme getirir. Bunun başarılması halinde, seküler kamusal alanın zımni, örtük sınırlarının ve değiştirici, dönüştürücü, damgalayıcı, dışlayıcı iktidar yapısının farkına varılmış olur.” (Göle, 2014a: 94).

Yaşam biçimlerinin şekillendiği ve toplumsal farklılıkların temellendiği kamusal alan, sekülerist ve İslami kesimler arasındaki en önemli çatışma eksenini olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle dinî ve seküler çelişkisi, gündelik yaşam biçimlerinde, kadın-erkek ilişkisi anlayışında, bedenlerin sergileniş biçimlerinde, inanç ve dünyevi işlerin nasıl düzenlendiğinde tanımlanmaktadır. Kamusal alanda farklılığını ortaya koymaya başlayan dindar gruplar, Müslüman kimlikleri yeniden kurgulama ve kamusal alanda yeniden bir konumlanma yoluna gitmektedirler. Böylelikle, Türkiye’de modernleşmenin taşıyıcılığını yapan Aydınlanmacı seçkinlerin oluşturduğu ve devlet otoritesi altında gelişen kamusal alanın seküler homojen yapısını ve kurallarını zorlamakta, politik çatışma yaratmaktadır (Göle, 2000: 11).

Araştırmamızda dindar öğrencilerle yapılan derinlemesine mülakatlar sonucunda, dinî görüşleri ve pratikleri farklı seviyelerde seyreden görüşmecilerin bu üç alandan hangisine yerleştikleri ve buralarda var olabilmek için ne tür davranış pratikleri ve taktikler sergiledikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Gündelik yaşam pratikleri konusunda Certeau (2009: 110-116)’nın ilham verici iki tane kavramsallaştırması bulunmaktadır: Bunlar “strateji” ve “taktik” kavramlarıdır. Strateji olarak adlandırılan hakim kültür karşısında kendisini koruma ve var etmek için bireyler çeşitli taktikler izlemektedirler. Avcı’ya (2012: 160) göre, kendi içinde bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde ortaya çıkabilen taktikler, özellikle dindar gençler arasında gündelik hayatta farklı boyutlarda yoğun olarak gözlemlenmektedir.

Aşağıdaki bölümlerde Merkez, Çevre ve Yarı-Çevrenin kültürel özellikleri, birbirleri ile ilişkileri ve buralara yerleşen dindar öznenin var olma biçimleri, tipolojileri ve taktikleri anlatılmıştır.



Şekil 1: Kamusal Alanda Çevre, Yarı-Çevre ve Merkez Alanlar ve Birbirleri İle İlişkileri

5.1. Radikal Seküler Alan Olarak Merkez

Bu bölge seküler kamusal alanın kültürel merkezini oluşturur. Çekirdek (core), mainstream (ana akım), dominant (hakim) alan, seküler habitus ya da gerçek dünya (real world) şeklinde kavramsallaştırılır. Bu alan bazen coğrafi olarak da merkezî konumda yer alır. Ancak önemli olan coğrafi olarak kamusal alanın ortasında yer alması değil, kültürel olarak bütün kamusal alana bir merkezî otorite sağlamasıdır. Kamusal alanın geri kalan kısımlarını kontrol edebiliyor olmasıdır.

Bu alanda yoğun olarak seküler yaşam biçimleri ve var olma pratikleri görülür. Alkol, cinsellik, kadınların giyiminde görülen seküler normlar ve cinsiyetlendirilmemiş mekânlar buna örnektir. Ayrıca İslami görünülük biçimleri ve pratikleri burada oldukça nadirdir. Cinsiyetlendirilmiş davranış ve mekâna neredeyse hiç dikkat edilmez. Merkezde yer alan bireyler ve buranın muhafızları tarafından İslami pratiklerin görünür olmaması için sürekli bir kontrol ve denetim vardır. Bu alana girişte kılık kıyafet ve görünüş kontrolü yapılır. Dindarlar Merkezde tek bir şartla var olabilir: Seküler kamusal alanda buldukları sürece İslami görünüş ve pratikleri göz ardı etmeleri istenir.

Merkez kamusal alan üniversitenin sosyal ve kültürel hayatının merkezidir. Kampüsün kalbinin attığı yerdir. Göle'nin (2014) tanımladığı şekliyle "arzulanan yasak kamusal alandır." Dolayısıyla kampüs kültürü içerisinde sekler ve dinî olmak üzere iki dünya arasında kalan Tarık'ın anlattığı üzere, inançlı da olsa gençlik çağında olan, hayatının en güzel yıllarında olan üniversite öğrencileri stres atmak, spor yapmak, arkadaşlarının davetine icabet etmek, derslerden arta kalan zamanları değerlendirmek, sosyalleşmek... vb. amaçlarla buralarda bulunmak isterler. Tarık sosyal, kültürel ve sportif her aktivitenin gerçekleştirildiği mekân ve alanda her an bir dindar bireyi rahatsız eden davranışlara rastlanabileceğini anlatır:

"Spor salonunda kızlar oldukça rahat giyiniyor ve bazıları erkek arkadaşlarıyla geliyor. Havuz kız erkek ayrı değil, karma şekilde kullanılıyor. Kızların havuz giysileri zaten belli. Kütüphane, yemekhane ve okulun çarşısı da farksız değil aslında. Yurtların kantinleri bile. Yurt kantinleri kız ve erkekler tarafından ortak kullanılıyor. O yüzden buralarda çok samimi kız erkek ilişki ve görüntülerine rastlayabiliyoruz. Ya okulu bırakacaksın ya da okul bitene kadar sabredeceksin. Ben ikincisini tercih ettim."

Tarık seçimini *uyumdan* yana kullanmıştır. Seküler kamusal alanlarda bulunmaktan kaçınmanın zorluğunu göz önünde bulundurarak buralarda okul bitene kadar gerektiğinde var olma yoluna gitmiştir.

Bu uyum tercihi, inanç sahibi ama pratikte dinî değil seküler davranışlar sergileyen öğrencilerin hayatlarında görülür. Birey kendisini Müslüman olarak tanımlar ama inanç ve pratiklerini okul bitene kadar bir kapalı kutu içerisinde saklamayı tercih etmiştir. Seküler alanlarda sadece bulunmaktan ziyade, buralarda bulunup aynı zamanda seküler pratikler

içerisine girme yoluna gidenler de vardır. Bu gibi bireyler dindarlığı sadece zihinsel olarak yaşarlar. Zihinsel dindarlık, üniversite yılları boyunca dindarlığı pratikten uzak yaşamaktır. Bir başka deyişle, kampüs hayatı ile hiçbir ilişkisi kalmayınca dek dindarlık ertelenmiştir. Bu ertelenme gerek ibadetler olan namaz ve oruç gibi ibadetleri yapmama düzeyinde gerek de dinî bir vecibe olarak görülen başörtüsü takmama düzeyinde görülür. Sonuç olarak *görünür sekülerizm (visible secularism)* ama *görünmeyen bir dindarlık (invisible religiosity)* hali ortaya çıkar.

Ara verme ya da erteleme belli bir süre zarfı için yapılmıştır ancak bu süre bittiğinde, yani okuldan mezun olduğunda dindarlık her zaman geri gelmemektedir. Okuldaki etkinliklere ve arkadaş ortamlarına tam katılım gösterebilmek ve dışlanmamak için namaza ve başörtüsü takmaya mezun olana kadar ara veren Seda, mezun olduğunda namazını bazen kılabiliyor olsa da artık başörtüsü takmak içinden gelmemektedir.

“Açıkçası böyle planlamamıştım. Zira ailem ve arkadaş çevrem böyle yapmamı tavsiye etmişti bana. Zira okulda üye olmayı ve etkinliklerine katılmayı çok istediğim bir topluluk vardı. Topluluk üyeleriyle iken namaza gidemezdim. Başörtüsü de takamazdım zira o zaman da aralarına rahatça giremezdim. Önyargılı bakılırdı bana. Okul yılları boyunca böyle yaptım ama şimdi mezun oldum ve okuldaki gibi bir hayata öyle alıştım ve benimsedim ki artık başörtüsü takmak çok güç geliyor.”

Seda'nın anlattığına göre, geçici bir süre ara verdiği dindarlık zamanla zihninde *kaybolmuş* ve bir daha *geri gelmemiştir*.

Seküler alanlarda geçici olarak yer alan ancak ortamın bazı gereklerine uyum göstermeyi reddeden dindar tipler de bulunur. Kerim bunlara örnektir. Kendisi arkadaşlarının içkili mekânlarda kutlanan doğum günü ya da yıl başı partilerine katılmakta ancak eline hiçbir şekilde içki kadehi almadığını, bunun yerine kola ya da meyve suyu gibi başka içeceklerle yöneldiğini açıklıyor. Kerim bu şekilde seküler kamusal alana *tam katılım (full participation)* ile değil gönüllü *yarı zamanlı katılım (part time participation)* ile dahil olma yolunu seçmiştir. Alkollü ortamlarda bulunup alkol almamak, kız erkek samimi ilişki kurulan mekânlarda yer alıp karşı cinsle temas kurmamak yarı zamanlı katılıma birer örnektir.

Dindar kimliğinin bilincinde olarak seküler kültür pratiklerine davet gibi nedenlerle dahil olmak gönüllü yarı zamanlı katılıma girer.

Ancak seküler kültüre zorunlu olarak dahil olunan durumlarda zorunlu yarı zamanlı katılım performansı ortaya çıkmaktadır.

Bu da Yarı-Çevresel alandaki dindar bireylerin davranış pratiklerinde görülmektedir.

Asıl yaşam olanı olarak Çevre/üçüncü bölgeyi tercih etmiş olsa da üniversitenin akademik ve sosyal gereklerinden ötürü dindar öğrencilerin yolu zaman zaman seküler kamusal alana düşer. Okuldaki her öğrenci günün belli vakitlerinde sınıfta, yemekhanede, kütüphanede bulunmak zorunda kalır. Bu mekânlardan birine giderken de bazen kampüste sosyal hayatın en canlı ve renkli olduğu alanlardan geçme mecburiyeti doğar. Bir dindar özne bilinçli bir tercih sonucu buralarda bulunmak istemez. Zira bu gibi alanlarda sergilenen seküler performanslar okuduğu dinî kitaplara, katıldığı dinî sohbetlere ve zihnindeki dünyaya uymamakta, oralarda bireylere çizilen sınırları fazlasıyla aşmaktadır. Peki buralarda bir gereksinim sonucu kısa süreli de olsa bulunmak zorunda kalan dindar bireyler ne gibi davranış tarzları ortaya koymaktadır?

ODTÜ’de elinden geldiğince hiçbir ibadetini kaçırmamaya çalışan, her ortamda başörtülü görünmekten çekinmeyen, dinî takvimin gereklerini akademik takvimin gereklerinin önüne koyan kadın ya da erkek dindar öğrenciler de bulunur. Bunlara *sofu tipler* diyebiliriz. Nurcu, selefi, tarikatçı veya belli bir dinî ekole bağlı olmasa da dindarlığı sofu şekilde yaşayan gençler bu tipleri oluşturur. Nurcu, selefi ya da tarikatçı gençler İslam’ın gerek politik gerek de gündelik düzeyde yorumlanması ve yaşanması bakımından farklılaşıyor olsa da seküler kamusal alanda hemen hemen hepsi benzer bir performans sergiler. Seküler davranışlar olan karşı cins yaklaşması, alkol, açık saçık giyim tarzından oldukça rahatsız olurlar. Onları bu gibi ritüellerin olduğu mekân ve alanlarda görmek neredeyse imkânsızdır. Seküler kamusal alanda adeta kaybolurlar. Peki kampüs hayatı gereği seküler gruplar ile ortak yaşam alanlarını paylaşmak zorunda kaldıklarında ne yapmaktadırlar?

Bu gibi durumlarda iki tip dindar ortaya çıkmaktadır. Birincisi, nasıl karşı koyacağını, nasıl geçiştireceğini çok iyi bilen *sofu dindarlar*. Sofu dindar, dinî görevlerini eksiksiz yerine getiren, gündelik yaşam pratiklerini ve diğer bireylerle ilişkisini tamamen dinî kurallara göre

düzenleyen kişiye denir. İkincisi, seküler birey ya da davranışla ilk karşılaşmasında bocalayan, ne yapacağını bilmeyen, hazırlıksız yakalanan, dolayısıyla dinî ortamlar dışında rahatlıkla sosyalleşemeyen *acemi dindarlardır* (Mir, 2014: 85). Belli bir cemaat, zihinsel dünya ve düşünüş tarzına sahip olan nurcu ya da selefi gibi dindar bireyler seküler alanlarda bilinçli, bilgili, rahat, sakin ve bir nevi provalı gibi hareket ederler. Karşı cinsle karşılaşma, alkollü ortam ya da karşı cinslerin samimi ve yakın temas içeren davranışları konularında çekinmeden, heyecana kapılmadan kendinden emin adımlar atarlar.

Ailecek bir nur cemaatine mensup olan Mehmet, ODTÜ gibi dine aykırı eylemlerin bol olduğu bir ortamın kendilerini zorlamadığını söylemektedir. Aksine bu durum onlar için bir nimet ve bir imkândır: Dini daha çok ve samimi yaşama fırsatı.

“Ben ne olursa olsun karşı cinsle el tokalaşmam. Bana el uzatan kız olursa eli havada kalır. Alkol alınan ya da kız erkek yakın ilişkilerin olduğu ortama girmem. Öyle bir şey olduğunda orada isem terkederim.”

Acemi dindar tip ise seküler kişi, davranış ya da ortam ile ilişki kurduğunda doğru dinî tepki ve davranış kalıplarını geliştiremez. Geliştirse bile bu gecikmeli olur. Normalde yaşamında dinî hassasiyetlere en üst düzeyde dikkat etmeye çalışan dindar bir başörtülü öğrenci olan Kübra, erkeklerle el sıkışmayı doğru bulmamasına rağmen, bu gibi durumlar başına geldiğinde anında doğru davranış tarzı ortaya koyamadığından yakınmaktadır:

“Bir erkek el uzatınca elim istemeden refleks olarak uzatılan ele doğru gidiyor. Oysa bunu bilinçli olarak yapmıyorum. Ancak bir süre sonra kendimi toparlıyorum, kendime geliyorum. Durumun farkına varıyorum. İkinci bir el uzatılırsa tutmuyorum.”

Dindar bireylerin seküler alanın merkezinde yaşadıkları bir başka gerilim noktası ise temsiliyet sorunudur. Bireysel temsiliyetlere göz yumulsa bile grupça temsiliyet girişimlerine izin verilmez. Burada merkezî otorite tarafından bir *mahalle baskısına* ya da *sembolik şiddete* maruz kalırlar. Söz konusu alanın kendilerine ait olmadığı daima hatırlarında tutulur.

“Sol gruplar okulda dinî bir program yapmamıza, sevdiğimiz bir İslami yazarı çağırıp konferans yapmamıza, yardıma muhtaç ülkeler için para toplamak amacıyla kermes yapmamıza müsaade etmiyorlar. Mescidler dışında bir yerde program yapamıyoruz. Böyle bir

şey oldu mu anında gelip müdahale ediyorlar. Sonra da 'benim büyükannem de başörtülü, kimsenin inancına, namazına, orucuna karışmıyoruz. Ama okulda gerici eylemlere müsaade etmeyiz.' diyorlar." (Enes, görüşmeci)

Görülmektedir ki, Çevresel alandan bireyler, o alanda var oldukları gibi aynen Merkezî alanda da görünmeye başladıklarında, bu alanın üreticileri/sürdürücüleri/koruyucuları tarafından tepkiyle karşılanırlar. İkna veya zor yolu ile bu alandan çıkarılmaya çalışılırlar. Örneğin, başörtüsü yasak olduğu zamanlarda kamusal mekânlara, askeri kışla, eğitim kurumları ve üniversitelere başörtüsü ile girmeye çalışanlar bu alanın sahipleri tarafından reddedilip içeriye alınmadılar. Alanın dışında/kapısında bekletildiler. İçeriye alınmaları için, bu alana özgü bedensel simge ve pratikler geliştirmeleri istendi. Enes'in vurguladığı gibi, ODTÜ kamusal alanında da dindar birey dinî kimliği ile sadece mescid gibi belirli üçüncü alanlarda var olabilir. Dinî kimliğini hiç gözden geçirmeden, revize etmeden, birinci alana uygun hale getirilmeden birinci alana çıkmaya/görünmeye kalkıştığında, bu alanın sahipleri ve denetleyicileri olduğunu iddia eden belli sol gruplar tarafından müdahale ile karşılanırlar. Sol gruplar, otantik dindar bireye var olmak için sadece üçüncü alanları tanımlamışlardır. "Benim büyükannem de başörtülü." sözünün altında yatan örtük anlam aslında bunu ifade etmektedir. "Büyükannenin başörtüsü kabul edilebilirdir, çünkü o "doğal" olandır. Başörtüsü ise öyle masum görülmez, çünkü dindar ya da evin içinde yaşayan kadınların arasındaki bir hareket değildir. Sekülaristler bunu bir simge olarak yorumlamakta haksız değiller. Her ne kadar söylemsel olarak ifade edilmemiş olsa da, örtüdeki sözlü olmayan, bedende cisimleşmiş iletişimde bir malumat aktarılmaktadır; bu da bildik geleneksel ve seküler yollarla ortaya konan kişisel özgürleşme ve kamusal hale gelme tarzlarına uymaz." (Göle, 2000: 106).

Dindar bireyler Merkezde sürekli rahatsız ve huzursuzdur. Çevresel alanda var oldukları gibi rahat, huzurlu ve mutlu değildirler. Her an bir gerilim halindedirler. Seküler bireylere karşı her an tetikte yaşamak zorundadırlar.

"Dinle bağları olmayan insanların arasına girdiğimde oldukça geriliyorum. Bir an önce kaçmak istiyorum. Ama bazen onlarla ders çalışmak zorundasınız. Yani bazen bir şekilde onlarla muhatap oluyorsunuz. Bir tanıdık kız mesela karşılaşıncı el uzatıyor. Tutsan bir dert tutmasan ayrı bir dert. Ya da okulda sana herhangi bir konuda soru soran kız o an mini etekli

ya da dekolteli şekilde giyinmiş olabiliyor. Onun olduğu tarafa bakmamalıyım. Ama bu nasıl mümkün olacak?” (Serdar, görüşmeci)

Seküler kamusal alanın Merkezinde yer alan dindar öğrenciler taşıdıkları semboller nedeniyle *damgalı* olarak görürler. Başörtüsü, tesettür, İslami sakal, dinî kitap... vb. damgalanmalarına neden olur. Dolayısıyla bu şekilde damgalı bireylere birtakım davranış kalıpları atfedilir. Gerici, cahil, kendi kararlarını alamayan, beyni yıkanmış... vb. Merkezde yer alan dindar Müslümanlar buna maruz kalmak ya da bununla başetmek zorunda kalır. Sosyal dışlanma damgalanmanın en önemli sonucudur. Esra bu durumu şu şekilde anlatmaktadır:

“Erkeklerle ya da dinî bağları zayıf kızlarla birlikte ders çalışmak benim için sorun değil. Ben herkesle arkadaşlık yapabilirim. Bana saygı duysunlar yeter. Ama bunu çoğu zaman göremiyorum. Bazı arkadaşlık ortamlarına ne kadar istediysen de giremedim. Bana karşı hep bir önyargı, bir rahatsızlık hissettim. Hem başörtülü insanlara karşı bir önyargıları var hem de bir başörtülünün yanında istedikleri gibi davranamayacaklarını, istedikleri gibi konuşamayacaklarını düşünüyorlar. Oysa ben de onlar gibi bir insanım.”

Bazen de damgasının farkında olan birey, sosyal dışlanmaya gerek kalmadan kendi kendisini belli ortamlardan sosyal olarak soyutlar. Örneğin, Selma alkol içilen, kız erkek el kol şakalarının yapıldığı, dine aykırı muhabbetlerin döndüğü sosyal ortamlarda bulunmaktan kaçındığını, kendisinin olduğu alanda böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde ise hemen bir fırsatını bulup oradan uzaklaştığını söylemektedir.

5.2. Melez Bir Kamusal Alan Olarak Yarı-Çevresel Alan

Yarı-Çevresel alan, Merkez ile Çevre arasında kalan, kültürel ve sosyal performanslar açısından ikisine de eşit uzaklık ve yakınlıkta olan, iki bölgeden de davranış izleri barındıran, ancak tam olarak ne Merkez ne de Çevre şeklinde net olarak tanımlanamayacak alandır. Yarı-Çevrenin de Merkez gibi kendine özgü karakter tipleri ve davranış pratikleri bulunur. Merkez ya da Çevrede kendine yer bulamayan, oralarda tutunamamış ya da kovulmuş, ya da iki alandan da vazgeçemeyen, iki alana da hayranlık duyan bireyler yaşam alanı olarak buraları tercih ederler.

Bir dindar genç için Yarı-Çevre, iki dünya (dünya ve ahiret) arasında kalıp ikisinden de vazgeçemeyen, ikisini de bir arada götürmeye çalışan, tabiri caizse ne yardan ne de serden vazgeçebildiği alandır.

Bir kamusal alanda Yarı-Çevre, bir mekândan daha çok davranış örüntülerine denk gelir. Bir başka deyişle, kamusal alanda Yarı-Çevresel alanlardan ziyade Yarı-Çevresel yaşam tarzları, var olma biçimleri ve tipolojileri bulunur. Seküler kültüre kısmi katılım Yarı-Çevresel pratiklere örnek teşkil eder. Seküler kültüre kısmi ya da Yarı-Çevresel katılım (Mir, 2014: 55) iki ana nedenden ötürü gerçekleşmektedir. Birincisi kampüs gibi bir ortamda çeşitli nedenlerden dolayı genç bireyler için sosyalleşme ihtiyacı hatta zorunluluğu ortaya çıkar. Zira akademik takvimin gerekleriyle tek başına başatmak her zaman mümkün değildir. Bu nedenle çevresinde kendi dünyasından bireyler bulunmadığı zamanlarda seküler kültürün aktörleriyle dinî kimliğinin bilincinde olarak, bazen gizleyerek bazen de fark ettirerek yarı zamanlı katılım performansları ortaya koymaktadır. Bir davranışın *kısmi/çevresel/yarı zamanlı katılım* olabilmesi için bireyin dindar kimliğinin bilgisi ve bilincinde olması şarttır. Ancak radikal seküler kültürün merkezine yerleşen dindar bireylerde ise dinî kimlik aşınması, kaybolması meydana gelmiştir.

Yarı zamanlı katılım performansları ortaya koymamanın bir başka nedeni, seküler alan olan Merkez ile dinî habitus olan Çevrenin ritüellerine tam katılım sağlayamamaktır. Bu gibi bireyler, hakim seküler kültür ile dinî habitusun gereklerinin ikisini de benliklerinde barındırırlar. Dolayısıyla bölünmüş bir dünya, zihin ve benlik ile seküler kamusal alanda var olurlar. Ortam ve zamana göre bazen dinî bazen de seküler davranışlarda bulunurlar. Böylece dindar melez (hybrid) tipler ortaya çıkar. Yarı-Çevrenin en önemli ayırt edici özelliklerinden birisi *melez inanç ve tiplerin yaşam alanı* olmasıdır (Tuğal, 2006: 258-265).

Melez tip ve pratiklerin oluşmasının nedeni yaşanan sosyal gerilimlerdir. *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* adlı çalışmanın temel iddiası, dinin gündelik hayatta birtakım sosyal gerilimler ekseninde yaşandığıdır. Bu gerilim alanları şu şekildedir: Kutsal ve dünyevi arasındaki gerilim, kamusal ve özel alan arasındaki gerilim, kutsal metin ve gündelik hayat arasındaki gerilim, dinsel bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki gerilim, geleneksel ve modernlik arasındaki gerilim (2012: 75). Sayılan gerilim

eksenlerinin dinî düşünce ve eyleme yansıdığı alanlar araştırmanın temel konusunu teşkil eder. Bu gerilim alanlarına akademik takvim ve dinî takvim arasındaki gerilim de eklenebilir. Zira bir yanda okulun sınav, sunum, ödev, proje, tez gibi gereklilikleri, diğer yanda ise günde beş vakit namaz kılmak, yılda bir ay boyunca oruç tutmak, sürekli başörtüsü takmak şeklinde dinî takvimin de gereklilikleri bulunur.

Bunlar gündelik hayat içinde bazen karşı karşıya gelir ve zaman olarak çakışır. Bazı öğrenciler iki takvimden birini seçmekte, ötekini boşvermekte ya da bir süreliğine birisinin gereklerini ertelemektedir.

“Namaz vakti sınava denk gelirse sınavdan çıkmıyorum. Namazın kazası var ama sınavın yok. Okulu uzatmayı göze alamam.” (Duygu, görüşmeci)

Gerilim anlarında tercihlerini hangi kritere göre belirledikleri sorulduğunda verilen genel cevap, “O anki ruh halime göre değişir.” oldu. Birçok görüşmeci, gerilim alanlarına girme anı, dinle arasının iyi olduğu zamanlara denk gelirse taviz vermediklerini, ancak dinle arasının soğuk olduğu zamana denk gelindiğinde zaten namaz kılmadığını, dolayısıyla içinde dinî pratikleri tercihe ilişkin herhangi bir yönelim doğmadığını anlatmaktadır. Örneğin dinle ilgisi olmayan bir arkadaşlık ortamında iken namaz vakti geldiğinde namaza gidip gitmediği sorulduğunda alınan cevaplar yukarıdaki gibi olmuştur.

Gerilim alanlarının o anki zorluk ve kolaylığına göre öğrenciler, ya *uyum (conformity)* ya da *direnç (resistance)* yoluna gitmektedirler. Dini yaşayış tiplerinden olan *alaca dindarlar* bunlara örnek teşkil etmektedir. *Alaca dindarlar* (Günay: 1999), yılın değişik zamanlarında yaşanan atmosfere göre dinî performanslarında artış ya da azalış meydana gelen tipleri tarif etmek için kullanılmıştır. Seküler kamusal alanda en çok görülen dindarlık tipi budur. Bu durumu boşluğa düşme, dinî sorgulamalara girişme, inançta zayıflamaların görüldüğü zamanlar olarak da ifade edebiliriz. Bu zamanlarda dindar özne, asıl yaşam alanı olan İslami habitusta bulunma sıklığını azaltarak daha çok Yarı-Çevresel alanda var olmaya yoluna gider.

Mustafa, okula geldiğinde dindar biri olmasına rağmen bir süre sonra kız arkadaş edinmesini, “O zamanlar inançta zayıflama ve boşluğa düşme” nedenlerine bağlıyor. Dinî bağları tekrar kuvvetlendiğinde ise tekrar eski dinî arkadaşlık ortamına geri döndüğünü anlatıyor.

“Okulda dolaşırken kız arkadaşım elimden tutmak istiyordu. Hatta tutuyordu. Oysa bu şekilde yürürken mescidden arkadaşlara rastlıyorduk ve bu beni çok zor duruma sokuyordu. Utanıyordum. Bir daha yüzlerine bakamıyordum. Kız arkadaşım ile bu yüzden çok tartıştık. Hatta bu yüzden ayrıldık.”

Görüldüğü üzere Mustafa inançları ile gündelik hayat arasında yaşadığı gerilimde tercihini bir süre sonra inancından yana kullanmıştır. Ancak tam tersi de olabilmektedir. Çevresel alan olan İslami habitusa bir daha dönmek üzere bireyler, Merkezî alan olan seküler kamusal alana, o alanın gerektirdiği özellikleri edinerek kız ya da erkek arkadaşları ile giriş yapmaktadırlar. Mustafa bu şekilde birçok kişiye şahit olduğunu ve kendisinin de bu duruma düşmekten korktuğunu dile getirerek bu konudaki gözlemlerini aktarmaktadır:

“Zannediyordum ki okulda çimlerde gördüğüm alkol içen, sevgilisiyle öpüşen çiftler okula başladıklarında da bu şekildeydiler. Oysa bu şekilde hal ve hareketler içerisine giren bu kişilerden bazısını daha önce mescidde gördüğümü düşündüğümde, okul şartlarının onları bu değişime zorladığını fark ettim.”

Mustafa'nın bir zamanlar yaşadığı ve bolca gözlemlendiği üzere, seküler kamusal alan bazı bireyleri gerilimler ile oldukça zorlamakta ve onları kendisiyle uzlaşma yoluna gitmeye mecbur bırakmaktadır. Bu şekilde Yarı-Çevresel alana denk düşen *uzlaşmacı tipler* ortaya çıkmaktadır. Din ve seküler hayat uzlaştırılarak yeni bir uzlaşmacı benlik oluşturulmaktadır. Bunun altında yatan önemli etkenlerden birisini İslami habitusu oldukça sıkıcı bulmak yatmaktadır. Dinî ortamlardaki birey ve aktiviteleri aşırı sıkıcı, öte dünya yönelimli ve dış dünyadan soyutlanmış bulurlar. Dinî vecibeleri gerekli görürler ancak bir “Genç olarak eğlenmek hakkımdır.” anlayışını da ihmal etmezler.

“Hep sohbet hep sohbet. Hep namaz, zikir, Kuran nereye kadar. İnsanın bir de sosyal hayatı olmalı. İnsan dünyaya bir kere gelecek. Eğlenmesini de bilmeli. Cemaatler beni sıkıdığı için artık hiçbirine gitmiyorum.” (Adem, görüşmeci)

Yarı-Çevresel alana giren dindar bireylerin her zaman bir mazereti bulunur. Dinî yasakların dışına çıkmalarını her seferinde bir gerekçe ile izah ederler. Sosyal olmak, çevre yapmak, arkadaş ortamını genişletmek bu mazeretlerin başlıcalarıdır.

“Ben normalde elimden geldiğince mescide giderim. Ramazan’da orucumu tutarım. Ama mescidden arkadaşlar beni yemekhanede kızlarla aynı masada görürken böyle yadsıyan gözlerle bakıyorlar. Oysa bunda kötü bir şey yok. İnsanın belki sevgilisi değil ama zaman zaman takıldığı kız arkadaşları da olmalı. Ki onlara da bir şeyler anlatabilelim.” (Yusuf, görüşmeci)

Yusuf’un yaşadığı duruma, iki dünya arasında kalmaya, ikisinden de vazgeçememe durumuna ilişkin örnekler arttırılabilir. Başörtüsü takan ama namaz kılmakta zorlanan ile kendisine ağır geldiği için başörtüsü takmayan, kamusal alanda rahat kıyafetlerle, hatta mini etekle dolaşan ama hiçbir namazını da kaçırmayan öğrenciler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Örneğin Sevda okulda kendi deyimiyle, “oldukça açık giyinen ama namazlarını da düzenli kılan” birisidir.

“Yetişme tarzım ve sahip olduğum sosyal çevreden ötürü giyimim bu şekilde açık. Bu da bana avantaj sağlıyor. Bu şekilde sosyal ortamlarda daha fazla güven kazanırım ve daha çok dini anlatma, örnek olma imkânım olur. Başörtülü olsam bana önyargı ile bakarlardı.”

Yarı-Çevresel alanda bulunan bir başka dindar tipini *liberal dindarlar* oluşturmaktadır. Onlara göre İslam kolaylık dinidir ve din sanıldığı kadar katı kurallar ve yasaklar koymamıştır. Önemli olan başkalarına zarar vermemek ve kimseye zorla bir şey yaptırmamaktır. Kendisini liberal bir dindar olarak tanımlama yoluna giden Mert, dinin bireysel özgürlükten yana olduğunu, isteyenin istediği gibi davranabileceğini ifade etmiştir.

Yarı-Çevresel kamusal alanda bulunan yukarıda anlatılan tip ve davranış kalıpları Merkez ve Çevredekilerin gözetimi altındadır. Her iki bölge de burayı düzenli olarak kontrol eder ve buradaki bireylere kendi değerlerinin propagandasını yaparak onları kazanmaya çalışmaktadır. Bu amaçla her iki alan da birbirini karalama yoluna gider. Aradaki alan olan Yarı-Çevrede kalanlar ise her iki dünyadan bireyleri performansları ile memnun etmek zorundadır. Bir başka deyişle, hem doğru dinî davranışı hem de doğru seküler davranışı ortaya koymak durumundadırlar. Aksi takdirde her iki alandan da dışlanma tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Bu ikili gözetime maruz kalan bireyler ya bu şekilde yaşamlarını devam ettirmekte ya da bu gerilime daha fazla dayanamayarak Merkez ya da Çevreye tamamen geçiş yapmaktadırlar. Bu geçiş okul yılları esnasında olabileceği gibi okul sonrasında da gerçekleşmektedir. Okul yılları

boyunca başı açık, mini etekli ve İslami hassasiyetleri zayıf kızlarla takılıp, okul bittiğinde ise başörtülü birisiyle evlenmek bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Görüşme yapılan bazı mezunlarda bu duruma rastlanmıştır.

5.3. Dinî Habitus Olarak Çevresel Alan

Çevresel alan, kamusal alanda İslami/sofu habitusa karşılık gelir. Bir başka deyişle Müslüman mahallesidir. Dolayısıyla kendine özgü birtakım gündelik davranış biçimleri ve dindarlık tipolojileri barındırır. Dindarlık bir yaşam biçimi olarak görülür. Gündelik hayatın İslamlaştırılması amaçlanır. Müslüman mahallesi olması nedeniyle *soyutlanmış bir dünyadır*. Kendi alanını ve tiplerini seküler alanın merkezi olan gerçek dünyadan izole etmiştir. Bununla birlikte, bu izole her zaman bir tercih sonucu gerçekleşmemiştir. Seküler kamusal alandaki aktörlere göre, dindarlık, kampüs kültürü için Çevresel bir özelliktir. Kampüs kültürünün sekülerliği içinde dindarlık tuhaf, uyumsuz, eskimiş ve marjinal olarak kabul edilir.

Buradaki tipler sofudur. İslam'ı ellerinden geldiğince tam olarak yaşamaya çalışırlar. Seküler davranış pratikleri ve bireylere karşı mesafelidirler. Nurcu, selefi, muttaki, mücahid, radikal İslamcı gençlik bu kültürel muhayyile dünyasında yer alır. Dinî öğretileri yorumlama ve anlama düzeyleri farklı olsa da seküler kamusal alana bakış açıları ortaktır. Gündelik hayatta sekülerliği algılamaları benzerdir. Dolayısıyla benzer davranış biçimleri geliştirirler. Merkez kültür olan karşı cinsle yakın ilişkiler, temaslar ve kolektif organizasyonları hoş karşılamazlar. Burada yer alan bütün dinî tipolojilerin seküler kültüre karşı tepkisi ortaktır ve *direnme* olarak ortaya çıkar. Örneğin alkollü ortamlarda bulunmazlar. Seküler kamusal alanın merkezinden çok mecburi olmadıkları sürece geçmezler. Bunun yerine mescid ve öteki dindarlarla yakın, düzenli ve sürekli bir ilişkileri vardır.

Çevresel alandaki mekânlara örnek olarak mescid, cami, dinî organizasyonlar (sohbet, namaz, iftar...), dernekler, vakıflar, cemaatler, dindar arkadaşlık grupları verilebilir. Bu tip mekânlarda ve alanlarda "*cinsiyetlendirilmiş davranış ve mekâna*" büyük bir titizlikle dikkat edilir. Buralarda üretilen ve teşvik edilen birtakım davranış pratikleri bulunur. Camilerde, hutbelerde, cemaatlerde ve sohbetlerde bireylere seküler kamusal alan pratiklerine ve tipolojilerine karşı alınabilecek önlemler ve izlenebilecek taktikler anlatılır. Bir başka deyişle, seküler bir toplumda/alanda nasıl davranılmasına ilişkin davranış kılavuzu (fikih) burada üretilir.

Çevresel alan, otantik İslam (Gerçek İslam), dinî bilgi ve dindarlık bilincinin yeniden ve sürekli üretildiği, aktarıldığı yerdir.

Kaynak eser okumaları, tefsir dersleri ve sohbetler aracılığı ile otantik bilinç sürekli taze ve hatırdan tutulmaya çalışılır. Eşyaya, çevreye, ötekine karşı bir bilinç, dinî bakış açısı ve ilişkiler geliştirilir.

Arkadaşları ile birlikte mescidde haftalık dinî sohbetlere katılan Burak, sohbetlerin işlevini şöyle anlatmaktadır:

“ODTÜ gibi bir yerde insanın ayağı her an kayabilir. Dolayısıyla mescidden arkadaşlarla haftalık olarak dinî konuları konuşmak için bir araya geliriz. Böylece bazı şeyleri hatırlarız. Yoksa bu ortam insana kim olduğunu, nereden geldiğini, amacını unutturuyor.”

Musa'ya göre ise sohbetlerin işlevi kendisi gibi başkalarının da olduğunu görmesi ve böylece yalnız olmadığını anlamasıdır.

“Başörtülüler birbirlerini dışarıdan tanıyabiliyor. Ama biz erkekler mescid ya da sohbet ortamında tanışmasak birbirimizin dindar olup olmadığını, iç dünyamızın aynı olup olmadığını anlayamayız. Sohbetler bizim için böyle bir işe yarıyor.”

Ebru'ya göre ise sohbetler, seküler kamusal alanda hangi durumda ve kime karşı nasıl davranacağını doğru bilgisini edindiği kaynaktır.

“Çevremizdeki herkes dindar değil. Ya da en azından öyle yaşamıyor ya da öyle görünmek istemiyor. Sınıf arkadaşlarımız olduklarından onlarla bir şekilde muhatap olmak zorunda kalıyoruz. Öyle durumlarda onlara nasıl davranacağız, nasıl iletişim kuracağız, sınırlarımız neler olacak, onları öğreniyoruz sohbetlerde.”

Ebru'nun aktardığı gibi, karşı kamudaki bireyler ancak “zorunlu” ve “mazeretli” durumlarda ve geçici olarak seküler Merkez alanla ya da buradan bireylerle iletişim kurar. Bunu yaparken de kimliğini, hassasiyetlerini korumak ve belli bir fıkıh çerçevesinde hareket etmek zorundadır.

Çevresel alanın diğeri adı Karşı kamudur ancak her zaman bir karşıtlık durumu içermez. *Karşı* kavramı bazen *alternatif* kavramını tarif etmek için kullanılır. Karşı olunan ya da uzak durulan alanda meydana gelen sosyal, kültürel ve sportif aktivitelere bir alternatif aranır. Bu da ya aynı aktiviteyi taklit ederek ya da yeni ve özgün aktiviteler yaratılarak başarılır. Gerek taklit gerek de özgün aktivitelerde dikkat edilen nokta, İslam'a uygunluktur. İslam'a uygunluk demek, söz konusu aktivitenin gerçekleşmesine vesile *olan davranış ve mekânın cinsiyetlendirilmesi*, bir başka deyişle *haremlik selamlığa dikkat edilmesi* ve aktivitenin gerçekleştiği zamanın ve mekânın ibadete engel olmamasıdır. Zira seküler kamusal alanda gerçekleşen aktivitelere dindar öznenin katılmasını sağlayan engeller bunlardır. Çözüm yolu olarak helal ve caiz aktiviteler keşfedilir. Örneğin okuldaki havuzun karma olması nedeniyle okul dışında karma olmayan havuzlarda yüzmeye gitmek, halı saha maçları düzenlemek, kültürel aktiviteleri kadınlar ve erkekler ayrı alanlarda izleyecek şekilde gerçekleştirmek, kadınlar ve erkeklerin kendi aralarında ayrı yerlerde piknik yapması... vb. Üstelik bu tür aktiviteler de dinin bir parçası olarak görülür ve kardeşler olarak görülen dindarların daha yakından tanışması ve kaynaşması için bir işlev olarak görülür.

Son sınıf öğrencisi Ferit şimdiye kadar mescidden kişilere yönelik birçok etkinlik organize ettiğini söylüyor.

“ODTÜ’de her şeyi yapacak imkân var ama dinî hassasiyeti olanlar için öyle değil ne yazık ki. Topluluklarla gezilere gidemiyoruz mesela. Ya otobüste kız erkek yan yana oturuluyor, ya içki içiliyor yolda ya da namaz saatlerine dikkat etmeden yolculuk yapılıyor. Okul içinde yapılanlar da farksız. Alkol mutlaka oluyor. Ya da kız erkek çok samimi durumlar. Bu yüzden biz de kendi arkadaşlarımızla belki yine benzer etkinlikleri ama bu defa kızların olmamasına dikkat ederek yapıyorduk. Bir konferans yapacak isek kızlara erkeklerden ayrı yer ayırıyorduk.”

Görüldüğü üzere karşı kamuda meydana gelen etkinlikler, Merkez kamudaki etkinliklerin birer helal versiyonudur. İslami versiyonlarının yeniden üretilmesidir. Diğer deyişle, İslam'a uygun hale getirilerek gerçekleştirilmesidir.

Karşı kamuda akademik takvim ve dinî takvim geriliminde genellikle tercih edilen dinî takvim olmaktadır. Bir başka deyişle, sınavlar, ödevler, projeler namaz, oruç gibi dinî görevlerin

ihmal edilmesine neden olmamaktadır. Çeşitli taktikler yolu ile akademik ve dinî takvimin ikisinin de gereklilikleri ihmal edilmeden yerine getirilir. Bir üniversite şartlarında akademik takvimin gerçekleşmesine en çok engel olduğu dinî takvim ritüeli namazlardır. Bütün gün derse veya sınava girmek ile bütün gün beş vakit namaz kılmak özellikle de vize ve final haftaları çok yoğun olarak karşı karşıya gelmekte ve öğrencileri ya bir seçim yapmaya zorlamakta ya da ikisini de bir arada gerçekleştirmek için çeşitli taktikler izlemeye götürmektedir.

Sedat üçüncü sınıf Fizik bölümü öğrencisi olup şimdiye kadar hiçbir sınavın namazını kılmasına, orucunu tutmasına engel olmadığını söylüyor.

“Namazımı ya sınavdan önce ya da sınavdan sonra vakti çıkmayacak şekilde kılıyorum. Eğer sınav bir namaz vaktini içine alacak şekilde çok uzun sürerse, sınavdan erken çıkma yoluna gidiyorum.”

Mühendislik bölümü öğrencisi Selim ise, okulda hiçbir namazını kaçırmadığını ifade ederek farklı bir taktik izlediğini anlatıyor:

“Sınav üç dört saat sürerse, tuvalete gitmek için izin isteyip sınav salonu dışında cep seccadesi ile namazımı kılıp sınava geri dönüyorum.”

İslami habitusta bulunan bireylerin okul içinde seküler kişi ve davranışlarla karşılaştıklarında ne tür davranış örüntüleri ortaya koyduklarına baktığımızda, genellikle benzer biçimleri görürüz. Merkezde ya da Yarı-Çevrede yer alan dindar öznelerin aksine buradaki dindar Müslümanlar kendi tabirleri ile *taviz vermemekte* ve din tarafından kendilerine hangi ortamda hangi davranış pratiğini gerçekleştirmeleri istenmişse onu yapmaktadırlar. Bu konuda gerilim, en yoğun olarak karşı cinsle karşılaşma anlarında meydana gelmektedir. Modern bir selamlaşma aracı olan tokalaşma anlarında, Çevre ve Yarı-Çevredeki bireylerin aksine bu alanda yer alanlar, karşı cinsle böyle bir selamlaşma biçimini reddetmektedirler.

Karşılaşma anlarında ne tür taktikler izlendiği sorulduğunda çeşitli cevaplar verildiği görülmüştür. Yavuz kendisine karşı cinsten birisi el uzatacak olsa neler yaptığını şöyle aktarmıştır:

“Birisi bana el uzatacak olsa abdestliyim diyorum. Bu belki doğru değil ama mazeretsiz elini tutmamaktan ya da bir kız olduğun için elini tutmuyorum diyerek kalbini kırmak ve böylece İslam’dan uzaklaştırmaktan iyidir.”

Turgut ise uzatılan eli karşı tarafın ne düşündüğüne aldırmaksızın tutmadığını ifade ediyor:

“Bir kere tutmadığımda ikinci bir defa el uzatılmamış oluyor ve ben de böylece rahat etmiş oluyorum.”

Özlem ise bu tür durumlarda dindar kadınların neler yaşadıklarını şu şekilde aktarıyor:

“Bana genelde el uzatılmıyor. Zira görünüşüm karşıdakine bu konuda bir ön bilgi veriyor. Tesettürün bir fonksiyonu da bu aslında. Karşıdakine hakkında bilgi vermek. Ona sınırlar çizmek. Benimle nasıl iletişime geçeceğini ona anlatmak.”

Başörtüsü seküler kamusal alanda bir damga olarak takan kişinin her zaman aleyhine değil bazen Özlem’in aktardığı üzere lehine de bir işlev görebiliyor. Özlem’e dış görünüşü nedeniyle bir erkek tarafından el uzatılmaması normal şartlar altında bir dışlanma olarak görülebilir ancak bu durum dindar bireyin bazı durumlarda başına gelmesini istediği pozitif, olumlu, arzu edilen bir dışlanma olarak tarif edilebilir.

Karşı tarafa görünüşü aracılığı ile bir ön bilgi ve ön uyarı veren tiplerden birisini de nurcu gençler oluşturur. Hangi Risalei Nur cemaatinden olduğu fark etmeksizin hemen hemen tüm nurcu gençler kamusal alanda aynı şekilde görünür ve aynı şekilde davranış pratikleri ortaya koyar. Nurcu genç kamusal alanda kumaş pantolon, gömlek ve nurculuğun en önemli işareti olan bıyık kombinasyonu ile ortaya çıkar. Bıyık, cemaatine ve cemaatinin zihin dünyasına bağlı gencin bir sadakat sembolüdür. Bu şekilde edinilen bir damga, kamusal alanda öteki bireylere kendisi hakkında başörtüsü gibi arzu edilen bir mesaj verir: *“Ben sizden farklıyım ve benim ayrı bir anlam dünyam var.”* Böylelikle nurcu gençler karşılaşılabilecekleri seküler ritüeller henüz gerçekleşmeden önlemlerini almış oluyorlar.

Nurcu gençlerle yapılan mülakatta hemen hemen aynı cevaplar ortaya çıktı. Hiçbirinin de karşı cinsle çok geçerli bir mazeret olmadıkça iletişim kurmadıkları, kızlarla hiçbir şekilde

tokalaşmadıkları ve kız erkek karışık ortamlara girmedikleri, hatta okulda hiçbir sosyal etkinliğe katılmadıkları belirlendi. Bu bağlamda nurcu genç, radikal seküler kamusal alanda *kendini/duruşunu bozmayan toplumsal tip* olarak adlandırılabilir.

Bazı dindar öznelere sahip olduğu bir başka damga ise sakaldır. Çember ya da Müslüman sakalı adı verilen sakal türü, kamusal alanda ötekilere nurcu bıyığı ya da başörtüsü gibi bir mesaj vermektedir. Bu da yine ötekilerle kurulacak her türlü etkileşimde karşıdakine nasıl davranacağı konusunda bir ipucu vermektedir.

“Okula geldiğimden beri sakallıyım. Sınıfta herkes neden sakal bıraktığımı ve sakalımın temsil ettiği anlamı bilir, ona göre davranır. Karşı cinsin el uzatması şeklinde bir tehlike ile karşılaşmadım mesela şimdiye kadar. Ya da sınıfta yanıma hiçbir kız oturmadı. İçkili ortamlara davet almıyorum.” (Ömer, görüşmeci)

Başörtüsü, bıyık ya da sakal biçimindeki damgalar kişinin kimliğine yönelik gelecek tehditlere karşı bir koruma sağladığı kadar ona bir sorumluluk da yüklemektedir. Zira bu damgalardan beklenen ve beklenmeyen davranış biçimleri vardır. Bu tür davranış kalıpları, ya oto kontrol ya da öteki dindarların bakışları ile ortaya çıkar. Kamusal alanda bir tesettürlü, bir sakallı ya da tipik bir nurcu genç kendini belli sınırlar arasında ve belli biçimler altında davranışlar ortaya koymak zorunda hisseder. Bu da *hayali cemaatleri* ortaya çıkarır. Hayali cemaatler kavramına göre, insanlar, hayali bir dünyanın etrafında aynı şeyleri düşünmekte, aynı düşünce etrafında birbirlerinden habersiz aynı olaya odaklanmaktadırlar. “En küçük millete, topluluğa ait olan birey bile ait olduğu milletin diğer bireyleri ile hiçbir zaman tanışamayacaktır, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder.” (Anderson: 2004). Bununla birlikte o milletin, topluluğun bireylerinde ortak bir topluluk olma duygusu bütün farklılıklar aşarak kolektif bir kimlik halinde her zaman var olacaktır.

Zaman zaman Merkez ile Karşı kamu olan Çevresel alan arasında geçişler meydana gelebilmektedir. Radikal seküler kamusal alana giriş yapan birey, ilk zamanlar kültür şoku yaşayabilmektedir. Kültür şoku, farklı bir kültüre giren bireylerin endişe ve korku duymasıdır. İlk defa karşılaştığı radikal seküler kültüre ve tipolojilere karşı nasıl uyum göstereceğini bilemeyen bireyler, ilk önce taktik olarak dışarıda durup izlemeyi tercih eder. Bu süreçte hem

bireysel hareket eder hem de diğerk yandan kendi zihin ve düşünce dünyasından bireyler bulmaya çalışır. Ancak bu tür arkadaşlık gruplarını her bağlam ve ortamda bulabilmesi mümkün olmadığından, bir tercih olarak olmasa da bir zorunluluk olarak karşı dünyadan bireylerle sosyalleşme yoluna gider. Bu şekilde ilk önce dinî kimliği ile *zorunlu yarı katılım performansları* sergileyerek ortama dahil olur ancak daha sonra bu kültürü benimseme yoluna giderek dinî kimliğini bir kenara koyar ve dinî habitus olan Çevreden seküler habitus olan Merkeze geçiş yapar.

Dindar bir aile ve arkadaşlık ortamından gelen Ayşe, okula ilk başladığında gördükleri karşısında bir şok yaşamış, bir süre neler olup bittiğini gözlemlemiş ve daha sonra mecburen dahil olma yoluna gitmiştir.

“Okulun başlarında bendeki ilk etki resmen bir şaşkınlık idi. Zira burası bambaşka bir dünya idi. Herkes çok rahattı. Normalde yatak odasında görülebilecek davranışlar yanıbaşında sınıfta gerçekleşiyordu. Okulun her yeri böyleydi. Kız erkek ilişkileri çok rahat, yakın ve samimi idi. İlk zamanlar ne yapacağımı bilemedim. Uzak durdum. Dersler biter bitmez okuldan çıktım gittim. Ancak sonuçta bir üniversitedeyiz ve ödev, sınav gibi konularda sınıftakilerle bir şekilde iletişime geçmek gerekiyordu. Daha sonra bu iletişim ilerledi ve derslerden sonra birlikte yemekhaneye, kütüphaneye hatta sinemaya gitmeye başladık. Ya bu kültüre dahil olacaktım ya da akademik anlamda okul ile pek bir alakam olmayacaktı.”

Karşı kamular arasında gerçekleşen geçişin altında yatan başka nedenler de bulunmaktadır. İslami habitusta kültürel olarak ikame eden bireylerin dindarlığı, yaşam tarzları, hayata ve olaylara dair algıları, Merkez ve Yarı-Çevresel alandakiler tarafından aşırı, tutucu, gerici, asosyal, sıkıcı ve gerçek dünyadan uzak görülür. Bu nedenle Çevresel alanda bulunan bireyler zaman zaman Yarı-Çevre ya da Merkez kültüre ilgi duyabilmekte ve zamanla da o alanlara geçiş yapabilmektedirler.

Tolga okula başladığı ilk zamanlarda beş vakit namaz kılan ve dinî hassasiyetleri olan ancak daha sonra namazlarını aksatarak Yarı-Çevreye ve en sonunda da dini sadece inanç boyutunda yaşayan ve Merkez kültürü benimsemiş bir birey haline gelmiştir.

“Okula ilk başladığım zamanlar hiçbir namazımı kaçırmazdım. Ama mesciddekilerin dar

dünyası, ön yargıları, insanlara haksızlık yapmaları beni hem onlardan hem de mescidden soğuttu. Din böyle ise ben onlardan değilim dedim ve bıraktım her şeyi. Şimdi hayatımda okula ilk başladığım zamanlarda karşı olduğum alkol de var kız arkadaş da.”

Bir dindar öznenen yaşam alanı tercihi olarak seküler kamusal alanda yer almak istemesi beklenmez. Zira böyle bir alan, içinden geçip geldiği, sosyalleştiği, alıştığı sosyal dünyaya aykırı tipolojiler ve pratikler içermektedir. Düşünce dünyasına aykırı bu tipoloji ve pratiklerle yaşadığı ilişki ve etkileşimler sürekli gerilimler üretecektir. Bu gerilimlerin şiddeti dindar bireyin içerisinde yer aldığı seküler kültüre dahil olma düzeyine göre değişecektir. Direnç daha fazla gerilim üretirken, uyum ise daha az gerilim ortaya çıkaracaktır. Gerilimler çoğunlukla öteki ile girilen etkileşimler sonucu meydana gelmektedir. Dolayısıyla gerilim düzeyini en aza indirebilmek için içerisinde istenmeden/zorunlu olarak yer alınan seküler kamusal alanda dindar bireyler kendilerine içerisinde gönüllü/tercihen yer alacakları bir iç alan açma yoluna gideceklerdir. Bu alanlar yukarıdaki detayları, tipolojileri ve ritüelleri ile betimlenen Merkez, Yarı-Çevre ve Çevresel alanlardır.

1. Merkeze yerleşen dindar bireyler öteki ile yaşadıkları sosyal gerilimlerle baş edemeyen ve bu nedenle direnci bırakıp uyum tercihine yönelen bireylerdir. Zira seküler kamusal alanda dinî bir yaşam alanına aykırı sembol ve pratikler yoğunluktadır. Ayrıca bu alanda karşı cinsle etkileşim sonucu yaşanan yakınlaşma, aşk ve cinsellik ritüelleri, seküler ve sol ideolojilere çok fazla maruz kalma gibi durumlar görülür. Böyle bir alanda dindar bireylerde ötekiler tarafından beğeni ve onay beklentisi ortaya çıkar. Bunun için de dinî kimlik nedeniyle sahip olunan damgadan kurtulmak gerekmektedir. Damgayı yok etmek ya da gizlemek ötekilerle etkileşim sonucu yaşanan gerilimleri en aza indirecek ve ötekilerin sosyal ortamlarına kültürel olarak dahil olmanın önünü açacaktır. Böylece sosyal gerilimlerle baş etme yöntemi olarak, dinî bir yaşam biçimi ya üniversite bitene kadar ertelenmekte ya da tamamen terkedilmektedir.

Bu alanda yer almanın bir başka nedeni, üniversite yıllarının ergenlik veya ergenlik sonrası döneme tekabül etmesidir. Böylesi bir dönemden geçen dindar gençlerin en büyük çekince ve korkularından bir tanesi karşı cinsle iletişim veya etkileşim halinde iken öteki dindar bireyler tarafından görülmek ve bu nedenle kınanmak veya dışlanmaktır.

Ancak dinî bir toplulukla herhangi bir bağı olmayan bireyler karşı cinsle etkileşim yaşarken “Ya biri görürse?” korkusu olmaması nedeniyle herhangi bir sosyal gerilim yaşamamaktadır.

Bu da Merkez alandaki dindar bireyleri Çevresel alandakiler gibi karşı cinse karşı uzak ya da platonik ilişkiler yaşamaya yöneltmemekte, aksine açık, somut ve şeffaf ilişkiler ortaya çıkarmaktadır.

2. Seküler kamusal alanın gerilimlerini en aza indirmek isteyen bir başka dindar grubu ise Çevreye yerleşen dindar bireylerdir. Bu bireyler hem dinî emir ve yasaklara göre bir yaşam biçiminden taviz vermeden kamusal alanda var olmak istemektedirler. Bunu da uyumla değil direnç ile yapmaktadırlar. Kendi inanç ve pratikleri ile seküler kültürün pratikleri karşı karşıya geldiğinde tercihlerini dinden yana kullanmaktadırlar. Seküler kültüre zorunlu haller dışında dahil olmamaktadırlar. Kültürel ve mekânsal olarak asıl var olma alanı mescid, cami ve dindar arkadaşlık ortamlarıdır. Zira bu alanlardaki diğer bireyler kendileri gibi var olma pratikleri sergilemekte, dolayısıyla etkileşim sonucu herhangi bir gerilim ortaya çıkmamaktadır. Dinî habitusun iki temel hedefi bulunmaktadır: Hakim seküler kültüre karşı dinî kimlikleri muhafaza etmek ya da hakim seküler kültüre doğru genişleyerek orayı ıslah etmek, seküler ritüelleri sona erdirmek. Çevresel alanda bir tercih sonucu yer alınabileceği gibi Merkezde kendisine var olma imkânı ve alanı bulamama sonucu da buraya taşınma durumu söz konusu olmuş olabilir.
3. Ne seküler alan olan Merkezde ne de dinî habitus olan Çevresel alanda kendisine yer bulamayan, iki alanı da sıkıcı ve aşırı bulan, iki tarafta da gerilimler yaşayan, gerektiğinde dinî gerektiğinde seküler pratikler sergilemek isteyen bireyler Yarı-Çevresel alana yerleşirler. Bu alan, belli mekânlardan ziyade belli davranış kalıplarından oluşturmaktadır. Ne seküler kültüre ne de dinî kültüre tam olarak katılım sağlanmaz. Örneğin seküler bir ortamda dinî kimliğin bilincinde olunarak var olunur. O yüzden Yarı-Çevresel/yarı zamanlı/kısmi katılımlar gözlenir. Üniversite yılları sonucunda birey ya yaşamına bu şekilde devam kararı alır veyahut Merkez ya da Çevresel alanlardan birine geçiş yapar. Böylelikle burada görülen melez dindarlık ya üniversite sonuna kadar devam eder ya başka bir dindarlık biçimine doğru evrilir.

Yukarıdaki üç farklı sınıflandırma ve her bir sınıflandırmaya yerleşen tipolojiler, dindar bireylerin dinî pratik ve yaşam biçimleri esas alınarak oluşturuldu. Buna göre dindar birey/ler, seküler kamusal alanda üç farklı bölgede var olur ve konumlanırlar. Bunlar Merkez, Yarı-Çevre ve Çevresel alanlardır. Dindar öznenin bireysel ya da kolektif pratikleri bu alanlardan birine tekabül eder. Ancak bu konumlanma, öznel ya da kolektif davranışlara göre yer değiştirebilir. Özne, birey olarak bir alanda var olurken, kolektif eylem durumuna geçtiğinde farklı bir alanda var olmaya başlayabilir. Örneğin, bir birey tek başına iken Merkez ya da Yarı-Çevresel alanda bulunurken, cemaat/kolektif haldeki pratikleri ve eylemleri nedeniyle Çevresel alanda görünmeye başlayabilir. Bu alanlar birbirine geçişliliğe müsaade etse de bir dindar özne genel olarak bu alanlardan birinde var olma mücadelesi sürdürür.

Her bir alanın kendine göre bir otoritesi, kural koyucuları, koruyucuları, kültürel kimliği, bireylerin görünme biçimleri, sembolleri ve davranış pratikleri bulunur. Yine bu üç alan arasında öykünme ya da mücadele temelli bir ilişki bulunur. Ayrıca bu üç alan arasında geçişkenlik sürekli mevcuttur.

Son olarak radikal seküler alan olan Merkez, dinî bir habitus olan Çevre ve ikisinden de izler taşıyan Yarı-Çevresel alan arasındaki ilişkinin analiz edilmesinde yarar vardır. Merkez ile Çevre kamusal alanları arasında bir rekabet bulunmaktadır. İki bölge de bir diğerini kendisinin varlığı ve yaşam hakkı noktasında bir tehdit olarak görmektedir. Dolayısıyla birbirlerinin kamusal görünürlüğünü sınırlandırmaya çalışmaktadırlar. Bunun başarılabilmesi, sahip olunan nitel ve nicel güç, propaganda araçlarını kullanmadaki yetkinlik ve üyelerin motivasyonu ile üzerinde konumlandıkları kamuya karşı olan sadakatleri ile doğru orantılıdır. ODTÜ kamusal alanında dindar bireyler nicel olarak çoğunlukta olsalar da örgütlü olmamaları ve geçmişten beri engelleme ve travmalarla karşılaşmaları nedeniyle nitel olarak kampüsün hakim seküler kültürüne etki edebilecek güçten yoksundurlar. Okulda herkesin katılımına açık bir program düzenleyememeleri nedeniyle de propaganda araçlarını kullanamamaktadırlar. Okul içerisinde veya dışında herhangi bir cemaat, vakıf bünyesinde gerçekleştirilen sohbetlerle okulun hakim seküler kültürüne karşı dindar öğrenciler motive edilmeye çalışılmakta ve kimlikleri ile nasıl var olabilecekleri, karşı kamuda kendilerine nasıl yer açabilecekleri konusunda taktikler geliştirmektedirler. Kendilerini hakim seküler kültüre ve pratiklerine karşı motive edebilmek amacıyla da namaz, oruç, sohbet, birlikte etkinlik gibi pratiklerden yardım almaktadırlar.

Merkez kamunun üyeleri ise okulda tarihsel olarak örgütlü olduklarından, bir gelenek içerisinden geldiklerinden nicel olmasa da nitel olarak güçlü konumdadırlar. Bu da kendilerine bütün kampüs kültürünü denetleme ve gerektiğinde sınırlandırma imkânı vermektedir. Buradaki üyeleri Çevresel kamudaki inanç ve pratiklere meyletmekten uzak tutabilmek için Marksist teorideki olumsuz din algısı forum, panel, protesto yürüyüşleri, dinî sembolleri afişlerle karalama gibi çeşitli etkinliklerle gündemde tutulmaktadır. İki karşı kamu olan Merkez ve Çevre kamusal alanları arasındaki üstünlük mücadelesi sonuç olarak Yarı-Çevresel kamusal alanı meydana geliştirmiştir. Karşı kamulara kabul edilmeyen, oradan atılan, sürülen, ya da oraları aşırı radikal bulan, kendisine oralarda özgürce var olabileceği alanlar bulamayan bireyler alternatif bir alan olan Yarı-Çevresel alan ve pratiklere yönelmektedirler.

Fraser (1992: 134)'in sözünü ettiği “güçlü kamusalılık” ODTÜ’de Merkeze yerleşen seküler gruplar tarafından temsil edilirken, “zayıf kamusalılık” ise dindar öğrencilerin oluşturduğu Çevresel alanları kapsamaktadır. Son olarak aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere, Merkezden Çevreye gidildikçe etkileşime açık dindar tipten etkileşime kapalı dindar tip ortaya çıkmaktadır.

Tablo 1 : Dindar Bireylerin Seküler Kamusal Alana Yerleşim Tablosu

1. Bölge: Radikal Seküler Alan Olarak Merkez	2. Bölge: Melez Bir Kamusal Alan Olarak Yar-Çevresel Alan	3. Bölge: Dinî Habitus Olarak Çevresel Alan
<p>Seküler / Arzulanan yasak kamusal alan</p> <p>Seküler/dünyevi habitus</p> <p>Merkez / Hakim kültür</p> <p>Cinsiyetlendirilmemiş davranış ve mekânlar</p> <p>Özellikler</p> <p>Seküler özgürlük, dinî kısıtlanma</p> <p>Oyun kurucular / Baş aktörler: seküler gruplar</p> <p>Giüçlü kamusalılık</p>	<p>Seküler ve Dinî davranışların bulunduğu alan</p> <p>Özgürlük</p> <p>Dinî ve Seküler hayatın uzlaşması</p>	<p>Karşı kamusal alan</p> <p>İslami habitus</p> <p>Cinsiyetlendirilmiş Davranış ve mekânlar</p> <p>İslami kültür ve kimliklerin üretimi</p> <p>izole edilmiş dünya</p> <p>Dinî özgürlük, seküler kısıtlanma</p> <p>Oyun kurucular / Baş aktörler: dindar gruplar</p> <p>Zayıf kamusalılık</p>
<p>Mekânlar</p> <p>Farklı kimliklerin bütün karşılaşma alanları (kampüs, derslikler, kütüphane, yemekhane, yurtlar... vb.)</p>	<p>Dindar bireyin dinî kimliğine rağmen yer aldığı ve bağlama göre ortaya çıkan seküler mekân, organizasyonlar, ortamlar</p>	<p>Cami, mescid, dinî sohbet halkaları, dindar arkadaş grupları ve ortamlar</p>
<p>Ara verilen dindarlık</p> <p>Zihinsel dindarlık</p> <p>Hayli seküler dindarlık</p> <p>Acemi müslümanlar</p>	<p>Liberal dindarlık</p> <p>Sosyal dindarlar</p> <p>Kısmi Seküler dindarlar</p> <p>Melez dindarlar</p> <p>Alaca dindarlar</p>	<p>Ateşli/Sofu dindarlar</p> <p>Selefililer</p> <p>Nurcular</p>
<p>Tipolojiler</p> <p>Uyum / Entegrasyon</p> <p>Tam zamanlı katılım</p>	<p>Uyum ve direnç</p> <p>Gönüllü Yar-Çevresel/Yar zamanlı katılım</p>	<p>Direnç</p> <p>Zorunlu Yar-Çevresel/Yar zamanlı katılım</p>
<p>Pratikler</p>		

BÖLÜM VI

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu bölümde araştırmamızın dayandığı sosyolojik teori olan sembolik etkileşimcilik kuramının sahada elde ettiğimiz verileri yorumlamamızda bize nasıl ayna tuttuğu, üniversiteli dindar gençler üzerine alanında yapılmış nadir çalışmalardan olan Özlem Avcı'nın *İki Dünya Arasında İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* adlı kitabının bulguları ve çıkarımlarıyla araştırmamızın sonuçlarının karşılaştırılması, tezimizin genel bir sunumu ve son olarak sahayla ilgili kişisel deneyim, yaşanan zorluklar, elde edilen kazanımlar ve alanla ilgili önerilere yer verilecektir.

I.

Goffman, Mead, Blumer ve Cooley gibi sembolik etkileşimcilerin kavramları geniş gündelik sosyal ortamlardaki yüz yüze etkileşimleri açıklamak için çok zengin bir kelime dağarcığı sağlamasına rağmen sembolik etkileşimcilik kuramı dini araştırmalarda şimdiye kadar hakettiği ilgiyi göremedi. Halbuki dini inanç ve pratikler, birtakım sosyal roller, bu sosyal rollere yüklenen beklentiler ve bu beklentiler sonucunda ortaya çıkan etkileşimlere dikkatleri çeker. Sembolik etkileşimcilik de tam olarak sosyal rollerin üzerine yüklenen, sosyal olarak şekillenmiş beklentilerin altını çizer ve böylece gündelik sosyal etkileşim ritüelleri için bir “sosyal antropoloji” sağlar. Beklendiği üzere, sosyal yaşam ve onun birçok karmaşık sosyal süreçlerini anlamlandırmak için çoğu araştırmacı bu kuramcıların, özellikle de içlerinden Goffman'ın kavramlarını kullanır.

Sembolik etkileşimcilik kuramı, adından da anlaşılacağı üzere, belli sembolleri taşıyan bireyler arasındaki etkileşimi konu alır. Belli bir alanda etkileşim ortaya çıkabilmesi için **ötekine** ihtiyaç vardır. Bir dindar birey için ötekiyle en çok karşılaşacağı alan, seküler

kamusal alandır. Derinlemesine görüşme yapılan bireylerin hepsi bir dindar için ve dolayısıyla kendileri için öteki olarak tanımlanabilecek karşı cins, ateist, sosyalist, eşcinsel... vb. ile ilk defa bir seküler kamusal alan olan ODTÜ’de karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. ODTÜ’ye gelene kadar öteki, dindar bireyler için gündelik hayatta pek karşılaşmadığı ya da etkileşime girmediği bir tiptir. O zamana dek ötekini dinî kitap ve sohbetlerde sadece genel özellikleriyle tanımışlardır. Ötekiyle bir etkileşimi somut olarak deneyimleme imkânı elde etmemişlerdir. Bu nedenle seküler kamusal alana çıkıp ötekiyle karşılaşan dindar birey, önce bir şaşkınlık yaşamakta, daha sonra ötekiyle yaşadığı bu etkileşim kendisini bir **durum tanımı** yapmaya itmektedir. Bu durum tanımı yapma yetkinliği sahip oldukları dinî sermayeye göre değişmekte olup aynı zamanda kamusal alanda sergilenecek **performansın** başarısını da doğrudan etkileyecektir. Dinî sermayenin mahiyeti ve yoğunluğuna bağlı olarak seküler kamusal alanda ötekiyle girilen etkileşim sonucunda bir **benlik** ortaya çıkmaktadır. Bu benlik kendisine kamusal alanda var olabilmek için bir konum seçmektedir. Bazı benlikler ötekiyle karşılaşma sonucunda yaşanan kültür şokuyla tekrar bir etkileşim yaşamamak için yukarıda tartışıldığı üzere dinî habitus olan Çevreye yerleşirken, bazıları da ötekine karşı bir merak ve ilgiye yönelerek ötekinin yaşam alanı olan radikal seküler özellikler taşıyan Merkeze yerleşmektedir. Kimisi de ötekine ne çok uzak ne de çok yakın olmayı göze alamadığı için ikisinin ortasında bir bölge olan Yarı Çevreye yerleşerek Yarı-Çevresel performanslar sergilemektedir.

Sembolik etkileşimciliğin öncülerinden Mead’in temel tezi halihazırda yaratılmış bir benlik ile doğmadığımızdır. Aksine benlik sosyal etkileşimlerimiz sonucu ortaya çıkar ve şekillenir. Yani benlik, bir kişinin diğerlerinin kendisine olan tutumlarını üzerine alması, içselleştirmesi ve bu tutumlara karşılık vermesi veya tepki göstermesi sonucu meydana gelir. Aynı şekilde **dinî benlik** de bu şekilde gelişir.

Seküler kamusal alan, dinî benliklere meydan okuma alanıdır. Onları içine çekme, kendine benzetme ve zamanla bütün dinî bağlarından koparma amacındadır. Ancak dinî ortamlar, cemaatler ve bu tür mekânlarda dinî kimliği inşa etmek ve biçimlendirmek için yapılan etkinlik ve çalışmalarda dinî benliğin tamamlandığına inanılır. Dinî benlik dini literatürde sırasıyla iki yolla oluşur. Birincisi, bireyi ilk defa yoktan var eden, dünyaya gönderen ve onu her hal ve hareketinde gözetleyen bir yaratıcının olduğuna inanmak (iman). İkincisi, böyle bir

tanrı inancını ve öğretilerini gün içerisinde çeşitli ritüeller yoluyla pekiştirmek (salih amel). Buna göre dini benlik, teori (iman) ve pratiğin (salih amel) birleşiminden ortaya çıkmaktadır. Böyle bir benlik radikal seküler kamusal alanlarda istenilen performansı çoğunlukla sergileyememektedir. Herhangi bir zorluk ve kısıtlama ile karşılaşmamakta, inancını sorgulayan ya da sorgulamasına neden olacak tipoloji ve pratiklerle etkileşime girmemekte ve ibadetleri için kendisine ayrılmış özel bir mekâna rahatlıkla erişim sağlayabilmektedir. Yine aynı şekilde sahip olduğu dini sembollerden dolayı herhangi bir şekilde damgalanmamakta ve dışlanmamaktadır. Dinî benlik ve kimliğini de herhangi bir etkileşimde gizlemek zorunda kalmamaktadır. Zira bulunduğu ortam içerisinde **damgalı** değil diğer herkes gibi **normal** biridir.

Öte taraftan, dindar birey önceden çeşitli ortamlarda çeşitli pratikler yoluyla oluşturulmuş olduğuna inanılan dinî benlik ile radikal seküler bir ortama girdiğinde, dinî benliği yapı bozumuna uğramaktadır. Hazır olduğuna inandığı dinî benlik ona yol gösterememekte, kılavuzluk yapamamakta ve diğer ortamlarda sergilediği tavır ve tutum rahatlığını sergileyememektedir. Dinî benlik adeta acemilik çekmektedir. Halbuki dindar birey radikal seküler ortam tipolojilerine ve pratiklerine önceden aşinadır. Bu aşinalığını önceden okuduğu dinî kitap ve katıldığı dinî sohbetlerde edinmiştir. Dinî literatür ve mekânlarda seküler ortamın aktör ve pratikleri olumsuzlanmakta, uzak durulması salık verilmekte, böylesi bir ortama dahil olduğunda ise dinî kimlik ve benliğini nasıl koruyabileceği sık sık konu edilmektedir. Örneğin karşı cinsle ilişkiler, ötekilerle etkileşimler, alkollü bir ortamdaki tavırlar, ders ve namaz gerilimi, oruç ve sınav gerilimi gibi konular ve bunlarla nasıl başedilebileceği her gençlik sohbetinde sürekli bir şekilde gündem edilmektedir. Ancak bütün bu prova ve eğitimler, dindar birey seküler kamusal alana çıkmadan karşılığını bulmamaktadır. Bunun başlıca nedeni de dinî benliğin teorik öğretilerle değil, seküler kamusal alan karşılaşması ve etkileşimi sonucunda ortaya çıkmasıdır.

Kamusal alan bir etkileşimler alanıdır. Bu alanda kimlikler ve benlikler her gün sürekli olarak yeniden kurgulanır. Zira etkileşim süreklidir. Her etkileşim bireyin herhangi bir konudaki algısını, bakışını, düşüncesini bir şekilde etkiler. Her etkileşim öncesi veya esnasında birey içerisinde yer aldığı durumun tanımını yapmak durumundadır. Öteki aktörler de dahil olmak üzere, nasıl bir ortam ve durumda yer aldığını tanımlar ve buna göre bir eylem planı harekete

geçirir. Mead, bireylerin etkileşim esnasında sürekli bir veri işleme halinde olduğunu söyler. Bireyler sürekli olarak kendisi ve ötekiler hakkında düşünmektedirler. Bu düşünme süreci, değerlendirme, yorumlama ve eylem geliştirme şeklinde ilerler. Bir dindar birey için ötekinin sorunsallaştırıldığı alan, seküler kamusal alandır. Dinî bir habitusta öteki üzerine çok fazla düşünmeye, sorun etmeye, gözlem yapmaya, nasıl tepkiler vereceğini düşünmeye gerek yoktur. Ancak bu süreçler seküler kamusal alanda sıklıkla yürürlüktedir. Zira ötekiyle sürekli bir karşılaşma ihtimali bulunmaktadır. İslam'da fıkıh külliyatı aslında tam olarak bu işlevi görmek üzere kurgulanmıştır. Fıkıh, ötekiyle ve öteki olarak adlandırılabilir ortam ve pratiklerle karşılaşıldığında dindar bireye nasıl tepki vermesi konusunda rehber olma amacı taşır. Dindar birey böylece fıkıh bilgisi ve öğretileri ile seküler kamusal alan etkileşimleri sonucu bir yeni benlik geliştirir. Bu benlik, kişisel yorum ve değerlendirmelere dayandığından kısmen **öznellik** içerir. Bir başka deyişle, dindar birey evrensel Müslüman kimlik ve benliklerden öznel bir kimlik ve benlik edinme sürecine geçiş yapar. Önceden edinilen dinî öğretiler, dindar bireye kamusal alanda nasıl davranacağına ilişkin birtakım toplumsal roller çizmektedir. Ancak bu toplumsal roller dindar bireyin kendi öznel yorumlarına, ötekilerle olan etkileşimin şiddeti ve yönüne göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin karşı cinsle olan etkileşimleri sorulduğunda görüşmecilerden farklı cevaplar alınmıştır. Kimisi dinî öğretilerin uygun gördüğü şekilde uzak dururken, kimisi daha esnek davranarak etkileşime geçtiğini, hatta dinî öğretilerin tamamen dışına çıkacak şekilde bir yakınlık kurduğunu ifade etmiştir.

Blumer'e göre "**anlam**", sonsuza dek değişmez bir şekilde kalacak demek değildir. Bilakis anlam, sosyal etkileşimden, sosyal aktörlerin durumları, süregelen bir biçimde açıklamaları ve tekrar tekrar açıklamaları ile ortaya çıktığı için sembolere ve diğer şeylere verdiğimiz anlamlar farklı zamanlara ve bir sosyal içerikten diğerine göre değişebilir. Birey bu anlam göreceliğinin farkına seküler kamusal ortamda yaşadığı etkileşimciler neticesinde kavuşur. Seküler kamusal alanda dindar birey etkileşim sonucu dinî kimliği nedeniyle sahip olduğu sembollerin anlamsızlığını farkederek. Kendisine anlamlı gelen kavram, ritüel, davranış ve semboller ötekilerle etkileşimde herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Selamla, karşı cinsle tokalaşmama, yemeğe besmele ile başlama, cinsiyetlendirilmiş zaman ve mekân algısı, belli vakitlerde mescide gitmek seküler bir kültür içerisinde ihmal edilen, gözardı edilen, üzerinde düşünülmemiş ve gündelik hayat akışı içerisinde hesaba katılmamış pratiklerdir.

Halbuki dindar birey için bu pratikler her zaman ve mekânda bir anlama sahip olacak şekilde kurgulanmıştır.

Genelleştirilmiş öteki, bireylerden toplumda doğru davranışı sergilemesini bekleyen içinde yaşadığı çevre ve toplumdur. Bir dindar birey için iki tane genelleştirilmiş öteki bulunmaktadır: Dindarların oluşturduğu topluluklar ve cemaatler ile seküler kültür aktörlerinin oluşturduğu topluluklar. Dindar birey bu iki genelleştirilmiş ötekinin baskısı, gözetimi ve sembolik şiddeti altındadır. İki tarafı da memnun ederek ya da rahatsız etmeyerek kamusal alanda **“uygun”** davranışlar ortaya koymak durumundadır. Goffman’ın dediği gibi, toplumsal hayat seyircileri olan bir toplumsal sahnedir. Bu sahnede performans halinde olan bireyin dolayısıyla iki farklı düşünce dünyasından seyircileri bulunmaktadır. Dindar birey bu iki sosyal ve kültürel grubu idare etmek durumundadır. Bunu yaparken üzerinde bir **performans baskısı** hisseder. İzleyicileri idare etmek kolay değildir. Bunun için çeşitli taktikler geliştirilmek zorundadır. Buna bir çözüm yolu olarak, hem sevgili edinip hem de belli vakitlerde mescide gitmek bunlardan bir tanesi olarak görülebilir. Ya da oldukça seküler bir görünüme sahip olan bir kadın olup aynı zamanda namazlarını ihmal etmemek gibi. Bu tip davranış tarzlarına en çok Yarı-Çevresel alanda rastlanmaktadır.

Goffman’ın bakış açısı sosyal hayata dramacı bir yaklaşım sunar. Erving Goffman günlük hayattaki yüz yüze etkileşimlerimizin içindeki öğeleri derinlemesine incelemek için bir “tiyatral performans” metaforunu kullanır. Goffman (1959) için sosyal hayat ve gündelik hayatta benliğin sunulması, sosyal aktörlerin farklı rolleri, parçaları ve rutinleri farklı sahnelerde, farklı ortamlarda ve farklı destekleyiciler ile yaptığı performanslardır. **“Ön bölge”** performansın sergilendiği yere denir ve **“arka bölge”** kelimenin tam anlamı ile ön bölgedeki davranışların sahnelenmesi hazırlık yapılan alandır; burada aktörlerin başarılı bir performansı garantilemeleri için hazırlık çalışmaları yapılır. Gündelik hayatta bir dindar birey için arka bölge Çevresel alan olan mescid, cami, dinî arkadaşlık ortamları, takipçisi olduğu cemaat, dinî dernek ve vakıflar iken, ön bölge de bu alan ve mekânlar dışındaki seküler kamusal alan olan Merkezî alan olarak tarif edilebilir. Birey mescid gibi dinî ortamlarda çeşitli dinî ritüeller yoluyla yeniden üretilir (reproduction). Seküler kamusal alan pratiklerinin aşındırdığı, tahrip ettiği, zayıflattığı dinî bilgi, bilinç, aidiyetler tekrar hatırlanır ve bağlar yeniden güçlendirilerek ön bölge olan kamusal alanda performans sergilemeye hazır hale getirilir. İslam’da ibadetler,

sohbetler, dinî etkinliklerin işlevi bu yönde okunabilir. Nitekim görüşme yapılan bazı öğrenciler sohbet ve dinî arkadaşlık ortamlarının işlevini bu şekilde tarif etmişlerdir.

Tiyatroda olduğu gibi aktörler, performans baskısı daha az olduğu için sahne arkasında rahat davranabilirler. Goffman'ın da belirttiği gibi, “İzlenim yönetimini gözlemlemenin en ilgi çekici örneği bir performansının arka bölgeden ayrılıp izleyicinin olduğu yere girdiği veya oradan geri döndüğü anlardır; bu anlarda kişi, bir karaktere bürünmeyi ve o karakterden çıkmayı fevkalade bir biçimde gözlemleyebilir.” (Goffman, 1959: 121). Mescid ile seküler kamusal alan veya dinî arkadaşlık grupları ile seküler arkadaşlık grupları arasında geçiş yapan dindar bireylerde farklı karakter dönüşümü, değişen davranış pratiklerinden kolaylıkla gözlemlenebilir. Nitekim dindar öğrencilerle derinlemesine görüşmelerde dinî sembollerini (dinî dergi, kitap, kolye, yüzük vb.) ve kimliklerini ortama göre gizleyip gizlemedikleri ve hatta verdikleri selam türünün ortama göre değişip değişmediği sorulmuştur. Dini yaşama düzeyi fark etmeksizin hemen hemen verilen bütün cevaplar, dini performansları sergilemenin ön ve arka bölgeye göre değiştiği yönünde olmuştur. Örneğin dersten çıkan bir dindar öğrenci, derse giderken yolda gördüğü dindar arkadaşlarına “selamun aleykum” şeklinde selam vermekte, onlardan ayrılıp derse girdiğinde ise “merhaba” demeyi tercih etmektedir.

Sekülerist bireyler gündelik yaşam içinde özel ya da kamusal, ön bölge ya da arka bölge fark etmeksizin hemen hemen aynı davranış pratikleri ortaya koyarlar. İkili bir karaktere bürünmezler. Ancak dindar öğrenciler ön bölgede dinî kimliklerini idare edebilmek için çeşitli taktikler geliştirmek zorunda kaldıkları gibi, arka bölge olan dinî topluluk ve ortamlarındaki aktörleri de performanslarıyla memnun etmek durumundadırlar. Goffman'ın da izah ettiği gibi, sahne arkasının da kendine göre bir izleyicisi ve performans beklentileri vardır. Örneğin, garsonlar mutfağa geri döndükleri zaman da şefler, diğer mutfak çalışanları ve diğer garsonlar gibi farklı bir izleyici için performans sergilemeye devam ederler. Garsonlar restoranın yemek salonunda mutfakta olduklarından daha farklı davranırlar; sahne önünde ve sahne arkasında farklı izleyicilere farklı rol performansları sergilerler. Dindar öğrenciler de camide, mescidde, dinî cemaat, dernek ve vakıfta doğru ve uygun davranışlar ortaya koymak zorundadırlar. Aksi takdirde olumsuz tepkiler alabilir ve bir süre sonra gruptan dışlanabilirler.

Seküler kamusal alan olan ön bölge, bir dindar birey için var olma biçimi olan ve Goffman'ın “geçişirme” olarak adlandırdığı taktiklerle doludur. Kamusal alanda ötekiyle ve öteki olarak adlandırılabilen pratiklerle her karşılaşma gerilim üretir. Bu gerilimlerin şiddetini azaltabilmek veyahut sonlandırabilmek için dindar birey mevcut durumu geçişirme yoluna gider. Radikal seküler kamusal alanda damga vurulmuş olan dindar bireyler, normaller olarak adlandırılabilen seküler aktörler arasında kabul görmek ve saygı duyulmak için izlenim yönetimi davranışları sergilemek zorundadır. Sosyal olarak kabul gören kişiliklerden ve performanslardan tüyo alarak, damga vurulmuş bireyler kendi damgalarını düzeltmek için yollar geliştirirler. Bu damgalanan durum fiziksel veya başka bir şekilde düzeltilmez ise, damgalanan birey normal olarak geçişirmek için bu damgayı gizleme yoluna gider. Gizlemeye en çok duyulan durumlar **etkileşim ritüelleri** anlarında ortaya çıkar. Etkileşim ritüelleri, çoğu zaman konuşmadan yapılsalar dahi, toplum içinde kurumsallaşmış davranış şekilleridir. “İster halka açık, ister yarı halka açık, isterse özel olsun ve hatta gözetim altındaki organize sosyal etkinlikler veya daha gevşek kısıtlamalar altında rutinleşmiş ortamlarda dahi insanların olduğu her yerde bulunurlar.” (Goffman, 1967: 2). Örnek olarak, sosyal etkileşimlerimizde ritüelleşmiş birçok karşılama ve veda şeklimiz vardır ve aradaki ilişkinin tabiatına ve kültürel içeriğe göre biz çeşitli arkadaşlık ve yakınlık derecelerini işaret eden etkileşim ritüelleri sergileriz -el sıkışmaları, sarılmalar, öpüşmeler, selam vermeler, el çakışmaları- (Goffman, 1971: 74-77). Bazı dindar bireyler, özellikle yaşam alanı olarak dinî habitus tercih edenler, ötekiyle yaşadıkları her etkileşim ritüelinde gizlenme ihtiyacı hissederler. Bu durumlar şu şekilde örneklendirilebilir: Belirli bir ortama dindar bir bireye karşı cins tarafından el uzatılması durumunda, dinî kimliği gereği tokalaşmaması gerektiğini düşünen bireyin “ellerim temiz değil” bahanesi ile durumu geçişirmeye çalışması veyahut belli bir arkadaşlık ortamında bulunurken namaza gitmesi gerektiğinde ayrılmak için “namaza gidiyorum” değil de “bir işim var” diyerek gitmesi. Herkesin alkol tükettiği bir ortamda kendisine alkol ikram edildiğinde dinen caiz olmadığı için içmiyorum demek yerine, “kullanmıyorum, sevmiyorum” şeklinde nedenler öne sürmesi. Bütün bu geçişirme taktiklerinde, damgalı olan dinî kimliği ve onun yansıması olabilecek tutum ve davranışları gizleme amacı vardır. Geçişirme, her zaman öğrenilen bir davranıştır, tüm sosyal etkileşimler gibi bilgiyi kontrol etmekle ilgilidir, “durumun anlamı”dır ve başkalarının sizinle etkileşimde oldukları zaman duydukları izlenimdir.

Yine de geçiş stratejileri ancak bir ölçüde başarılı olur. Belirli vakaların ötesinde, örneğın belirli ortamlarda tesettür karşıtlığına maruz kalmamak için başörtülü bireylerin diğelerine nazaran çok daha yüksek ıtalari aşmaları gerekmektedir. Zira başörtüsü damgası geiştirilemeyecek kadar görünür olandır. Bu durumdan bir çıkış yolu olarak kimi başörtülü kadın öğrenciler, “başörtülü ama dindar değıl” görünümünü vermeye çalışırlar. Bu da tesettür ve başörtüsünde koyudan ziyade açık renkler tercih etmek, eşarptan ziyade pahalı şal örtüler takmak, başörtüsü altına uzun tunik benzeri giysiler yerine dar veya kot pantolon giymek, dindar gruplar yerine seküler ve kadın erkek karışık ortamlarda takılmak yolu ile aşılmaktadır. Bu tür tipler seküler kamusal alanın Merkezinde yer alan dindar gruplar temsil etmektedir.

Yukarıda, araştırmanın tartışma kısmında sorunsallaştırılan ve kavramsallaştırılan ODTÜlü dindar öğrencilerinin yaşam pratikleri sembolik etkileşimcilik literatüründen yararlanılarak betimleme ve kuramsal çıkarımlarda bulunma yoluna gidilerek bulguların kuramsal analizi yapıldı. Böylelikle bulgularla kuram arasındaki ilişkiyi daha görünür hale getirildi. Sembolik etkileşimciliğın önemli kavramsallaştırmalarından olan etkileşim ritüelleri ve seküler kamusal alanda dindarlık biçimleri üzerinde doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Araştırmamızda bu ilişkinin türü, mahiyeti, yönü ve şiddeti kamusal alanın farklı bölgelerine yerleşen farklı dindarlık kategorileri ekseninin anlaşılmaya çalışıldı.

II.

Dindar benliğın radikal seküler kamusal alan tecrübesinde kendisini en çok zorlayan, gerilimler yaratan, acemilik çekmesine neden olan, benlik ve kimlik aşınmasına neden olan ve bütün bunlardan bir çıkış yolu bulmak için çeşitli taktikler üretmesine sebep olan durum kamusal alanın en büyük özelliğı olan etkileşim ritüelleridir. Zira kamusal alan etkileşim demektir. Etkileşim, benzer veya öteki kimlikler ile ortaya çıkmaktadır. Ancak bir dindar öznenin seküler kamusal alanda yer alması oldukça sorunlu etkileşim ritüelleri üretecektir. Bu da dindar bireyin daha önceki dinî sermayesini sorgulayacak, onu yalnızlığa ve anlamsızlığa itecek ve sonunda kendi dinî benlik ve kimliğini yeniden üretecektir. Sonuçta da genel ve evrensel fıkıh literatürü yerine, tamamen yerel ve öznel dinî yorumlar, tipolojiler ve pratikler ortaya çıkacaktır.

Dindar gençlik üzerine yapılmış çalışmalara literatür kısmında kısaca değinilmiştir. Literatürün olgu hakkındaki bulgularıyla bir karşılaştırma yapılmasında fayda bulunmaktadır. Aşağıda, dindar gençlerin gündelik yaşam pratiklerini sorunsallaştırması nedeniyle Özlem Avcı'nın *İki Dünya Arasında İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* adlı çalışmasının varsayım ve bulgularıyla bu çalışmanın bulguları karşılaştırılacaktır. Örtüşen ve farklılaşan bulgular ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Üniversiteli gençlerin gündelik yaşam pratiklerinde yaşadıkları gerilimleri konu edinen çalışmaların azlığı ortaya bir literatür sorunu çıkarmaktadır. Bu da bu çalışmanın sınırlılığını ve önemini de ayrıca göstermektedir.

Özlem Avcı'nın, İstanbul'da dinî bir cemaat veya tarikatla bir şekilde bağlantısı olan 60 üniversite öğrencisiyle yaptığı derinlemesine görüşmeler, Türkiye'de dindar üniversite gençliğinin ciddi bir portresini çizmektedir. Araştırmanın genel çerçevesi olarak, *kendisini "dindar" olarak tanımlayarak en temelde dinî ibadet biçimlerini yerine getirmeye çalışan ve temel dinî kurallar konusunda tam bir hassasiyete sahip olan gençlerin din dışı alanlardaki sosyalleşme, iletişim biçimleri ve boş zaman alışkanlıklarının neleri kapsadığı ve bunları dinî değer ve kurallar çerçevesinde nasıl örtüştürdüğü* ele alınmaktadır. Araştırma boyunca vurgulanmaya çalışılan bu durumların, "yaşanan din" ve "kitabi din" ekseninde sorgulanması, bugünkü İslami yaşam biçimlerini anlamak ve yorumlamak adına büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca din içindeki ve din dışındaki sosyalleşme mekânları, biçimleri ve alışkanlıklarının, nasıl birbirini dönüştürerek ya da birbirini aşındırarak (ya da törpüleyerek) iç içe geçtiği de değerlendirilmeye çalışılmaktadır (Avcı: 2014: 8).

Avcı yaptığı derinlemesine görüşmeler sonucu elde ettiği verilere dayanarak dindar gençlik arasında bir sınıflandırmaya gitmiş ve bu sınıflandırmayı dinî gruplar temelinde yapmıştır. Araştırmada örneklem alanı olarak İstanbul kenti seçilmiştir. Kent yaşamı içindeki dindar üniversite öğrencileri arasındaki dindarlık algı ve biçimlerindeki en genel farklılıkların dinî gruplara göre değişmiş ve bu değişim sonucunda üç farklı sınıflandırma ortaya çıkmıştır (Avcı, 2014: 326):

1. Birinci kategoride yer alan öğrenciler daha muhafazakâr, dinî kurallara ve değerlere daha bağlı olan, dinî görev ve sorumluluklarını ciddi bir hassasiyetle yerine getirmeye çalışan, değişime ve dini doktrinlerin şimdileştirilmesi noktasında daha katı bir bakış açısına sahiptir.

2. İkinci kategoride ise dinî değer ve kurallara bağlı olan ve dinî doktrinlerin bugüne uyarlanması noktasında daha esnek bir anlayışa ve “modern” bir görünüme sahip olan öğrencilerden bahsedilmektedir. Bu öğrenciler kendi içlerinde daha katı ama dışarıya ile daha ılımlı ilişkilere sahip, ilahi ve dünyevi unsurları içe içe geçirmeyi başarmış, dinî sorumluluklarını yerine getiren fakat zaman zaman dünyevi birtakım alışkanlıklarının dinî sorumluluklarının önüne geçirebilen ve daha yumuşak bir politik anlayışa sahiptirler.

3. Üçüncü kategori içinde ise sadece sembolik bir dinselliğe sahip olan, dinî sorumlulukların yerine getirilmesi içinde bulunulan duruma ve ortama bağlı olan, yani dinî değer ve kuralların her koşula ve ortama kolaylıkla uyarlayabilen öğrencilerden bahsedilebilir. Bu öğrenciler ise belli bir dönem dinî grupların içinde yer aldıktan sonra, çeşitli nedenlerle bu gruplardan ayrılan öğrencilerdir. Bu öğrenciler, dinî gruplar etrafında oluşan dindarlık anlayışına da eleştirel yaklaşmaktadırlar.

Yazar sonuç kısmında böylesine bir sınıflandırma yapmanın beraberinde birçok sorunu getireceğini ifade etmiş ve bu düşüncesini Bauman’ın sınıflandırma hakkındaki görüşleri ile desteklemiştir (2003: 11): “Sınıflandırma, dâhil etme ve dışlama eylemlerinden oluşmaktadır ve her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: Verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Belli varlıklar, yalnızca öteki varlıklar dışlandığı, dışarıda bırakıldığı takdirde bir kategoriye dâhil edilebilir.” Yazar bu nedenle dindar tüm grupların her konuda kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmasının mümkün olmadığını ve bu nedenle dindar gençler arasında bir sınıflandırma yapmaya çalışmanın sakıncalı olacağını iddia etmiştir. Yani bir öğrenci sergilediği davranışlar ve düşünce biçimleri ölçüsünde diğer kategorilerin içine de dâhil olabilmektedir. Dolayısıyla dindar gençler arasında bir sınıflandırma değil, Bauman’ın kavramsallaştırmasıyla müphemlik ortaya çıkmaktadır. Bauman’a (2013: 9) göre, “Bir nesne ya da olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demek olan müphemlik, dile özel bir düzensizliktir. Yani dilin icra ettiği adlandırma (sınıflandırma) fonksiyonunun iflası anlamına gelmektedir. Bu düzensizliğin temel belirtisi, belli bir durumu doğru bir biçimde okuyamadığımız ve alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin rahatsızlıktır.” Müphemlik, dindar ya da İslami olarak tanımlanabilecek gençliğin

dindarlığa ilişkin yaptığı farklı yorumlamalar ve değerlendirmeler nedeniyle kendi aralarında farklı görünümler ve farklı yaşam biçimleri edinmeleri sonucu ortaya çıkmaktadır.

Yazarın çalışmasında dindar gençlerin kent yaşamı içinde üniversite yaşamı ile birlikte farklı olanla karşılaştıkça dinî algı ve yorumlamalarında belirginleşmeye başlayan farklılıklar kent ortamında farklı yaşam biçimi ve görünümlere neden olmaya başladığı iddia edilmektedir. Bu farklılıkların nedeni olarak dinî gruplardan, kır-kent yaşamına, aile yapısına, okudukları sınıflara ve takipçisi oldukları kanaat önderlerine kadar birçok farklı etken gösterilmiştir. Dolayısıyla üniversite öncesi dönemde dindarlık noktasında çok daha fazla ortak özelliklere sahip olan İslami genç kesim, üniversite yaşamı ile birlikte dinî değer ve kurallara, kendi dindarlıklarını oluşturan etkenlere karşı daha sorgulayıcı yaklaşıma başlamışlardır. Bunun sonucunda dışardan benzer görünmelerine karşın kendi içlerinde çok belirgin ve güçlü farklılıkların hatta kutuplaşmaların olduğu görülmektedir (Avcı, 2014: 340).

Avcı'ya göre (2014: 340), “Tüm bu farklılaşmaların hem nedeni hem de sonucu olarak varoluşsal bir süreç içinde olan dindar bireyin bir özneleşme süreci içinde olduğu düşünülebilir.” Zira dindar genç iktidar karşısında hem ona tabi olarak hem de onu aşmaya çalışarak sürekli kendini yenilemekte ve dönüştürmektedir. “Bu iktidar bir taraftan ilahi bir güç iken bir taraftan kendi içindeki nefis olabilmekte; bir taraftan ait olduğu dinî grupların değerler ve ilkeleri iken bir taraftan kendi dışındaki dinî gruplar ya da dindar olmayan kesim olabilmektedir.” Bu durumda bir özne olarak dindar birey, bu iktidarın bazen karşısında ve bazen ise yanında birtakım direnme biçimleri ve taktikler geliştirerek kendisinin yeniden algılanmasına ve tanımlanmasına neden olmaktadır (Avcı, 2014: 340).

Bir doktora tezi olan Avcı'nın çalışması, bu çalışmanın ulaştığı görüşmeci öğrencilerden daha fazla sayıya ulaşmıştır. Ayrıca Avcı'nın çalışması dindar gençlerin gündelik pratiklerini sadece belli bir mekân olan tek bir üniversitede değil aynı zamanda bir kent olan İstanbul'da sorunsallaştırmaktadır. Dindar gençlerin moda, gelenek, tüketim alışkanlıkları, İslami cinsiyet algısı, kent yaşamı gibi birçok konuda gençlerin algı ve yorumlarına ulaşmayı hedefleyen Avcı'nın örneklem için seçtiği üniversiteler bu çalışmanın konusu olan ODTÜ kamusal alanı gibi belirgin bir radikal sekülerliği bulunmamaktadır. Bu çalışmada ise sınırlı ve belli

özelliklere sahip bir üniversitede dindar öğrencilerin dine ve gündelik yaşama ilişkin her konudaki görüşleri ve pratikleri değil sadece seküler kamusal bir alanda dinî benlik ve kimliklerini hangi yollarla idare ettikleri ve bunu ne ölçüde başarabildikleri nedenleriyle ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmada Avcı'nın çalışmasının aksine, dindar gençlerin kamusal alanda sergiledikleri dinî performansların yoğunluğuna göre bir sınıflandırmaya gidildi:

- a. Gündelik pratikleri, sembolleri, eğilimleri ve yaşam biçimleriyle dinî pratiği merkeze alan bireyler
- b. Dindarlık ilgi aralığı yüksek olan fakat bütün dinî pratikleri aralıklı uygulayan bireyler
- c. Din ve dindarlara saygılı ama dinî pratikleri zayıf ya da gözlemlenemeyen bireyler

“Bulgular ve Tartışma” bölümünde her bir sınıflandırmanın radikal seküler kamusal alanda konumlandığı alan ve bu alanda var olma pratikleri derinlemesine görüşmeler sonucu ortaya çıkarıldı. Bu sınıflandırma ve kategorilendirme Avcı'nın sorunlu gördüğü sınıflandırma türü olan dinî topluluklara göre yapılmadı. Zira aynı ya da farklı dinî topluluklardan olsa da her bir dindar bireyin radikal seküler kamusal alan deneyimi farklı olabilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmadaki sınıflandırma aidiyet duyulan dinî topluluklara göre değil tamamen sınırlı bir mekân olan seküler kamusal alanda dinî kimliklerin var olma ve idare edilme biçimlerine göre yapıldı. Özlem Avcı'nın sınıflandırmayı sorunsallaştırma gerekçesi olarak gösterdiği durum olan dindar gençlerin uygulamaları ve görünümleri bağlamında farklı birden fazla sınıflandırmaya dahil olabilecekleri uyarısına çalışmamız boyunca dikkat edilmiştir. Bu çalışmada bu riskin önüne geçebilmek amacıyla, dindar gençlerin ait oldukları kategoriler arasında zaman zaman geçici ya da kalıcı geçişler yapabildikleri özellikle belirtilmiştir. Bu geçişler pratikler çerçevesinde gerçekleşebileceği gibi görünümler temelli de gerçekleşebilir. Zira kamusal alanda etkileşim sürekli yürürlükte ve benlikleri sürekli olarak etkilemekte, değiştirmekte ve dönüştürmektedir.

Avcı'nın çalışması ile bu çalışmanın önemli ortak bir sonucu bulunmaktadır. Her ne kadar evrensel bir dindar tanımı olduğu düşünülse de gündelik yaşam deneyimleri ve etkileşimleri sonucunda birçok farklı dindarlık yorum ve değerlendirmesi ortaya çıkmaktadır. Kamusal alan

dindar öznenin dine ve dinî pratiklere ilişkin algılarını yeniden şekillendirmekte ve sonuç olarak evrensellikten öznelliğe evrilmesine neden olmaktadır.

III.

Üniversite ile birlikte dinî kimlik sahipleri daha önce yaşamadıkları gerilimler, çatışmalar, değişimler ve dönüşümlerle yüzleşmeye başlamaktadır. Zira üniversite ve özellikle de ODTÜ tipik radikal seküler bir kamusal alana sahiptir. Böyle radikal seküler kamusal alanda dinî kimlik, kendisi için öteki olarak nitelendirilebilecek toplumsal tip ve ritüellerle ilk defa karşılaşmaktadır. Bu karşılaşma sonucunda dindar birey ötekiyle bir biçimde ilişkiye ve etkileşime girmektedir. Böylece farklı yaşam biçimleri birbiriyle konuşmaya, birbirinden etkilenmeye ve çeşitli boyutlarda değişime uğramaya başlamaktadır. Sonuç olarak bu etkileşim, “Dindar bireyleri kendisi ve ait olduğu muhayyel cemaat hakkında düşünmeye itmekte ve kendisinin ötekine nazaran aşırılıklarının ya da eksikliklerinin farkına varmasını sağlamaktadır.” (Göle, 2014a: 44). Bu da dindar bireyin dini kimliğinin her zaman olmasa da bazen yeniden şekillenmesi ve yeni öznelliklerin ortaya çıkması ile sonuçlanmaktadır.

Dinî kimlikler seküler kamusal alanla karşılaşmada zannedildiği gibi her zaman eleştirel mi yaklaşmaktadır? Çalışma sonucunda, dinî kimliklerin ötekiyle karşılaşmasında her zaman eleştirel değil, bazen zorunlu bazen de gönüllü olarak uyumcu bir tutumla hareket ettikleri gözlemlendi. Bu durum sadece bir üniversite kamusal alanı özelinde değil ODTÜ gibi seküler özellikler barındıran her kurumda görülebilir. Seküler özellikler barındıran bir iş yerinde, bir mahallede, devlet kurumunda, eğlence mekânlarında da aynı şekilde bir Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre ve buraları temsil eden tipoloji ve pratiklerin ortaya çıkması mümkündür. Zira Shils’in iddia ettiği gibi, her topluluk kendi içerisinde bir Merkez ve bu Merkeze yerleşen değer sistemleri barındırmaktadır. Dolayısıyla söz konusu topluluk içindeki bireyler, Merkeze kültürel yakınlıklarına göre kendi içlerinde kültürel ve muhayyel bir bölümlenmeye gideceklerdir. Bu bölümlenme, bütün aktörleri seküler veya sofu dindarlar olan bir topluluk içinde de görülebilir. Örneğin ODTÜ’deki radikal seküler kültür de kendi içinde bir Merkez ve Çevre taşımaktadır. Orada etkileşime açık ve kapalı tipler bulunmaktadır. Aynı şekilde ODTÜ’de Çevresel alanda yer alan ve kamusal alanda dinî pratikleri her şartta yerine getiren

dindar öğrenciler arasında da bir Merkez ve Çevresel bir ayrım bulunmaktadır. Merkeze yerleşen öğrenciler İslamiyeti diğer dindarlara göre sembol ve pratikler açısından en yoğun olarak yaşayan, en çok tanınan ve diğer dindar birey ve dinî mekânları temsil ve organize eden, gerektiğinde de denetleyen kişilerdir.

Seküler kamusal alan ile dinî kimliklerin karşılaşmasında yaşanan çatışma ve gerilimlerin aşılmasında dinî sermaye ne kadar başarılı olmaktadır? Bu çalışma bir yönüyle bu sorunun cevabını aradı. Sonuç, dindar bireylerin seküler kamusal alan tecrübelerinin birbirinden farklılaşması oldu ve bu da tek tip dindar bir gençlik kültürünün dolayısıyla tek bir dinî yaşama biçiminin olmadığını ortaya koydu. Dindarlığın farklı kamusal alanlarda farklı biçimler aldığı gözlemlendi. Bu biçimlerin bazıları kalıcı olurken bazıları da tamamen başvurulmuş bir taktik olup geçici nitelikte olmaktadır (Certeau, 2009. 110-116). Dinî kimlikler kendi yaşam alanları olan mescid, cami, dernek, vakıf ve cemaatlerden çıkıp seküler kamusal alana indikçe, o zaman dek tek tip zannedilen dindarlığın aslında bağlama göre nasıl farklı biçimler alabileceği iyice belirginleşmektedir. Bu biçimlerin kimisi seküler kamusal alanın Merkezini zorlarken, kimisi uyum sağlamakta kimisi de kendi içinde ve başarabildiği ölçüde iletişim ve etkileşime kapalı bir yaşam biçimi seçmektedir.

Peki seküler kamusal alanla etkileşim sonucu Merkez, Çevre ve Yarı-Çevre olmak üzere üç farklı kültürel konumlanmaya ayrılan dindar gençlik, üniversitenin bu seküler kültüründen etkilendikleri kadar, onu etkileme, değiştirme ve dönüştürme potansiyeline de sahip midir? Bu nasıl mümkün olabilir? Bu soruların cevabı yaşanan sosyal etkileşimde sergilenen performansların etkileşimin yönünü değiştirebilme gücünde aranmalıdır. Dindar öğrenciler bizzat kendi dinî benlik ve kimlikleriyle hiç çekinmeden, gizleme ihtiyacı hissetmeden, geçiştirmeden seküler kamusal alan ve ötekiyle etkileşime geçmeye başlamaları sıklığına bağlı olarak üniversitenin seküler kültürünü değiştirme imkânını elde edebileceklerdir. Ancak ODTÜ’de yapılan gözlemler ve yapılan derinlemesine mülakatlar, Çevresel alanda yer alan dindar öğrencilerin akademik takvim ve dinî takvim gereksinimlerine dikkat ettikleri ancak bu dikkat ve katılımın üniversitenin sosyal ve kültürel hayatına aynı derece yansımadağı ortaya çıktı. Bu durumun yaşanmasının altında elbette ki dinî benlik ve kimliklerin zarar görmesi ve diğer dindar arkadaşlarının bu katılıma olumlu yaklaşmayacakları korkusu bulunmaktadır.

Nitekim Yarı-Çevresel alanda tartışıldığı üzere, seküler ritüellere bazı zamanlar katılım sağlayan dindar gençlerin hem dinî kimliği aşınmakta hem de öteki dindarların dışlayıcı tutumlarıyla karşı karşıya gelmektedirler. Bu da bize İslam ve modernlik/kamusal alan karşılaşmasında dinî grupların üzerinde mutabık kalabilecekleri yeni bir yoruma, yeni bir değerlendirmeye ve yeni bir tipolojiye ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır. Zira dindarlığın seküler dünya karşılaşmasında ortaya çıkan sonuç, gerekli taktiklerin sürekli olarak verildiği alan olan dinî kaynak ve sohbet gibi etkinliklerin bütün bu iddia ve taktiklerinin sadece teori ve zihinlerde kaldığını, pratik ve etkileşim sürecinde çok fazla bir karşılığının olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Bunun bir nedeni, İslam'ın öğrenildiği, benimsendiği ortam ve mekân ile İslami pratiklerin sergilendiği ortam ve mekânların farklı olması olabilir. Zira bu farklılık gerilimler yaratarak dinî kimlikler için performans tıkanması yaşanmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak dindar öğrenciler açısından ihtiyaç duyulan, kimlik ve değer aşınması yaşanmadan seküler kamusal alanda Merkezileşmeyi sağlayabilecek bir “tipolojinin” bulunmadığı çalışmamızda ortaya çıkmış bulunmaktadır.

IV.

Bu çalışmanın araştırma ve yazma sürecinde bazı zorluklarla karşılaşıldı. Bunun yanında pek çok kazanım ve akademik tecrübe edinildi. Bunlara değinmek, bu alanda çalışmak isteyen adaylara yol göstermesi açısından faydalı olabilir.

Zorluklardan başlamak gerekirse, ilk zorluk teori ile pratik uyumsuzluğu konusunda yaşandı. Sekülerizm teorisi ve tartışmaları, Batı Hristiyanlık ve diğer din tecrübelerinin devlet ve kamusal alan ile olan sorunlu ilişkileri nedeniyle ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçte İslam dini tecrübesi ise Hristiyanlık ve diğer Batı dinlerinden farklı bir mecrada ilerlemiştir. Batıda gelişen sekülerizm anlayışının gerekçeleri hemen hemen hiçbir biçimde kendi toplumumuzun dinî, siyasi ve sosyolojik ihtiyaç ve pratiğinde yoktu (Öztürk, 2015: 44). Diğer taraftan din sosyolojisi alanı Hristiyanlık tecrübesi esas alınarak oluştu. Ayrıca Batı kaynaklı sekülerizm kavramı Türkçeye tercüme edilirken Türkçede tam karşılığını bulamamaktadır. Bunun sonucu olarak kavram Türkçede çok farklı anlamlarda anlaşılmış ve birçok araştırmada laiklik ile aynı anlamda kullanılmıştır (Ertit, 2014: 53). Bu nedenle sekülerizm teorisi ile Türkiye

uygulamasını konu ettiğimizde birtakım uyumsuzluklar ortaya çıkıyor. Zira İslam tecrübesi çalışıldığında teorik ve pratik birbirine tam uymamaktadır. Bu da din araştırmalarında bir krize neden olmakta ve yeni teorik düzenlemeler yapmayı gerektiriyor. Dolayısıyla sekülerizm tartışmalarında Türkiye'ye özgü teorik yaklaşımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışma buna kısmen hizmet ettiyse de bu konuda alanın açmazlarını çözecek daha kapsamlı yeni teorik ve ampirik çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

İkinci zorlukla modernleşme/Batılılaşma ile gelenek/din ilişkileri bağlamında karşılaşıldı. Bu kavramları birbirinden ayırtmak, başlangıç ve bitiş sınırlarını belirlemek, birbirinden farklarını ve birbiriyle benzerliklerini ortaya koymak oldukça zordur. Özellikle küreselleşme, bütüncül bir ekonomik sistem, kentleşme, eğitim gibi etkenler neticesinde modern/seküler ile dinî/geleneksel pratikler ve yaşam tarzları iç içe geçmiştir. Dolayısıyla kavramların tanım, mahiyet ve etki alanı tam olarak belirlenememektedir.

Üçüncü zorluk terminoloji alanında görüldü. Din sosyolojisi terminolojisinde ciddi bir adlandırma sorunu var. Kimin neye göre tanımlanacağı net olarak belirlenmiş durumda değil. Müslüman, dindar, muhafazakâr, İslamcı, maneviyatçı, seküler, ateist... vb. kategorilere hangi tip ve pratiklerin girdiği şeklinde bir sorun bulunmaktadır. Zira her tanım ve sınıflandırma ötekileri dışarıda bırakmakta ve onları da başka bir kategoriye sokmak demektir.

Dördüncü zorluk örneklem alanında karşılaşıldı. Görüşmecilerin sayısını cinsiyet bakımından eşitlemek beklenenin aksine mümkün olmadı. Zira kadın görüşmeciler erkeklere göre tecrübelerini anlatmakta daha az istekli davrandılar. Bu da çalışma açısından istenilen kadın görüşmeci sayısına ulaşmayı engelledi. Diğer taraftan görüşmeyi kabul eden kadın görüşmeciler ise beklemediğim şekilde cesur ve samimi açıklamalarda bulundular.

Araştırma sürecinde karşılaşılan zorluklarla birlikte birtakım kazanım ve akademik tecrübeler de elde edildi. Öncelikle literatür araştırmasından başlamak yerinde olacaktır. Sembolik etkileşimcilik kavramlarından olan “öteki, etkileşim, gündelik yaşam, damga, gizlenme, benlik” ile bu araştırmanın anahtar kavramlarından olan “kamusal alan-dindarlık, sekülerizm-dindarlık, dinî benlik/kimlik-öteki” kavramları üzerine literatür araştırması birçok verimli kaynak ve çalışmayla tanışmaya vesile oldu. Bu kaynakların tezime katkısının olması yanında,

üzerinde yeni çalışmalara başlamayı düşündüğüm “gündelik hayat sosyolojisi” araştırmaları konusunda da oldukça ufuk açıcı paradigmlar edinmeye vesile oldu.

Bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılara edinilen tecrübeler sonucunda bazı önerilerde bulunmak gerekirse, bunlardan ilki araştırma konusu alanında olacaktır. Din araştırmalarında doğrudan kamusal alan-dindarlık sorunu değil de seküler ideolojik yaklaşımlar ve din ilişkileri çalışılabilir. Seküler ideolojilere ve muhafazakâr gruplara göre dinin toplumsal hayattaki konumuna dair kapsamlı çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Zira modern dönemde, seküler kurum ve kamusal alanlarda dinin yerinin tartışılması gerekmektedir.

Ayrıca kamusal alan ve dindarlık tecrübesi konusunda ölçekler geliştirebilir. Bu ölçekler tutumları değil davranış pratiklerini ölçmeye yönelik olmalıdır. Zira tutum ve düşünce ile pratik, farklı dindarlık tecrübelerinde farklı sonuçlar ortaya koymaktadır.

Son olarak çalışmanın hedeflemediğim yan kazanımları da oldu. Dindarların seküler gruplara karşı zannedildiğinden daha az önyargılarının olduğu ortaya çıktı. Çok katı bir başkalaşma ve farklılaşma var zannederken aslında bazı gruplar arasında esnekliğin olduğu fark edildi. Buna göre, bazı radikal gruplar istisna olmak üzere, seküler bireyler ve dindar gruplar iç içe yaşamak istiyorlar. Nitekim nasıl bir ODTÜ sorusuna verilen hemen hemen tüm cevapların birleştiği ortak nokta şu oldu: “ODTÜ bir cami avlusu gibi olmasın. Dindarlar da olsun ötekiler de. Yeter ki karşılıklı düşünce ve ifade özgürlüğü herkes için geçerli olsun.” Buradan hareketle, ODTÜ her ne kadar radikal seküler kamusal bir alan da olsa, birlikte yaşama kültürü sayesinde zamanla farklı ve karşıt kimliklerin bir arada var olduğu bir kamusal alan haline gelebilir.

KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (2011). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İletişim Yayınları.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yayınları.
- Akyüz, İ. (2014). “Türkiye’de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 30, ss. 1-20.
- Anderson, B. (2004). *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, E. (1999). *Code of the Street*, New York: Norton.
- Antonio, G. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Arslan, A. (1993). “İnsan ya da Aklın Kimliği”, *Bilgi ve Hikmet*, ss. 3-8.
- Avcı, Ö. (2012). *İki Dünya Arasında İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*, İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World*, New York: Oxford University Press.

Bürkev, Y. (2016). *ODTÜ Tarih Direniyor*, Nota Bene Yayınları.

Cooley, C., H. (1998). *On Self and Social Organization*, Edited and with an Introduction by Hans Joachim Schubert, Chicago: University of Chicago Press.

Cooley, C., H. (1909). *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York: Charles Scribner's Sons.

Collins, R. (1986). "The Passing of Intellectual Generations: Reflections on the Death of Erving Goffman.", *Sociological Theory* 4, ss. 106-113.

Collins, R. (1982). *Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology*, New York: Oxford University Press.

Çelikoğlu, N. (2007). *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi/SBE, İstanbul.

Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, Trans. Karen E. Fields. New York: Free Press.

Ertit, V. (2006). *ODTÜ'den Geliyorum*, Orient Yayınları.

Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Liberte Yayınları.

Ertit, V. (2015). *Endişeli Muhafazakârlar Çağı Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Orient Yayınları.

- Fraser, N. (1992). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and the Public Sphere*, (der.) C. Calhoun, MIT Press.
- Gedikoğlu, T. (1995). "Changing Models of University Government in Turkey", *Minerva*, Vol. 33, No: 2, pp. 149-169.
- Geertz, C. (1966). "Religion as a Cultural System" In Michael Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, ss. 1-46.
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- Glock, C., Y. & Stark, R. (1968). *American Piety*, Berkeley: University of California Press.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.
- Goffman, E. (1963a). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster.
- Goffman, E. (1963b). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe, IL: Free Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual: Essays in Faceto-Face Behavior*, Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1969). *Strategic Interaction*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, E. (1971). *Relations in Public*, New York: Basic Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goffman, E. (1979). *Gender Advertisements*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri. İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, İstanbul: Metis yayınları.

Göle, N. (2014a). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2014b). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.

Görünmez, O. (2009). *Bir Memleket Gibidir ODTÜ*, Murat Kitapevi.

Guest, M. (2015). "Religion and the Cultures of Higher Education : Student Christianity in the UK", in *Issues in Religion and Education: Whose Religion?* Leiden: Brill, International Studies in Religion and Soceity, ss. 346-366.

Gülener, S. (2007). "Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi", *Bilgi* (14), ss. 36-66.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Güngör, Ö. (2013). "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli Ve Din Olgusu", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl:13, Sayı:1, 13:57-91. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/asbed/article/view/5000072120>

Güngör, Ö. (2016). "Herbert George Blumer'ın Sembolik Etkileşimciliği: Sosyal Sistemlerin Mikro Bağlantıları ve Din", *Çağdaş Sosyal Teoride Din*, Ed: C. Özyurt ve E. Okumuş, Ankara: Hece Yayınları, ss. 173-209.

- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, Bursa: Arasta.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Carabridge: MIT Press.
- Karaca, F. (2003). “Gençlik ve Dinsel Yabancılaşma”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II, Tartışmalı İlmî Toplantı*, Hayati Hökelekli (Ed.), İstanbul: Ensar. ss.137-160.
- Karaton, L.Y. (1996). *Üniversiteli Kız Öğrencilerde Cinsel Ahlâk ile Dinî İnanç ve Tutumların İlişkisi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi/SBE, Bursa.
- Kırmaç, M. (2013). *Kutsal Mekân Üçlü Amfi*, Matsa Basımevi.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: TDV.
- Kurdaş, K. (2006). *ODTÜlü Yıllarım: Bir Hizmetin Hikayesi*, ODTÜ Yayınları.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*, Wiley-Blackwell.
- Lester, K. (1995). *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lüküslü, D. (2009). *Türkiye’de “Gençlik Miti” 1980 sonrası Türkiye Gençliği*, İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2003a). “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, (der.) M. Türköne ve T. Önder, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (2003b). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.

Mir, S. (2014). *Muslim American Women on Campus: Undergraduate Social Life and Identity*, The University of North Carolina Press.

McGuire, M., R. (2002). *Religion: The Social Context* (5th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.

Mead, G., H. (1934). *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press.

Moç, S. (2013). *Üniversite Öğrencilerinde Toplumsal Cinsiyet Algısının Oluşmasında Geleneksel Kimliğin Rolü* (Iğdır Üniversitesi Örneği), (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Iğdır Üniversitesi/SBE, Iğdır.

Neuman, W., L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, Yayınodası Yayıncılık.

ODTÜ

-(2016a). “Konum ve Yerleşke” <http://www.metu.edu.tr/tr/konum-ve-yerleske> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016b). “Konum ve Yerleşke” <http://www.metu.edu.tr/tr/konum-ve-yerleske> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016c). “Tarihçe” <http://www.metu.edu.tr/tr/tarihce> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016d). “Genel Bilgiler” <http://www.metu.edu.tr/tr/genel-bilgiler> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016e). “Genel Bilgiler” <http://www.metu.edu.tr/tr/genel-bilgiler> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016f). “Genel Bilgiler” <http://www.metu.edu.tr/tr/genel-bilgiler> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016g). “Genel Bilgiler” <http://www.metu.edu.tr/tr/genel-bilgiler> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

-(2016h). “Genel Bilgiler” <http://www.metu.edu.tr/tr/genel-bilgiler> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2016.

Oğuzhan, Z. (1998). *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*, İz Yayıncılık.

Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim (Üniversite Öğrencileri Örnekleme)*, İstanbul: Dem Yayınları.

Öztürk, A. (2013). *İmajoloji Bir Disiplin Denemesi*, Elis Yayınları.

Öztürk, A. (2015). *Medeniyet ve Sosyoloji İmajoloji Çalışmaları*, Elis Yayınları.

Özyurt, C. (2014). “Marx’ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, ss. 207-240. <http://www.sbedergi.hitit.edu.tr/article/view/5000092199>

Özyurt, C. (2016). “Talcott Parsons’ın Din Kuramı: Modernitenin Din İle Uzlaştırılması”. *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. Ed: C. Özyurt ve E. Okumuş, Ankara: Hece Yayınları, ss. 125-172,

Reed, H., A. (1975), "Hacettepe and Middle East Technical Universities; New Universities in Turkey", *Minerva*, XIII (Summer), ss. 200-235.

Roberts, K., A. (2004). *Religion in Sociological Perspective* (4th ed.), Belmont, CA: Wadsworth.

Schubert, H., J. (1998). "Introduction", pp. 1-31 in Charles Horton Cooley, *On Self and Social Organization*, Chicago: University of Chicago Press.

Sennet, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları.

Small, M. (2009). *Unanticipated Gains: Origins of Network Inequality in Everyday Life*, New York: Oxford University Press.

Şenyapılı, Ö. (2013). *ODTÜlülerin ODTÜsü*, ODTÜ Yayınları.

Thomas, W., I. (1923). *The Unadjusted Girl*, Boston: Little, Brown.

Tuğal, Z., C. (2006). "The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue In A Poor District of Turkey", *The Sociological Quarterly*, 47, ss. 245-273.

Turner, J., Leonard B., and Charles H., P. (2002). *The Emergence of Sociological Theory* (5th ed.), Belmont, CA: Wadsworth.

Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. İstanbul: Hil Yayınları.

Yapıcı, A. (2012). "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), ss. 1-40.

BÖLÜM VII

EKLER

EK 1: Görüşme Soruları

1. Cinsiyet: (K) (E)
2. ODTÜ'de kaçınıcı yılımız? (1) (2) (3) (4) (5) (6+)
3. Okuduğunuz disiplin ve bölüm nedir?
 - Mühendislik Fakültesi / ...
 - Eğitim Bilimleri / ...
 - Sosyal Bilimler / ...
 - Fen Bilimleri / ...
 - İİBF / ...
4. Nerede kalıyorsunuz?
5. Sahip olduğunuz dinî bilgi ve bilinciniz üzerinde kimler ya da hangi kurumlar etkili oldu?
6. Üniversite öncesi dinî yaşamınız nasıldı? Katıldığınız cemaat, sohbet halkaları var mıydı?

7. Kendinizi nasıl bir dindar olarak tanımlıyorsunuz? (inanç, ibadet sıklığı...)
8. ODTÜ'yu neden tercih ettiniz ve gelmeden önce ODTÜ kampüs kültürü hakkında neler biliyordunuz?
9. Üniversitedeki arkadaş çevrenizin özelliklerini anlatabilir misiniz? (Dinî, siyasi, cinsiyet)
10. İçerisinde yer almaktan çekindiğiniz, kaçındığınız bir sosyal çevre var mı? Özelliklerini anlatabilir misiniz? (dinî, siyasi, cinsiyet)
11. Dinî düşünce ve pratiklerden uzak olduğunuzu düşündüğünüz sosyal çevrelerde dinî kimliğinizi ifade edebiliyor musunuz yoksa gizliyor musunuz? Neden? Nasıl? (selam verme şekliniz, kızlarla tokalaşıp tokalaşmadığınız, namaza gideceğinizi veya oruçlu olduğunuzu açıkça söyleyebilme, okuduğunuz dinî bir eseri diğerleri görecektir şekilde taşıyabilme) Gizlediğinizde sonradan bir pişmanlık ya da üzüntü duyuyor musunuz?
12. Okulun ilk başladığı zaman sahip olduğunuz dinî hassasiyetler ile bugün sahip olduklarınız arasında bir farklılık var mı? (İlerleme ya da gerileme) Neden? (İnanç, ibadet, dinî bir topluluğa katılım ya da kopma, giyimde değişiklik)
13. İbadetlerinizi yerine getiremediğiniz zamanlar oluyor mu? Açıklar mısınız. (Yurt odasında veya arkadaş ortamında çevreden çekinme, derste veya sınavda olmaktan ya da çalışmaktan dolayı namazı kaçırma, oruç tutmama...)
14. Dinî takvim ile akademik takvim gerekleri konusunda önceliğiniz ne oluyor? Neden? Nasıl?
15. ODTÜ'de dindar bir birey veya arkadaş grubu olarak var olabilmek için kendinize oluşturduğunuz bir alan/mekân var mı ya da var etmek için çabalarınız var mı?
16. ODTÜ'de dindar olmak denildiğinde aklınıza hangi kelime, kavram ve olaylar geliyor?

17. ODTÜ kampüs kültürünü tarif edebilir misiniz? Bu kültüre kendinizi ne kadar ait hissediyorsunuz? Varsa olumsuzluklar nasıl baş ediyorsunuz? Değiştirmek için çabalarınız var mı? (Rahatsız olduğunuz yönleri neler ve bu durumlarda neler yapıyorsunuz, Cinsellik, alkol, dinî pratiklerin görünmez oluşu)
18. Sınıfta, derste inancınızı rahatlıkla ifade edebiliyor musunuz? İfade ettiğinizde üzerinizde öğrenciler veya hocalar tarafından herhangi bir baskı hissediyor musunuz?
19. Ders dışı zamanlarda İslami inanç, davranış veya giyiminizden dolayı tepki aldığınız, dışlandığınız ya da ayrımcılığa uğradığınız oldu mu?
20. ODTÜ’de hakim kültür, dinî ya da siyasi görüş var mı? Varsa, betimleyebilir misiniz? Bu kültür içinde/karşısında kendinizi nasıl konumlandırıyorsunuz? Var olmak için neler yapıyorsunuz?
21. Sizin için ODTÜ’de öğrenci olmanın en önemli avantaj ve dezavantajı nedir?
22. Genel olarak bir dindar öğrenci için ODTÜ’de hayat giderek kolaylaşıyor mu zorlaşıyor mu? Neden? Nasıl?
23. ODTÜ’deki cinsel özgürlük ortamından ne derece etkileniyorsunuz? (Dinî rahatsızlık, insani/nefsi tahrik ve eğilim)
24. Dinî tebliğ çalışmalarınız var mı? Nasıl? Kimlere?
25. Alternatif bir sosyalleşme, eğlence ortamınız var mı? Neler yapıyorsunuz?

EK 2: Derinlemesine Görüşmeciler Listesi

Dg. Nisim Kodu	Cinsiyet	Sınıf	Bölüm	Kaldığı Yer	Süre (dk)	
1	Tarik	E	Mezun	İktisat	Okul yurdu	46
2	Enes	E	3. sınıf	EE	Aile Evi	67
3	Ferit	E	Hazırlık sınıfı	İşletme	Aile Evi	66
4	Selim	E	Hazırlık sınıfı	Bilgisayar M.	Okul yurdu	55
5	Ömer	E	Mezun	İktisat	Aile Evi	33
6	Sevda	K	3. sınıf	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	Cemaat Yurdu	59
7	Adem	E	Son sınıf	Petrol M.	Okul yurdu	83
8	Serdar	E	Hazırlık sınıfı	İnşaat M.	Okul yurdu	49
9	Mehmet	E	Son sınıf	İnşaat M.	Cemaat Evi	91
10	Yavuz	E	Son sınıf	EE	Okul yurdu	40
11	Seda	K	Hazırlık sınıfı	Sosyoloji	Aile Evi	37
12	Mustafa	E	Mezun	İşletme	Bekar Evi	46
13	Yusuuf	E	Mezun	Sosyoloji	Bekar Evi	87
14	Kübra	K	2. Sınıf	Psikoloji	Okul yurdu	103
15	Burak	E	Yüksek lisans	EE	Cemaat Evi	85
16	Musa	E	3. sınıf	Petrol M.	Cemaat Evi	44
17	Esra	K	2. Sınıf	Sosyoloji	Aile Evi	72
18	Turgut	E	Yüksek lisans	Makina M.	Aile Evi	93
19	Duygu	K	Son sınıf	İngilizce Öğretmenliği	Okul yurdu	69
20	Ebru	K	Son sınıf	Fizik Bölümü	Aile Evi	98
21	Duygu	K	Son sınıf	Fen Bilgisi Öğretmenliği	Okul yurdu	100
22	Sevim	K	2. Sınıf	Tarih Bölümü	Okul yurdu	98
23	Cemal	E	Mezun	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi		91
24	Sedat	E	Son sınıf	Bilgisayar M.	Okul yurdu	59
25	Özlem	K	Mezun	İngilizce Öğretmenliği	Okul yurdu	58
26	Hasan	E	Mezun	İnşaat M.		97
27	Kemal	E	Mezun	Endüstri Mühendisliği		84
28	Burhan	E	1. sınıf	Petrol M./İşletme/Kamu/Felsefe		162
29	Ayşe	K	2. sınıf	Matematik Bölümü	Cemaat evi	125
30	Serap	K	Mezun	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	Okul yurdu	68