

2021, 8(1): 88-105

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.88105>

Makaleler (Tema > Muhafazakarlık ve Erkeklikler)

## AŞINA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN: MÜTEDEYYİN ERKEKLERİN SEKÜLERLEŞME PRATİKLERİ

Furkan Dilben<sup>1</sup>

### Öz

Mütedeyyin bir ailede yetişmiş ve farklı seküler pratiklerle karşılaşmış erkeklerin dönüşümüne odaklanacak olan bu çalışma, mütedeyyin erkeklerin gündelik hayatlarında deneyimledikleri dindar ve seküler yaşamların karşılaşmasını, yapılan saha çalışmasıyla analiz edecektir. Mütedeyyin ailede yaşayan bir erkeğin gündelik hayatında inanç önemli bir yer kaplamaktadır. İslamiyet'e göre bireyin hayatı beş vakte bölünmüştür ve bu taksim namaz vakitlerine göre yapılır: Sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı. Türkiye'de dindar bir ailede büyüyen gençler, zamanın bu bölünmesine aşına olur ve zamanın bu bölünmüş haline ailelerinin ev içi gündelik –inanç– pratiklerinden alışkındırlar. Mütedeyyin bir ailenin içerisinde, o ailenin ve o inancın gündelik pratikleriyle yaşayan bir erkeğin sıradan gündelik pratiklerine bakmak ve bir çevre değişimi ile bireyin yaşantısında oluşabilecek daha makro değişimleri, basit mikro değişimler üzerinden görmek tam da gündelik deneyimin ne derece kapsayıcı olacağına işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gündelik hayat, sekülerleşme, erkeklik, din, eğitim

<sup>1</sup> Furkan Dilben Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, [furkandilben@gmail.com](mailto:furkandilben@gmail.com),  
ORCID: 0000-0003-1161-0704

Makale Geliş Tarihi: 28.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 29.04.2021

# THE DAY DIVIDED INTO FIVE: SECULARISATION PRACTICES OF RELIGIOUS MEN

## Abstract

This study is going to focus on the transformation of men who grew up in a religious family and experienced secular practices. The study analyses the confrontation between secular and religious life that religious men experience in their everyday life by examining the data obtained via field study. Religious belief is a significant part of the everyday life of a religious man. According to Islam, the life of a Muslim man is divided into five parts and hours of prayer designate these divisions: dawn, noon, mid-afternoon, sunset and night prayers. Men who grew up in a religious family are acquainted with this division and they are accustomed to it by the daily religious practices of their families. Briefly, the study is going to show its audience, that a minor change of the environment of a religious man can cause a greater change on his daily practices, by examining the basic daily religious practices.

**Keywords:** Everyday life, secularization, masculinity, religion, education

*"Bu dünyayı öteki dünya için yaşarken,  
artık burası için yaşamaya başlıyorsun.  
E bildiğin her şey değişiyor haliyle" (Fahri, 30).*

## Giriş

Dindarlık, muhafazakârlık ya da sekülerleşme gibi mefhumların hepsi insana dair büyük anlatılar taşır; fakat bazen aradığımız yanıtlar çok daha yakınımızda, görmekte zorlanacağımız kadar gözümüzün önünde cereyan eder. Henri Lefebvre (2012, s. 137), insanı çok uzaklarda ya da çok derinlerde aramak gibi zahmetli bir sürece katlandığımızı oysa insanın bizi yakınımızda beklediğini ve çözülmeye hazır olduğunu bu yüzden söylemiştir. Bundan ötürü bazen yapmamız gereken gözlerimizi açmak ve insana dair en derin mevzuları basitliğin içinde, yakınımızda, gündelik hayatta aramaktır. Bununla bağlantılı olarak bu çalışmanın amacı, bahsi geçen büyük mefhumları gündelik hayatın küçük dilimlerinde, müteyyin<sup>2</sup> bir ailede büyümüş bireyin beş vaktinde ve bu beş vakitten kopuşunda yaşadığı deneyimde aramaktır. Bu çalışma içerisinde bu kopuşu üniversite eğitimi sırasında deneyimlemiş erkekler ele alınacaktır. Lebev (2012, s. 20), gündelik hayat çalışmanın önemini Hegel'den aktardığı "aşına olunan her zaman bilinir değildir" ifadesi ile vurgulamaktadır. Ben de dindar birinin ibadetlerini, dışarıya çıkıp sokakta gezinmesini ya da sosyalleşmesini bu çalışma

<sup>2</sup> Bu çalışmada İslami çevre ele alınmaktadır. Metnin tamamında bahsedilen din İslamiyet'e referansla, bir dönem dindar-Müslüman olduğunu ifade eden insanlar için kullanılacaktır.

içinde aşına olduğumuz eylemler olarak ele alacağız; ancak Hegel'in düşüncesine atıfla, bu eylemlerde her zaman keşfetmeye açık bir yön olduğunu iddia edeceğiz.

Bu çalışmanın gayesi, mikroya ışık tutarak makroya işaret etmektir. Makro olan sekülerleşme, dindarlaştırma, erkeklik gibi mefhumlar, mikro olan ise gündelik hayat içerisinde yeni bir müzik grubu keşfetme, konsere gitme, kendi görüşünden farklı bir öğrenci grubuna dahil olma gibi pratiklerdir.

Her kavramsallaştırma gibi "erkeklik" kavramsallaştırması da hem bir yakınlığa hem de bir uzaklığa işaret eder. Uzaklıktan kastedilen erkeklik meselesini tartışırken derinlemesine girmemiz gereken büyük tartışmalar olacaktır. Yani "hangi erkeklik" sorusuna alacağımız cevap bizi, hakkında düşündüğümüz erkeklik mefhumu ile ilgili başka bir yere taşıyacaktır. Çalışma kapsamına alınan erkek profilleri mütedeyyin çevrelerde yetişmiş, uzun bir dönem dindar bir birey olarak yaşamış ancak kendisine sekülerlik atfedilen gündelik hayatın çeşitliliği içinde (Ertit, 2020) var olduğu dini hayat görüşünden kopmuş erkeklerdir. Bu derece geniş kapsamlı bir iddianın elbette bütün çatlaklarına sızmak kavramsal olarak bu çalışma içerisinde mutlaka eksiklik barındıracaktır; ancak yapılan saha çalışması ile kavramsal temas sağlanması amaçlanmaktadır. Bu sayede sahada ortaya çıkan anlatı kavramsal olanla bir arada gidecektir.

Bu çalışmanın bizi "içine sokmak istediği ev" dindar muhafazakâr bir erkeğin büyüdüğü, misafir için bile evde pek çok seccade bulunan, zamanı İslam'ın gereğince beş vakte bölmüş ev ve çevredir. Türkiye her ne kadar gündelik bir ifade ya da siyasi bir ezber olarak Müslüman bir coğrafya olarak tanımlansa da toplumun bütün gündelik ritmi dinin gereğince yaşanmamaktadır. Uzaktan bakılarak Türkiye'nin bir fotoğrafı çekilmek istense elimizde şöyle bir enstantane bulunur: cuma günleri öğlen vakti camilerden sokaklara taşan cemaatin yaşadığı Türkiye ile cuma akşamları içki içilen eğlence mekânlarından sokaklara dolup taşan insanların olduğu Türkiye aynı coğrafyanın fotoğrafıdır. Bu nedenle bu metinde gündelik hayatın sekülerleşen ritmi ile mütedeyyin düşünceye sahip bireylerin gündelik ritimlerinin kesişimleri oldukça önemlidir. Dindar erkeklik meselesini tartışmanın ardından, dindar çevrenin gündelik ritmine kulak kesilmek, ibadet üzerine daha önce düşünülmediği biçimde ritim mefhumu üzerinden bağlantı kurularak tartışılacaktır. Aşına olunan bu beş vakitli günün seküler çevre değişimiyle bozulmasını –yani o zamanın dışında yeni bir ritim dünyasına çıkılmasını– deneyim eden erkekliğin, derinlemesine görüşmeler yapılarak keşfi çabalacaktır.

## İçeriden Dışarıya Çıkıp, İçeriye Anlatmak

İnsan gözünün görmesiyle ilgili bilinen basit bir gerçek vardır. Fotoğrafın tekniğinde de aynı durum geçerlidir: Bir obje göze-objektife haddinden fazla yakınsa, onu görmek mümkün değildir. Bir bulantı olarak gözün önünde durur, o objeyi –örneğin bir parmak olsun– görebilmek için bir miktar uzaklaşmak gerekir. Bu duruma değinme nedenim, araştırmacı olarak bu konuyla girdiğim yakın ilişkiyle ilgilidir. Bu metni yazan araştırmacı olarak organik bağlarımın olduğu mütedeyyin yaşayış, metni hazırlarken zaman zaman duygusal bir yakınlık yaşamama neden oldu. Pierre Bourdieu, bireysel olandaki toplumsala, mahremine ardında gizlenen gayri şahsiye, özeline en derinlerine gömülmüş evrensel vurgu yapar. Buna rağmen Bourdieu, araştırmacının kendisini sorgulamaktan kaçındığını ifade eder (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40). Böylece bu kaçış, nesneyi araştıran özne için, araştırmacının kendine biçtiği rolün tanımını da kurmuş olur. Bu durum

bize şu bilgiyi verir aslında: Nesneyi ele alanın kendini ne derece nesneleştirdiğini soran Bourdieu, araştırmacının da nesneleşmesine vurgu yapar (2014, s. 29).

Öte yandan da ara sıra metinsel olarak fotoğrafını çektiğim mevzuyla duygusal bir bağımın olması beni araştırmacı olarak zorladı. Bu durum negatif bir etki gibi görülmek yerine, Bourdieu'nün genel yaklaşımı ile düşünüldüğünde yapılacak bu tip çalışmalar mesafe sorununu aştığı anda bir parça da düşünömsellikten güç alarak tekil duran bu anlatıların çoğula tekabül ederek güçlendirdiği söylenebilir. Bu çalışma için yapılan görüşmelerden elde edilen veriler çok tekil durabilir ancak Türkiye'de eğitim ve din ile kurulan ilişkinin toplumsal ya da siyasi konjonktür olarak da çatışma halinde olduğu görülmesi zor olmayan bir gerçektir. "Türkiye İranlaşıyor mu?" benzeri ifadelerle toplumsal olarak ortaya çıkan kimi kaygıların gündelik hayatta sıklıkla tersine de işlediği düşünülmektedir. Buna örnek olarak bir dönem gündeme gelen deizm ve dindar gençlik talepleri gösterilebilir<sup>3</sup>. Bunlar dışında ayrıca örneğin AKP iktidarı döneminde Türkiye'nin her geçen gün daha da dindarlaştığına yönelik bir gösterge olarak İmam Hatip Okulları'nın sayısı ya da liselerin İmam Hatip'e dönüştürülmesi gösterilir. Bu durum tıpkı cumhuriyetin ilk dönemlerindeki tepeden inmece yaklaşıma benzetilebilir. Bu çabaya tezat olarak kimi çalışmalar İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin popüler kültür ürünlerine öykümleri, seküler yaşam tarzına uzak olmaları gibi sonuçlara varmıştır (Aksu, 2018; Kanburoğlu, 2011)<sup>4</sup>.

Türkiye özelinde, gündelik yaşantıda sekülerleşme ve din arasındaki ilişki görüldüğü gibi bir gerilim içindedir. Üstelik bu gerilimler kendini inanç, ibadet, ekonomi, siyaset, toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda gösterdiği gibi, kendini gösterdiği alanlardan biri de eğitimidir (Akşit vd. 2012). Yaşanan bu dönüşümün bize anlatacağı bir hikâye vardır. Çoğunlukla makro meseleler üzerinden tartışılan din olgusu, gündelik hayatın içerisindeki seyrinde daha az bilinebilir ve daha az keşfedilebilir olduğu için aslında demin verilen örnekteki gibi odağımızın çok dibinde durduğu için gözükemiyor.

Kentlerde doğup büyümüş, eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesil insanlar, ailelerininkinden farklı ve dahası yeni gelenekleri yaşamaya başlamışlardır (Akşit vd. 2012, s. 40). Elbette herkesin bireysel olarak kendi çizdiği yolu, habitusunun özel bireysel boyutları da mevcuttur. Buna rağmen habituslar ne tam olarak bireysel süreçlere indirgenebilir, ne de eyleyicilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma olduğu reddedilebilir. Yani dış yapıların (çevrede edinilen duygu, düşünce, inanç gibi iç içe geçmiş karmaşık sistemlerin tamamının) içselleştirilmesi sonucu olarak habitus, genelde birbirleriyle tutarlı sistematik bir tepkiye dönüşür (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 27). Türkiye'deki din olgusuna dair eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde yapılan çalışmalar, gündelik hayat bağlamında –son dönem yapılan birkaç çalışma haricinde– çoğunlukla kısıtlı kalmıştır (Akşit vd., 2012, s. 39). Hâlbuki İslami çevrelerce dahi bir kaygı unsuruna dönüşen gündelik hayat mütedeyyin biri için aşına olunan beş vakitli günün ne şekilde yaşandığı, üniversiteye gitmek, kırsal alandan kente taşınmak gibi habitusların çakışacağı ortamların bu çevrelerde büyümüş bireylerde bir dönüşüm yaşatıp yaşatmadığının ne olduğu, ezberlenmiş habitusların etkisiyle öteki ile karşılaştığında ne gibi tepkiler verildiği araştırılması gereken meselelerdir.

<sup>3</sup> Burada bulunan linklerden örneklere ulaşmak mümkündür: <http://bianet.org/bianet/siyaset/196085-diyamet-isleri-baskani-ndan-deizm-aciklamasi> ve <https://www.t24.com.tr/haber/liseliler-feminist-takiliyor-ismi-konmamis-bir-deizm-yasiyorlar.854582> [Erişim tarihleri: 27.02.2021]

<sup>4</sup> Ayrıca medyada yer alan birkaç örnek için bkz: <https://youtu.be/pmVjfAupDOY> ve [https://youtu.be/kPf\\_VyPe8K4](https://youtu.be/kPf_VyPe8K4) veya <https://youtu.be/6WrT1YqzvdQ> [Erişim tarihleri: 23.05.2020]

## Saha ve Yöntem

Çalışma için beş erkekle, 2019 ve 2020 yılları arasında farklı zamanlarda görüşülmüştür. Beş görüşmecinin beşi de İstanbul'da dini bölgelerde yaşamış, çocukluğunu buralarda geçirmiş, üniversiteyi de ailelerinin yanında aynı şehirde okumuşlardır. Fahri 30, Murat 42, Harun 27, Semih 29 ve Şahin 31 yaşındadır. Murat'ın üniversitede okuduğu dönem 1997 ile 2000'lerin başıdır. Diğer görüşmecilerin üniversiteye girdikleri ve okudukları dönem 2007 ile yaklaşık olarak 2013'e tekabül etmektedir. Her ne kadar yaş farkından ötürü siyasal atmosferde farklılıklar olsa da deneyimlerin ortaklığı dikkat çekicidir. Bu yaş aralığında kuşak farkı nispeten azdır. Buna örnek vermek gerekirse, 42 yaşındaki görüşmeci örneğin kasetten de internetten de müzik dinlediğini paylaşıırken, benzer durumları 28 yaşında kişi de paylaşmıştır ancak 28 yaşındaki görüşmeciye göre müziğe erişmek, 42 yaşındaki kişiye göre daha kolay olmuştur. Bu detayların neden verildiği çalışma içinde izah edilecektir.

Görüşmelerin derinlemesine olması, süreçte kendini baskın biçimde belli eden bulguların birbiriyle temas halinde olması ve teorik olarak çizilen çerçeveye örtüşmeler bu kapsamda bir çalışma için yeterli gözükmemektedir. Görüşme yaptığım erkeklerin ailelerinin dine yaklaşımlarının yakın olmasına özen gösterilmiştir. Görüşmecilerin ailelerinin hayatlarındaki din olgusu benzer öneme sahiptir. Örneğin hepsinin ailesi günde beş vakit namaz kılar (hatta bunu kaçırmaları neredeyse söz konusu değildir, kaçırmaları durumunda da "kaza namazı" kılarak telafi ederler), oruç tutar, babalar her fırsatta camiye gider, evde dini faaliyetler her zaman vardır, çocuklar için din eğitimi öncelikli meseledir... Esasında görüşmecilerin ailesinin evrenini en iyi tanımlayacak durum, görüşmecilerimin aileleri için bu dünyada var olma sebebinin öteki dünyaya hazırlanma gayesi olmaktadır. Dinin kendisine uygun biçimde bu dünya geçici bir sınav yeridir. İşte bu çalışmadaki erkeklerin ailelerin hayata bakış açısı da böyledir ve bu erkeklere de bu bakış açısı doğal olarak benimsetilmeye çalışılmıştır. Ailelerin çocuklarına öğrettikleri bakış açısına örnek vermek ve görüşmeci profilinin zihin haritasını çıkartmak için iki örnek verelim: "Normalde bir kadınla konuşmak bile uygun değil. Neydi o kural, harama götüren sebepler de haramdır... Ayet mi hadis mi tam hatırlamıyorum. Dolayısıyla bir kadınla konuşmak günahdır, ben zamanında buna bile dikkat ederdim (Murat, 42)". Bir diğer görüşmecinin aile yapısını da şöyle örnekleyebiliriz: "Lisede kızlarla asla tokalaşmazdım ama nedense üniversiteye gidince bunu biraz kırdım. Bir gün babamla metroya yürüyoruz, bir kız arkadaşımaya denk geldim. Beni görünce hemen selam verdi, işte tokalaştık sarıldık. Neyse, babamla arkadaşımı tanıştıracaktım, babamı göremedim bir anda. Telefonla aradım, açmadı... Bir kızla sarılmamdan ötürü sinirlenip gitmiş, metroya bile binmemiş, otobüse binip gitmiş. Benimle bir ay konuşmadı neredeyse (Şahin, 31)".

Görüşülen erkeklerin de uzun bir dönem hayata bakış açısı ailesi gibi olmuştur ancak hayatlarında yaşadıkları bazı deneyimler –ki bu görüşmecilerin ortaklaşması eğitim ile olmuştur– onları dönüşüme sokmuştur. Görüşmecilerin hepsi üniversiteyle birlikte yaşadıkları çevreyi ve inançlarını sorgulamışlardır. Ancak bu dönüşümü ailelerinden gizlemeye çalışmaları, alışkanlıklarının ve rutinlerinin bozulması kolay bir süreç olmamıştır. Çalışmanın sahasında bu süreçler hakkında bolca veri elde edilmiştir, zira görüşmecilerin hayat hikâyelerinde, kendi kimliklerinin oluşmasında bu geçiş süreci oldukça önemli ve de hassas bir konuma sahiptir. Dindar bir aileden *geçip* kendini din dışı bir yerde tanımlamanın metnin henüz çok başında sancılı bir süreç olduğu söylenebilir. Murat (42) bu durumu "Tanrı yok demek, aslında bir nevi ben yokum demek gibi bir şeydi benim için" biçiminde ifade ederken, Harun (27) benzer şeyi "Ben şimdi şakayla karışık

şöyle ifade ettim kendimi hep, Allah'ı kaybettim ya, kendimi kaybettim gibi oldu... Kendimi onca sene bir inanç ile tanımlamışım, bundan kopmak kendinden kopmandır”.

Görüldüğü gibi çalışmanın teorik çerçevesini oluştururken sahayla birlikte, sahadan seslerle beraber hareket etmeyi tercih edeceğim. Bu tercih metin içinde dağınıklık yaratma riskine sahip olsa da sahayla metnin birlikte ilerlemesi, üzerine daha önce düşünülmemiş, birbirine uzak kavramların (örneğin namaz ve ritim) katık olmasını sağlayacaktır.

## Erkeklik ve Dindar Erkeklik

Kadının ötekileşmesine ve erkekler arası eşitsizliğe neden olan ataerkil düşüncenin tarihsel sürecini araştırmak, cinsiyet temelli eşitsiz durumu anlayabilmek açısından çok önemlidir. Dünya literatüründe feminist tartışmalarla birlikte 1970'lerde yükselen toplumsal cinsiyet çalışmaları bilhassa kadın haklarının gündeme getirilmesini sağlamıştır. “Kişisel olan politiktir” ifadesiyle kadınların “gündeliklerine” dair anlatıların politik bir temele bağlanması ve örgütlenmesi sağlanarak günümüze kadar cinsiyet eşitliği konusunda pek çok farklı coğrafyada<sup>5</sup> yapılan çalışmalar malûmdur. Bunun yanı sıra erkeklik çalışmaları adı altında da çoğunlukla normatif erkeklik tiplerine bakılmış ya da LGBTİ+ çalışmaları kapsamında incelenmiştir. Serpil Sancar'ın (2013, s. 23) feminist kuramsal tartışma içinde bir “körlük” olarak gördüğü erkeklik çalışmalarının eksikliği, hakkında bugüne kadar konuşulan ama politik, ideolojik ve akademik olarak yeterince irdelenmemiş bir konu olmaya devam etmektedir.

Feminist tartışmalar, kadınların topyekûn ezilmesinden kaynaklı olarak feminizmi bir ortak alan olarak görmüştür. Bu durumda erkekliklerin “tahakküm kuran” özne olarak topyekûn tanımlanma hali söz konusudur. Ancak tek tip erkeklikten bahsetmek pek kolay olmadığı gibi erkekliklerin de bir ortak çıkar alanı ve birbirleriyle çatışmaları söz konusudur. Bu alan ise iktidardan vazgeçmemektir. Erkek arkasına din mefhumunu alıp iktidar kurar, biyolojik farklılıkları alıp güç iktidarı kurar, mitleri ardına alıp iktidar kurar. Bu sebeptendir ki, erkekliğin erkeği de ne kadar ezdiği tartışılması gereken bir meseledir (Atay, 2012, s. 16). Bu tartışmalar da bizi farklı erkekliklere ve farklı egemenliklere götürmektedir. Postyapısalcı bakış açısıyla, eril-dişil kavramsallaştırmasından kaynaklı biyoloji ve genetiğe indirgenen sorgulamalar dışarıda bırakılmıştır. Erkeklik, toplumsal bir iktidar ilişkisi içerisinde, çelişkilerle, çatlaklarla ve çatışmalarla dolu bir toplumsal inşadır. Simone de Beauvoir'un “kadın doğulmaz kadın olunur” ifadesine vurguyla esasında erkeklik de bir bakıma, sosyal ve bireysel açıdan çabalarla kazanılır (Aktaş, 2006, s. 248). Bu inşada bir sabitlikten bahsedebilmek her zaman mümkün değildir; bu inşada oluşan “çatlaklar” pek çok erkek için farklı biçimlerde ortaya çıkar ve bu da bizim “tek tip erkeklik” düşüncesinden uzak durmamız için makûl bir neden sayılabilir.

Raewyn Connell'in (1998, s. 247) erkeklik çalışmalarında yaptığı önemli “normatif erkeklik” vurgusu bütün erkekleri aynı görme pratiğinden uzaklaştırmıştır. Bu sebeple toplumsal süreçlerin erkeklere doğuştan tanıdığı avantajlı konuma karşı duran erkeklerin bu karşı duruş süreçlerinin anlatıları ya da örneğin bu çalışma bağlamında dindar çevrelerde yaşayan erkeklerin bu çevreden çıkarak yaşadıkları dönüşümler en az kadınların anlatıları kadar önemlidir. Çünkü egemen zihniyet erkekliğin getirdiği iktidarı kullanmayı reddeden

<sup>5</sup> Buradaki vurgu İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyalarda yapılan İslami feminizm çalışmalarıdır.

erkeği de karşısına alır. Erkek olarak dünyaya gelmenin<sup>6</sup> pek çok açıdan iktidara sahip olma fırsatı tanıdığı söylenebilir. Ancak dindar ailelerde büyüyen erkeklerin, erkekliklerinin üstünde yer alan iktidarın “din” olduğunu söyleyebiliriz. Erkekler dinin egemenliklerine sağladıkları iktidardan faydalanırlar ve hatta dinin, daha çok erkeğin kontrolü ile kadının da gündeliğini düzenlediğini söyleyebiliriz.

Hegemonik erkekliklere bakıldığında çok çeşitli ve kaygan bir zeminde kurulan erkeklik tipleri görüyoruz. Türkiye’de erkeklik inşasında kimliği kuran siyasetten spora, heteroseksüellikten popüler kültüre, askerlik ve ordudan din ve mezhebe pek çok farklı kavram söz konusu (Özbay, 2012, s. 185-204). Din ve inanç sistemlerinin gerek toplumların ve kurumların cinsiyet düzenine, gerekse de bireylerin kendi cinsiyetlerini biçimlendirme süreçlerine etkilerini yadsımak mümkün değildir. Türkiye’de de hegemonik erkekliği düşündüğümüzde İslam’dan öge bulunması çok olasıdır, günümüzdeki hâkim erkekliklerle geçmiş kıyaslandığında ise geçmişe göre daha belirgin bir dindarlık ve dinî muhafazakârlık vurgusu ile karşılaşmak mümkündür (s. 196). Ancak elbette dünyada çok sayıda İslami kültürün, kimliğin ve pratiğin olmasından ötürü tüm bu çeşitliliğin içinden tek tip yaşam tarzı çıkartmak imkânsız olduğu gibi, tek tip İslami erkek tarifi yapmak da o kadar beyhudedir (Gerami ve Ouzgané’dan aktaran. Özbay, 2012, s.196). Görüşme yapılan erkeklerin dindar olan erkek ile olmayan erkek arasındaki ayrımları da çoğunlukla inşa üzerineydi. Yani, dindar erkeklik gerek ailenin gerekse çevrenin varlığıyla örülmektedir. Tek tip bir İslami erkek tarifi yapmak güç olsa da dinin erkeğin inşasında örneğin kadınlara yaptığı gibi birtakım bedensel kurallar koyduğundan bahsetmek mümkündür. Görüşülen beş erkek de ilgi çekici biçimde aileleriyle birlikte denize gitme deneyimlerini anlattılar. Dinen, mezheplere göre farklılık söz konusu olsa da erkeğin dizkapağı ile göbek deliğinin örtülmesi gerekir.<sup>7</sup> Görüşmecilerin tamamı, denize gitme deneyimlerinde denize girdikleri şortların göbeklerinin altında kalması durumunda babaları ya da çevrelerindeki erkek tarafından kıyafetlerini düzeltmeleri için uyarıldıklarını anlattılar. Murat (42) dindar erkeği, geçmişte duyduğu bir sohbetteki biçimiyle şöyle tanımlar: “Bu zamanda Müslümanlık göstergesi, kadında tesettür erkekte namazdır.” Şahin (31) dindar erkek tipini şu şekilde tanımlıyor: “Çelişki içerisinde bence dindar erkek, kendini nefis adı altında sürekli hazdan korumaya çalışır... Ama kimisinin motivasyonu da cennetteki hazdır, kendini o hazzı, o konfora hazırlar. Neticede bu dünyayı yaşamayan bir grup insan tipi çıkıyor. Ya tabi tanımlaması zor bunu, benim kendi deneyimimden yola çıkarak söylediğim şeyler bunlar... Tepkisel de biraz”.

## Türkiye’nin Sekülerleşme Seyri

Sekülerleşme tartışmaları kabaca iki ana başlık altında yapılmaktadır: Klasik sekülerleşme teorileri ve çağdaş sekülerleşme teorileri. Klasik sekülerleşme teorisi savunucularına göre din moderniteyle birlikte büyük bir yenilgiye uğramış ve sosyal hayatta etkisini kaybetmiştir. Bu etki kaybı “işlev” ve “anlam kaybı” olarak iki alt başlıkla açıklanmıştır. İşlevsel olarak dinin sosyal hayatta etkisini kaybetme nedeni, dinin diğer modern yapılar karşısında hakimiyetinin azalması ve bunun neticesinde hayatın hızla sekülerleşmesidir. Dinin etkisinin azalmasını anlam kaybıyla izah eden yaklaşıma göre ise modern dönem biçimsel olarak rasyonel doğaya sahiptir ve bireycidir ancak buna karşın din insanları bir araya getirerek anlam üretmeyi ve

<sup>6</sup> Burada elbette katmanlı bir erkeklik durumu söz konusudur. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde ırkçılığın yükselişte olduğu dönemde siyahi bir erkek olmak ile normatif erkek kalıplarına uyan beyaz erkek arasında katmanlı bir ötekileşme söz konusudur. Bu noktada vurgulamak istenen, erkekliğin kadına karşı avantajlı pozisyonu ile ilgilidir. Siyahi bir kadın ile siyahi bir erkeğin beyaz bir Amerikalı kadından konumu farklıdır.

<sup>7</sup> Bu konuda detay için bakınız: <https://sorularlailslamiyet.com/erkeg-avret-yerinin-diz-ile-gobek-arasi-oldugunu-bildiren-deliller-nelerdir-0> (Erişim tarihi: 28.01.2019)

sosyal bir düzen inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacını modern dünyada yerine getirmesi artık oldukça zordur. Bu nedenle din, anlam kaybı yaşayarak sosyal hayattan hızla çekilmiştir. Buraya kadar çoğunlukla Batı Avrupa'ya özgü, modernleştirici ve sekülerleştirici bir süreç ifade edilmektedir. Çağdaş sekülerleşme teorisyenlerinin temel meselesi ise, modern dönemde dinin akıbetidir (Şahin, 2019, s. 71). Modernleşmenin sekülerleşmeye sebep olduğu ve bazı coğrafyalarda daha fazla hissedildiği doğru olsa da kimi coğrafyalarda yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumlara bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek bireylerin hayatında yerini korumaya devam etmiştir (Berger, 2002, s. 13-14). Haliyle sekülerleşme teorisi fikir dünyasında yeni tartışmalara yol açarak tekrar sorgulanmaya başlanmıştır ve klasik sekülerleşme teorilerine karşı çağdaş sekülerleşme teorisyenleri yeni yaklaşımlar getirmiştir. 1960'larda sonra, klasik sekülerleşme teorilerinin karşısında duran çağdaş sekülerleşme teorisyenlerine göre din, gündelik hayatta etki ve tezahürlerini yeniden arttırmakta, bir kimlik olarak yeniden inşa edilmekte, dinsel inanç ve pratiklerle de bu dönüşüm yaşanmaktadır (Şahin, 2019, s. 71). Hatta 1970'lerde Peter L. Berger gibi teoriyi savunan bazı düşünürler, 2000'lere gelindiğinde kendi geçmiş düşüncelerini de tekrar değerlendirerek, kutsalın geri dönüşünü değil, aslında kutsalın hiç gitmeme ihtimali üzerine tekrar düşünmeye başlamışlardır (Köse, 2002, s. 7). Bu süreç desekülerleşme paradigması şeklinde de isimlendirilmektedir.

Türkiye'ye geldiğinde ise Türkiye'deki sekülerleşme deneyimine nereden bakılıyorsa, oradan verileriyle birlikte bir sonuç çıkartmak mümkündür. Evrim teorisinden örnekle, Türkiye'nin geçmişe göre desekülerleştiğini söylemekte bir beis yoktur ancak bu kesinlikle Türkiye'nin desekülerleştiğine ya da yaygın bir kullanım olarak muhafazakârlaştığına dair yeterli bir analiz değildir. Geçmişe göre, evlilik dışı ilişkiler ya da yeni flört biçimleri düşünüldüğünde, Türkiye'nin sekülerleştiğini söylemekte de (Ertit, 2013; 2019; 2020) beis yoktur ancak bu da tek başına Türkiye'nin topyekûn sekülerleştiğini söylemek için yeterli değildir, zira Türkiye'de son yıllarda dindarlaştırmanın arttığı, din ve geleneklerin bireylerin yaşamına yön verdiği, geleneksel inanın dışındaki bireylerin ayrımcılığa uğradığını gösteren çalışmalar da mevcuttur (Toprak vd., 2012). Hatta bir dönem toplumun belli kesimi tarafından bu muhafazakârlaşma "Türkiye İranlaşıyor/İslamlaşıyor/dindarlaşıyor mu?" ifadesiyle gündeme gelirken (Çınar, 2006, s. 469), birbirine tezat olarak, "Tanrı'nın Türkiye'de de ölmekte olduğunu", gençlerin bilhassa geçmiş kuşaklara göre daha seküler bir hayat tarzı seçtiğini gösteren araştırmalar da mevcuttur (Ertit, 2018). Buna kanıt olarak da kentlerde doğup büyümüş, eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesil insanlar, ailelerininkinden farklı ve dahası yeni gelenekleri yaşamaya başladıkları öne sürülür (Akşit vd., 2012, s. 40). Bütün bunlardan şuraya varmak mümkündür: Türkiye özelinde, gündelik yaşantıda sekülerleşme ve din arasındaki ilişki bir gerilim içindedir. Üstelik bu gerilimler kendini inanç, ibadet, ekonomi, siyaset, eğitim ve toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda göstermektedir (Akşit vd., 2012). Nilüfer Göle'nin (2012) ifadesiyle, dinsel olanla seküler olan arasında aşınan sınırlar söz konusudur. Bir ilahiyatçı olan Vejdi Bilgin (2009, s. 30) bu gerilimi, gündelik hayatın referansını modernizmden aldığı ve bu sebeple dinin bu gerilimler içinde nüfuz kaybettiğini ifade ederek, bölünmüş bilinç olarak tanımlar. Gene ilahiyatçı olan Abdullah Özbek (2017, s. 275), postmodern dünyada dinin yaygınlaşmasına rağmen, dinseliliğin yüzeyselleştiğini, sekülerleştirici gündelik hayatla girift bir ilişki içine girerek yaşanan gerilimi "iki arada bir derede" kalmak olarak yorumlamıştır.

Türkiye'de dindar kesim, her daim Kemalist modernleşmesinin karşısında durmuştur. Hatta bu ikisinin pek çok açıdan sürekli olarak birbiriyle çatışma halinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Kemalist düşüncenin karşısında duran anlayışa göre din, muhafazakâr düşüncenin beslendiği ana kaynaktır (Yılmaz,



2006, s. 7). Bu sebeple Türkiye modernleşmesinde pek çok reform İslam'ın toplum üzerindeki etkisini azaltmayı amaçlayarak yapılmıştır. Kısacası Kemalist modernleşmeci anlayışa göre, İslam modernliğin karşısındadır; İslamcı anlayışa göre de modernleşme dinin otoritesini azaltmaktadır. Kısacası dünyevi zevklere yönelik her hamle, din için sakıncalıdır. Aşağıdaki alıntı bu düşüncenin özeti niyetindedir:

*"Dinin ve dinî otoritelerin nüfuz kaybının çok önemli bir sebebi de modern eğitim anlayışıdır. Zira bu eğitim anlayışını benimseyen kişiler nezdinde din, ilkel düşünce biçiminin bir uzantısı veyahut psikolojik bir telafi mekanizması olarak görüldü. Daha çok alt tabakanın bir inancı ve sığınağı olarak kabul edildi. Gerek Batı'da gerekse Müslüman ülkelerde modern eğitim alan kişiler için dine bakış neredeyse tıpatıp aynıdır. Burada dinî otorite modern bilimsel gelişmelere ve hayat tarzına sırtını çeviren bir "dogmatik" olarak kabul edilir ve dışlanır. Modernleşme yolundaki ülkelerde siyasi elit, bilim adamları, sanatçılar ve – ilginç biçimde– zengin tabaka bu yaklaşımı benimsediklerinden din ve dinî otorite kitleyi, okumamışlığı, estetik yoksunluğunu ve fakirliği sembolize eder gibi düşünülmüştür. Bu durumun değişmesi ancak 20. yüzyılın son çeyreğinde kendini gösterecektir (Bilgin, 2009, s. 34)".*

Türkiye'de yükselen siyasal İslam'la birlikte modernlik tartışmaları da boyut değiştirmiştir. Sermayenin de el değiştirmesiyle dindar kesimin yaşam tarzında gözle görünür değişim yaşanmıştır. Dindar kesimin eğitime önem vermesi, kendi kolejlerini, üniversitelerini açması dinin modern eğitim anlayışı ile otorite kaybetme kaygısının pratik bir karşılığıdır. Son dönemde eğitime yönelik düzenlemelerin çoğunda eğitimin seküler yapısının azaltılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Zorunlu din dersinin de bu kaygıdan kaynaklı olduğunu ifade etmede beis yoktur.

Din ve seküler yaşam kaygısıyla ilgili bir örnek daha vermek gerekirse, bu metnin hazırlandığı sıralarda yayınlanan ve öğrencilere ücretsiz dağıtıldığı iddia edilen<sup>8</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Peygamber ve Gençlik (2019) isimli kitabında İlahiyat Profesörü Yapıcı (2019), üniversiteye giden gençlerin ibadet etme oranlarının düştüğünü (s. 93), seküler eğilimin ateistlik eğitimi arttırdığını (s. 94) ve üniversitenin bireyselleşmeyi arttırarak özgürlük fikrine yönelim sağladığını (s. 84) ifade etmektedir. Görüşmecilerin de deneyimi yaklaşık olarak bu şekilde gerçekleşmiştir:

*"(...) üniversiteye gittiğimde, etrafında üç dört nesil boyunca ateist, inançsız olan aileler, mesela hayatında ilk defa bir Kuran ayetini benden duyan insanlar olmuştu. Bunlar benim çok yakın arkadaşlarımdı. Bunlarla tanışmanın tecrübesi de çok önemli. Ve onlarda şunu görüyorsun, bir kültürel altyapıları var. Sadece bir histen ibaret değil, adamlar seninle tartışıyorlar. Bundan dolayı tanrı yok, şundan dolayı tanrı yok gibi... Dolayısıyla sendeki eksikliği fark ediyorsun, bunların altını doldurmak gerekli diyorsun. Tanımlamaya çalışıyorsun, aslında o karanlığı ya da o ritmi tanımlamaya çalışıyorsun. Sartre'dan başlayın, Decarteslara kadar gidip tanımlama isteği... Hegellere, Marxlara, neyin ne olduğunu tanımlamaya çalışıyorsun. Aslında bir nevi, batıda yaşanan o aydınlanma sürecini kişisel olarak kendi çapında tecrübe ediyorsun (Murat, 42)."*

<sup>8</sup> İddialara bir örnek:

<https://www.birgun.net/haber-detay/diyanet-isleri-baskanligi-yine-laik-egitimi-hedef-aldi-egitim-seviyesi-arttikca-dinden-uzaklasiliyor.html> (Erişim tarihi: 25.01.2019)

*“ (...) üniversiteye başladığımda kafamda bazı soru işaretleri vardı zaten, bunların kaynağı neydi tam olarak bilmiyorum, bir şeyler beni huzursuz ediyordu işte. Ben mesela nihilizmi ilk kez üniversitede duydum, belki yanlış anladım ama içine düştüğüm kopuş halini nihilizm ile tamamladım. Sanki ailemin dinine inanmayı nihilistim ben diye bir ret ile tamamladım. Ateist olmaktan korkuyordum ama nihilist olmuştum; hem de ne olduğunu hiç bilmeden yani... Çünkü okulda bu konularda rahat rahat konuşulan bir arkadaş grubunun içine girmiştım, kimisi ateistti, kimisi deistti, kimisi nihilistti, benim gibi dindar olanlar ya da oralardan gelenler de vardı ama mesela Nietzsche kitabını bana okuldan bir arkadaşım hediye etmişti. Hem yalnız hissediyordum, kopup geldiğim yerden ötürü hem de özgür hissediyordum; bütün çelişkilerimi konuşabileceğim ve beni yönlendirebilecek bir ortamda olduğum için (Fahri, 30)”.*

## Beşe Bölünmüş Vakit: Dindar Bir Ailede Gündelik Hayat ve Zamanın Döngüsellığı

*“Herkesin oruç tuttuğunu sanırdım, çünkü evde, mahallede herkes oruçluydu. Ama ilk kez birinin, resim hocamın oruç tutmadığını gördüm. Onu yargılayacak biçimde niye tutmadığını sorduğumu hatırlıyorum. Beni kırmayacak biçimde geçiştirdi. Bu basit bir şey ama ben bununla dışarıdaki yaşantıyı merak etmeye başladım (Harun, 27)”.*

Geleneksel Türkiye toplumunda din ve sekülerleşmeyle ilgili yazılmış bir metinde, Türkiye toplumunun geçmişten beri gündelik hayatını belirleyen temel ögenin din olduğu ve mahalleden önce gündelik hayatın evde yaşandığı belirtilir (Çetin, 2014, s. 265). Aynı metinde, moderniteye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin gündelik hayatının din mefhumunun sağladığı “sıcaklıktan” uzaklaşmasının sonucu olarak mahalle ve evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu (s. 283) belirtilmektedir. Türkiye’de gündelik hayat ve din ilişki üzerine dini bir perspektiften yazılmış metinlere baktığımızda, ana eksenin batılılaşma ile geleneksel olana bağlı kalmak üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Hatta genel bakış açısı, modernite ve dünyevileşmenin birbirini zorunlu kıldığı üzerinedir. Modernleşme, modern batılı eğitim, modern özellikler, batının tekniğini alıp ahlakından kaçınma çabaları birbiriyle temas halinde düşüncelerdir. “Batı’nın gönüllü alıcısı (Bilgin, 2009, s. 30)” olarak görünen Türkiye’nin 2000’li yıllarla yükselen “Türkiye dindarlaşıyor mu” sorusuyla karşı karşıya geldiğinde, Bilgin, “bölünmüş bilinç” kavramını kullanarak Türkiye toplumunda bilinç düzeyinde gittikçe artan bir dünyevileşme süreci yaşadığını iddia etmiştir (s. 31). Yani görünürde muhafazakâr çevrelerce siyasi iktidarda muhafazakârlaşma söz konusu olsa da gündelik hayatın sekülerliği bu muhafazakârlaşmanın karşısında durmaktadır. Hatta dindar çevreler için bunun bir kaygı unsuru olarak görüldüğünü söylememiz mümkündür. Aslında sekülerleşme tezine göre bu durum kaçınılmaz bir neticedir.

Rönesans, Avrupa’da yaşanan dini reformlar, Aydınlanma düşüncesi, sanayileşmeyle beraber yaşanan hızlı kapitalistleşme süreci ve kentleşme her ne kadar Avrupa’yla bağlantılı olsa da bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme, yani bu üç büyük gelişme, 21. yüzyılda Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşamına nüfuz etmiştir (Ertit, 2019, s. 120). Yani her ne kadar sekülerleşme tezinin 21. yüzyılda bir çöküş yaşadığı tartışılsa ve yüzlerce yıl öncesine göre 2000’lerde tecrübe edilen inanma pratiği değişmiş olsa da günümüzde yukarıda sıralanan üç büyük olgu dünyanın geneli için kaçınılmazdır. 1990’larla beraber

pek çok çalışma dünyada dinlerin tamamen yok olmadığını, hatta dünyanın olabildiğince dini bir dönem yaşadığını ifade etmektedir (Berger, 2002, s. 13). Berger bu ifadesinde haklı olsa da 1500’lerde Tanrı’ya inanmakla 2000’lerde Tanrı’ya inanmak aynı şeyler değildir (Taylor, 2014, s. 17). Taylor, *Seküler Çağ* kitabında, geçmişte Tanrı’ya inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu bir toplum düzeni olduğundan bahseder. Buna karşın günümüzde dinin bir seçim olarak sunulduğu bir süreç yaşanmıştır. Bu süreç aslında dinin kaybindan ziyade Tanrı’ya ve aşkın duygulara olan yaklaşımın değişimidir (2014, s. 5). Taylor her ne kadar ibadet sıklığının azalmasını bir sekülerleşme verisi olarak sunsa da ibadethanelere katılım, kiliseye gitme ya da namaz kılma oranı gibi veriler sekülerleşmenin boyutunu izah etmek için yeterli değildir. Belki makro düzeyde bir göstergedir ancak mikro düzeyde durum daha karmaşıktır (Bell, 1978, s. 232). Neticede, dünyanın herhangi bir coğrafyasında bilimsel düşüncenin gündelik hayata nüfuz etmesi, kapitalist ekonomik modelinin baskın olması ve geçmişe nazaran kentleşmenin büyük oranda artmış olması, o toplumun sekülerleşme içerisinde olduğunu gösterir (Ertit, 2019, s. 121). Burada ifade edilen, klasik sekülerleşme düşünürlerinin iddia ettiği gibi bilimsel düşüncenin dini tamamen yok ettiği bir sekülerleşme süreci değildir. Bu düşüncenin iki taraflı çıkmazı vardır: Nasıl ki Aydınlanma düşünürleri “gerici” olarak gördükleri dinin karşısında sekülerleşmeyi çok ilerlemeci bir olgu olarak gördüyse, geleneksel inançları olan kimi insanlar da moderniteyi mücadele edilmesi gereken düşman olarak gördü (Berger, 2002, s. 14). Benzer antagonistik yapı Türkiye özelinde de Besim F. Dellaloğlu’nun şu ifadesinde yer aldığı biçimiyle deneyim edilmektedir:

*“Dinin siyasallaşması başlı başına bir sekülerleşmedir zaten. Dünyevi iktidar seküler bir taleptir. Bunu isteyenler Müslüman olsa bile! Namaz kılmanız seküler olmadığınız anlamına gelmez. Biz genelde sekülerleşmeyi hep dinden bir çıkış olarak okumaya pek hevesliyizdir. Üstelik bu konuda Kemalistler ile İslamcılar pek farklı düşünmezler. Kemalistler olumlayarak, İslamcılar reddederek (Dellaloğlu, 2017, s. 105)”.*

## “Ritimden Ritimsizliğe Geçiş<sup>9</sup>” ya da “Yeni Bir Müziği Yaşamak<sup>10</sup>”

Din, kutsallık fikrine dayanan inançlar, semboller ve pratikler birliğidir (Marshall, 2009, s. 156). Gündelik hayattaysa din bireyi aşarak toplumsal hayatı kapsar ve onunla birlikte hareket eder (Arslan, 2012, s. 655). Bu “birlikte hareket” zaman zaman din ve seküler yaşamı karşı karşıya getirir. Bu çalışmada bu karşılaşmaya imkân tanıyan bir mekân olarak düşündüğüm üniversiteye –birazdan– değineceğim. Ancak elbette gündelik hayatın seküler yapısının “riskli tanımı” dindar çevre için oldukça önemlidir. Semih’in (27) ve Fahri’nin (30) ailesi –maddi durumlarıyla da alakalı olarak– çocuklarını dini oldukları bilinen ve düşünce olarak kendilerine yakın bir kolejde okutmuşlar. Harun (27) üniversiteyi ablasının Bosna Hersek’te okuduğu, dini değerlere önem veren bir üniversitede okumak istemiş.<sup>11</sup> Örneğin Murat (42) için dışarı, yani gündelik hayatın kendisi bir erkek için “maruz” kalınma alanıdır. Din dışı her şeye maruz kalınan yerdir gündelik hayat, sokağa çıktığında bir kadınla karşılaşır, muhafaza ettiği bütün düşüncelerin dışında alternatif oradadır:

*“(…) şöyle bir adaletsizlik olduğunu hissettim hep, ben Müslüman ailelerde –şu an geçerli değil geçmiş için söylüyorum bunu-, kadınlar okumazlar, okutulmazlar (...) örneğin 100 kadından beşi de okumak istiyorum*

<sup>9</sup> Murat’ın (42) dönüşümünde yaşadığı deneyimi ifade etme biçimi.

<sup>10</sup> Şahin’in (31) dönüşümünde yaşadığı deneyimi ifade etme biçimi.

<sup>11</sup> Ancak İstanbul Üniversitesi’ni kazanıp burada okumuş.

*demez. Kadınlar üniversite okumaya filan gitmezler, ne okurlar işte, roman okurlar en fazla, gibi. Bunu bir türlü haksızlık gibi hissettiğim bir dönem olmuştu. Mesela evde namaz kılmadığın dönem, aileden en basiti sitem görüyorsun. Örnek olarak da evde bir ablan varsa ve dindar bir hayat yaşamaya devam ediyorsa o sana örnek gösteriliyor. Tabi direkt söyleyemiyorum ben ateist oldum, inanmıyorum artık, diyemiyorum, tabi ki onun kafası karışmaz, evde oturuyor sonuçta, dışarı çıkıp maruz kalmıyor bunlara. Dışarı çıkmasaydım Sartre'la tanışmayacaktım. (...) Erkek olmanın dışarıya maruz kalma gibi bir dezavantajı var. Evde olan kişi daha korunaklıdır, fiziksel bir korunaklılık gibi zihinsel bir korunaklılıktır (Murat, 42)".*

Dindar bir ailenin gündelik hayatına baktığımızda gördüğümüz en belirgin ritim günün beşe bölünmüş olmasıdır. Sabah namazından yatsıya kadar günün beşe bölünmesi ibadet saatlerinde ev içindeki hareketi düzenler. Kış vakitlerinde sabah namazına hava henüz aydınlanmamışken karanlıkta kalkılır; yatağın sıcaklığından evin –değişebilir olsa da nispeten– soğuğuna uyanıp abdest almak ve bunu senelerdir sürdürüyor olmak bize dindar bir ailenin bir güne başlangıcındaki fedakârlığa işaret eder. Sabah namazına kalkmanın zor olması sebebiyle, dindar aileler arasında çocuklarına söyledikleri yaygın bir ifade vardır: “Sabah namazına kalkmazsan şeytan üzerine işer”. Çocuklara beş vakti öğretmek önemlidir zira namaz hem “dinin direğidir” yani temel görevdir ve İslam’ın şartları arasındadır; hem de “günlük yaşam geçmiş ile şimdiki zamanının, şimdiki zaman ile geleceğin birleşme noktasında durmaktadır” (Roberts, 2013, s. 87). Bu sebeple dindar bir ailenin çocuklarını geleceğe dindar olarak hazırlaması için bu ritmi benimsetmesi gereklidir. Dahası, Kuran-ı Kerim’de ve hadislerde de inananların günün bazı vakitlerine dikkat etmeleriyle ilgili ve genel anlamda zamanla ilgili pek çok uyarı, kural ve anlatı vardır. Kimi vakitlerin diğerlerinden daha kutsal sayılması da yaygın bir inançtır. Bilindiği gibi hem yıl içerisinde nefis terbiyesinin sağlanacağı aylar olduğu gibi (Ramazan ayı) hem hafta içerisinde özel günler ya da seher vakti gibi kıymetli varsayılan vakitler vardır. Görüşmecilerden Murat bu durumu şöyle ifade eder:

*“Müslüman bir insanın günlük hayatını şu şekilde düzenler: Namaz vardır. Beş vakit namaz vardır. Namazın dışında yaşadığın hayat, işin gücün, evin, arkadaşlarınla geçirdiğin vakit namaz vakitlerine göre belirlenir. Hakikaten öyledir... Hatta mesela bahsettiğim, lisedeyken, namaz kılmaya çalışıyordum, kaçırıyordum, kılmak için çırıpınıyordum, bunlar aslında o ritmi yakalamaya çalışmaktı benim için. Ailemden gördüğüm, aynı zamanda inandığım dinin gereği bir ritim vardı benim için. Ritimden kastım beş vakittir. Günü beş vakte bölerek geçirmektir. Şey gibi, mesela bir işin vardır o işin aciliyeti vardır ve o işi şu kadar zamanda yetiştirmek gerekir. Ama o vaktin içinde namaz vakti de vardır. Bir Müslümana göre namaz vakti önceliktir, o iş hayatını mahvedecekte olsa önce namazı kılmak gerekir. Yani o odakta o beş vakit vardır, o beş vakte göre düzenlersin hayatını, olması gereken budur. Bu olması gereken durumu da ailemden öğrendim elbette, tabi inancım da onun üzerine (Murat, 42).”*



**Görsel 1:** İstanbul'da Eyüp semtinde bir simit tezgâhında yazarın fotoğrafını çektiği yazı. "Allah tarafından değerli kılınan zaman dilimleri vardır. NAMAZ"

Çalışmanın başında bu metnin bizi "içine sokmak istediği evin" dindar muhafazakâr bir erkeğin büyüdüğü, misafir için bile evde pek çok seccade bulunan, zamanı İslam'ın gereğince beş vakte bölmüş ev ve çevre olduğunu belirtmiştim. Buraya kadar görüldüğü gibi İslamiyet insanı yıllık, aylık, günlük ve hatta saatlik olarak plânlamaktadır. Zamanın önemine dair vurguları ayet ve hadislerden öğrenmek mümkündür. İslamiyet için insan, zamana karşı zarar eden bir konumdadır. Cuma günü, Kadir gecesini, Ramazan Ayı, Kurban Bayramı, Miraç Gecesi, Berat Kandili ve Arefe Günü gibi zaman dilimlerinin önemi Kuran-ı Kerim'de açıkça belirtilmektedir (Yenen, 2019, s. 606).

Ancak elbette mesele bu ardi sıra geçip giden zaman dilimlerinin meselesi değildir; mesele sabah namazı için belli bir saatte uyanmanın, orucu belli bir saatte açmanın, belli bir günde (Cuma namazı için) camiye muhakkak giderek bir topluluğun içinde manen erimenin; yani gündelik olanın oluşturduğu ritmin meselesidir. "Gündelik, günlük hayatın etrafında döndüğü tekdüze gerçekliklerde ya da bireylerin yerine getirdiği sıradan faaliyetlerde yatmaz. Günlük hayattaki tekrara işaret eder. Gündelik olanın incelenmesinde önemli olan, insanların giriştiği faaliyetler yelpazesi değil, bu faaliyetlerin sıralanışıdır; onların toplamı değil, onların ritmidir" (Zayani, 2005, s. 80). Din içerisinde ritmik bir düzenleme vardır, zaman rastgele akıp gitmez. Zamanın kıymetli anları, ritmik olarak belirlenmiştir. Günde belli saatler arasında belli eylemleri sürekli olarak gerçekleştirmek insanın kurulmuş bir saat gibi dakik hareket etmesine bile sebep olur. Dindeki sapma dahi kendi ritminin düzeniyle olur. Öyle ki, kurulunca çalışan oyuncaklar gibi, insanlar da aynı hareketleri aynı zaman dilimleri içerisinde, kurulmuşçasına gerçekleştirirler. "Babam saate bakmaz, saati hisseder... Aniden salonda yattığı kanepeden kalkıp abdest almaya gider, hızlıca abdestini alıp bize abdest almamız gerektiğini söylerdi. Yani aslında hadi kalkın namaz vakti geliyor diyordu bedeniyle" (Fahri, 30).

Metnin başında çok büyük bazı kavramların, gündelik hayatın sıradanlığının içinde deneyim ettiğimiz basit görünen eylemlerin içinde (örneğin yeni bir okula başlama ve yeni bir arkadaş çevresi edinme gibi)

eriyebileceğinden bahsetmiştim. Sekülerleşme, dindarlık, muhafazakârlık ya da erkeklik gibi ayrımlar önemlidir ve bizi farklı bir çalışma odağına götürür ancak bu metinde yaşanan dönüşümün odağı –görüşmecilerin farklılığına ya da benzerliğine rağmen– kırılma noktalarının basitliğidir. Örneğin Fahri, Semih ve Şahin’in büyüdüğü çevrede dini en katı biçimde yaşadığını söyleyebilirim; ancak Murat ve Harun’un diğerlerine göre nispeten daha serbest bir ailesi olmasına rağmen<sup>12</sup> her ikisi de kopuş sürecini çok daha sancılı yaşamıştır. Murat dinden kopuş sürecini bütünüyle acı çekerek geçirmiştir... Kendini var ettiği yerden çıkışı ve kendine bir yer bulamamış olmasını anlatırken ifadelerinde halen güçlü bir var oluş sancısı vardır:

*“Dinden kopuşumu ritimsizliğe geçişin verdiği sancı olarak ifade edebilirim. (...) Başka tür bir müzik, belki de ritmi olmayan bir şeyin içerisine girmek, bir yaşamın içine girmek. Nedense birden müzik üzerinden tanımlama ihtiyacı hissettim ama... (...) Yani namazın verdiği günlük ritimden uzaklaşmak böyle... Sonuçta bir karanlık duygusu var ve o karanlık duygusu içinde kalmışsın, doğru olanın da o karanlık olduğunu düşünüyorsun. Daha doğrusu kopmuşsun ya aileden, ailedeki birçok şeyin yanlış olduğunu düşünüyorsun. Aileden kasıt gelenektir belki de. Ondan koştuktan sonra içinde durduğun yer doğru yer diye bir düşünce var kafanda, şüphelerle beraber. Ama o durduğun yerin kapkaranlık olduğu da bir gerçek. Zaten bu gerçekle yüzleşmek biraz sıkıntılı. Bu kadar karanlıksa, bu kadar acı varsa, ne kadar doğru yerde olabilirim diye sormaya başlıyorsun. (...) Karanlık dediğim hal var ya, belki ya hiç müzik yok orada... Yani ateist olduğumu fark ettiğim dönem. Ateist değil de tam olarak, bunu tartışmaktan vazgeçmek, onu sorgulamaktan vazgeçmek... Bir müziksizlik, sessizlik anı gibiydi o deneyim. Ötekini de düşünemedim” (Murat, 42).*

Benzer şekilde Harun (27) da bu kopuşu tamamen güvensizlikle yaşamıştır: “Ben koştum, her şeyden, dinden çıktım, ailemden koştum, gittiğim yerlerden koştum, okuduğum şeylerden koştum. Beni kendimden gizlemek zaten yoruyordu, ama ailemden gizlemek de parçalıyordu. Çok güvensiz hissediyordum kendimi. Senelerdir sığındığım yaratıcıyı yok etmiştim, eve bile dönemiyordum ama mecbur oraya gidip yalandan namaz kılıyordum”.

Bu deneyimlerin tersine, rutinin değişimini özgürleşme ile “yeni bir müziği yaşama” olarak tanımlayan Şahin kendini şöyle ifade etmektedir:

*“(...) kimi insanlar kıvraktır, bunu iyi anlamda söylüyorum, kendilerine öğretilene karşı kıvraktırlar, duygusal bir kıvraklıktır da bu aynı zamanda. Ben eve kafam güzel gelip, babamın beni görür görmez halimi hatırıma sormadan direkt hadi abdest al yatsıyı kılalım da yatayım ben demesiyle gidip yalandan abdest aldım, namaz kıldım. Babam benim nasıl olduğumla hiç ilgilenmedi, hep namaz kılmamla ilgilendi. İşte ben o namazı kılarken ağlayacaktım biliyor musun, ama ağlamadım. Dinden uzaklaşıp bunları o evde her gün yaşamının sonunda başka bir şey öğreniyorsun. Çok arada kalıyorsun, yani o kadar arada kalıyorsun ki sen ya bambaşka biri olmak zorundasın ya da o evdeki seccadelere biri gibi olmalısın. Ben yani, yeni bir müziğe alıştım gibi oldu...”.*

<sup>12</sup> Burada kıyas elbette diğerlerine göre; yoksa Murat ve Harun’un ailesinin de dinin kurallarını bütünüyle uyguladıklarını söyleyemeyim.

## Sonuç: “Kırık Çember”

Lefebvre (2014, s. 25), mekânın zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla da tarihsel olanı birbirine bağladığından bahseder. Daha önce örnek olarak verilen, dindar yaşam tarzını benimsemiş olan Fahri'nin babasının namaz kılma vaktini hissedencesine abdest alması gibi, diğer bütün görüşmeciler de benzer içselleştirilmiş bir tempodan bahsettiler. Benzer durum seküler bir hayat tarzının içindeki bireyler için de söyleyebiliriz. Cuma akşamları gece kulüplerinin, barların ya da eğlence mekânlarının dolması da buna örnek gösterilebilir. Bu paragrafın başında Lefebvre'den alıntılıdığım mekân ile kurulan ilişkinin ifadesini tersinden okursak, görüştüğüm erkekler için çevre değişimi gerek zihinselle kültürel birbirinden kopartmış gerekse de farklı bir toplumsallığın ve tarihselliğin içine girmenin en önemli adımı olmuştur. Örneğin cuma gününün kutsallıktan çıkıp, bir hafta sonu tatili öncesinin eğlencesi biçimine dönüşmüştür. “Eğlence anlayışım elbette değişti... Önceden açıkçası cuma sohbetleri benim için bir aktiviteydi... Aynı erkek grubuyla takılırdık, cuma günü hem kutsaldı yani, sürekli ibadet günü, akşamına da aynı tayfa ile sohbe... Şimdi (gülerek) kızılı erkekli içiyorum yani... *Homososyal* bir ortamdaki da çıkmama sebep olmuş yani... (Şahin, 31)”. Murat'ın (42) üniversiteye başlaması ile kendini “Hegellerin, Marxların” içinde bulması, Fahri'nin (30) ilk kez duyduğu nihilizm kavramı Şahin'in (31) şu ifadesiyle daha da desteklenmektedir: “Ben adeta camiden çıkıp üniversiteye gittim... Benim evim, mahallem bir cami gibiydi. Oradaki çevrem, o, içimdeki camiyi yıktı ama ben yeni bir kutsal işte yeni bir şey de inşa edemedim çok uzun süre. Zordu o yüzden değişim dönüşüm... Okuldan evime dönerken mesela otobüste hep bir kavgaya gidiyor gibi hissettim kendimi. Görünüşte çok basit yani okula başlamışsın ama işte öyle değil”.

Bu çalışmada dindar bir yaşayışa sahip ve ardından üniversite kazanıp yaşayış biçimlerini değiştiren erkekler ele alındı. Elbette bu örnekler özellikle seçilerek bu dönüşüme ışık tutulmaya çalışılmıştır. Bunun tersine örneklere rast gelmek olasıdır. Özlem Avcı (2012), *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında* isimli çalışmasında bu metinde verilen örneklerin dışında İstanbul'daki dindar gençliğin yaşadığı deneyimi aktarmaktadır. Benzer bir çalışma A. Çağlar Deniz (2015) tarafından da yapılmış, çalışmada yalnızca dindarlık değil daha geniş kapsamlı biçimde İstanbul'da öğrencilik deneyimi ele alınmıştır. Bu metin bu gibi çalışmaların küçük bir örneği olarak literatüre katkı sağlayabilir. Pek çok insanın hayatında çok gündelik, basit ama unutulmamış ve geçmişten şimdiye bakınca, adeta şimdiyi inşa eden bazı anlar olmuştur. Bu anların büyüklüğü, küçüklüğünün; karmaşıklığı, sıradanlığının içinde saklıdır. Büyük kavramsal tartışmalar içinde bazen gündelik hayat çok sıradan bir yerde bizi beklemektedir. Bu çalışmanın gayesi de bu sıradanlığın yanına oturup, oradan bakabilmek olmuştur. Elbette çok büyük bir meselenin ancak küçük bir parçasına temas edebilmem mümkün oldu. Dindarlığın kendisi, kuralları, ritimleri; erkekliğin inşası, dindarlık ile teması ve bu süreçten kopuşun çok basit günlük eylemlerle gerçekleşmesini tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çalışma da bunun için bir ilk adım olabilir. Metinde tartıştığım gibi gündelik hayatın dindar muhafazakâr çevrelerce tehlikeli bir sekülerliğe sahip olduğu varsayılmaktadır. Türkiye coğrafyasında cereyan eden siyasi iklim üzerinden düşünüldüğünde, gündelik hayatın seküler yapısının dindar muhafazakâr erkeği soktuğu çelişki içerisinden bir sorgulama ile çıkabilmektedir. Bu çalışmadaki örnekler de muhafazakâr bakışın karşısındaki bakışa göre, gündelik hayatın dönüştürücü potansiyeliyle ilişkili bir pratik izlenim verir bize. Farklı bir çevreyle temas etmek, birtakım dünyevi arzuları tatma duygusu en basitinden, örneğin bir müzik konserine gidip sarhoş olmanın pratikte ve teoride dinen riskler taşıması, başını o evden çıkararak erkeği aynı kişi olarak eve geri götürmemektedir. Alışılan çevreden çıkış, yeni bir çevreyi keşfediş (bu

deneyimlerin tamamında gündelik hayatın hemen bütün veçheleri vardır) ve artık kendini muğlak bir yerin içinde bulmak, tamamlanamamış ya da kırılmış bir çembere işaret eder. Bütün görüşmecilerim kendi geçiş süreçlerini arafta kalmak olarak tanımladılar. Ya değişeceklerdi ya da çelişki içinde yaşayacaklardı. Kendi gündeliklerine ilişkin sorgulamalar ve gündelik hayatlarının eleştirisi, “bir kararı, en genel ve en devrimci kararı, muğlaklıktan katlanılmaz kılma ve belirgin konturlardan yoksun olduğu için insanda en değişmez olarak görülen şeyi dönüştürme kararını kapsar ve bu kararı hızlandırır” (Lefebvre, 2015, s. 239).

## Görüşmeci Profili

Görüşmecilerden yalnızca biri dinen yaşadığı kopuşu ailesine açmıştır. Diğer dört görüşmeci ailelerine hislerini, düşüncelerini hiç açmamışlar; bu konuda hiçbir zaman konuşmamışlar. Aileleriyle bir araya geldiklerinde halen namaz kılıyor, oruç tutuyor gibi yapıyorlar. Bütün görüşmeciler bu ve diğer sebeplerden ötürü kimliklerinin gizlenmesini istediler.

Murat, 1977. Çocukluğunun bir kısmı farklı şehirde geçse de küçük yaşta ailecek İstanbul’a taşınmışlar. Lisede dini sorgulamalar yaşadığı için kendini rahatsız hissederek dini bir yatılı dershaneye yazılmış. Burada dinen daha kontrol altına alınacağını düşünmesine rağmen daha büyük bir kopuş yaşamış. Üniversitede bir mühendislik bölümü kazanmış, çevresinin felsefe, bilim ve edebiyatla ilgilenen insanlarla dolmuş olması dini kopuşunu tamamen mantıki bir temele oturtmasını sağlamış.

Fahri, 1988 İstanbul doğumlu. Dini toplantıların ve sohbetlerin yapıldığı oldukça muhafazakâr bir çevrede büyümüş. Üniversiteye kadar uzun süre beş vakit namaz kılmış. Üniversiteye başlaması ile tanıştığı çevreye pek çok dönüşüm yaşamış. Yaşadığı dönüşümü yeniden dünyaya gelmek olarak tanımlıyor ancak yaşadığı sancılı süreci halen tam anlamıyla gündeminden atamadığını söylüyor. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.

Harun, 1992 İstanbul doğumlu. Çocukluğunun büyük kısmını yaşadığı çevrenin dışına dahi çıkmadan, oldukça dini biri olarak geçirmiş. Üniversiteye başlaması ile girdiği var oluş krizini, seküler bir hayatı tercih etmeye karar verdiği için büyük bir dönüşüm ile tamamlamış. Ailesine ateist olduğunu açıklamış ve ailesiyle çok uzun süre kriz yaşamış. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.

Semih, 1988 İstanbul doğumlu. Annesinin de babasının da oldukça dindar olduğunu söylüyor. Namaz kıldığı zamanlarda dahi kendini şüphe içinde bulduğunu, her zaman yaşadığı çevreden çıkmak istediğini ve daha doğrusu bunu hissettiğini söylüyor. Üniversite ile çevresinden kopuş yaşamış; ancak yalnızca dinin kendisinden değil veçhelerinden de uzak kalmak istediği yurt dışında yaşamaya karar vermiş. 2014’ten beri ailesinden uzakta, yurt dışında yaşıyor.

Şahin, 1987 İstanbul doğumlu. Küçük yaştan itibaren ailesiyle ciddi bir yakınlık kuramadığını, seneler sonra bunu anlamlandırdığını düşünüyor. Ailesinin katı anlayışından ötürü bir dönem yaşadığı kopuşu travma gibi deneyim ettiğini söylüyor. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.



## Kaynakça

- Akşit, B., Şentürk, R., Cengiz, K., & Küçükural, Ö. (2012). *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim.
- Aktaş, C. (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı.
- Arslan, M. (2012). Gündelik Hayatta Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Atay, T. (2012). *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler*. İstanbul: İletişim.
- Avcı, Ö. (2012). *İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bell, D. (1978). The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 6(31), 29-55. <https://www.jstor.org/stable/pdf/3823029.pdf> adresinden alındı
- Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceđi* (s. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bilgin, V. (2009). Bölünmüş Bilinç Gündelik Hayatı Din Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak. *eskıyeni*, 30-39.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. İstanbul: Ayrıntı.
- Çetin, E. (2014). Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 265 - 285. doi:<https://doi.org/10.15869/itobiad.97737>
- Çınar, M. (2006, 6). Turkey’s Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World*(96), 469-486. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00138.x>
- Dellaloğlu, B. F. (2017). *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Deniz, A. Ç. (2015). “Öğrenci İşi” Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği . İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte.
- Ertit, V. (2020). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları.
- Köse, A. (2002). Sunuş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceđi* (s. 7-10). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akinhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özbyay, C. (2012). Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak. *Dođu Batı*(63), 185-204.

Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research*(28), 265-278.

Roberts, J. (2013). *Gündelik Hayatın Felsefesi: Devrimci Praksis ve Kültürel Kuramın*. (E. C. Ercan, Çev.) İstanbul: Doruk Yayınları.

Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.

Şahin, İ. (2019). Soyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. M. A. Kırman, & V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 71-116). Ankara: Kadim Yayınları.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Toprak, B., Şener, N., Bozan, İ., & Morgül, T. (2012). *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis.

Yapıcı, A. (2019). Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayatı. D.İ.B. Yayınları içinde, *Peygamberimiz ve Gençlik* (s. 83-97). Diyanet İşleri.

Yenen, İ. (2019). *Ekev Akademi Dergisi*, 601-616.

Yılmaz, H. (2006). Türkiye'de Muhafazakârlık, Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri ve Açık Toplum Enstitüsü Yardım Fonu.

Zayani, M. (2005). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*, 79-85.