



Abant Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Abant Social Sciences

2024, 24(1): 264-279, doi: 10.11616/asbi.1394110



Seküler Kamusal Alan ve Dinî Benlik: Sembolik Etkileşimci Perspektif*

Secular Public Sphere and Religious Self: A Symbolic Interactionist Perspective

Mevlüt UĞURLU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 21.11.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 01.02.2024

Yayın Tarihi (Published): 25.03.2024

Öz: Bu makale, gündelik hayatta seküler kamusal alanda yaşanan dindarlık deneyimlerini sembolik etkileşimci teori aracılığıyla anlamayı konu edinmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, kişisel ve kolektif dinî benliğin seküler kamusal alandaki etkileşim ritüellerini sembolik etkileşimcilik teorisi perspektifinden incelemektir. Sembolik etkileşimciliğin teorik temellerini gerçek dünya deneyimleriyle birleştiren bu makale, dinî benliklerin ve kimliklerin seküler kamusal alanın taleplerine ve etkilerine yanıt olarak nasıl geliştiğine ve uyum sağladığına dair kapsamlı bir anlayış sunmaktadır. Çalışma, sembolik etkileşimcilik teorisinin gündelik hayatta dindarlık pratiklerini, etkileşimleri ve gerilimlerini kapsamlı bir şekilde açıklama, somutlaştırma ve kavramsallaştırma kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle makale, çağdaş toplumdaki dinî deneyimlerin çok yönlü doğasına dair çıkarımlar sunarak din, benlik ve toplumsal normlar hakkındaki daha geniş söyleme katkıda bulunmaya çalışmaktadır. Böylece dindarlık çalışmalarında verilerin somutlaştırılması ve kavramsallaştırılması sürecinde literatürü destekleyerek din sosyolojisinin terminolojisini genişletmek istemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sembolik Etkileşimcilik, Gündelik Hayat, Dinî Benlik, Sekülerleşme, Kamusal Alan.

&

Abstract: This article is about understanding the experiences of religiosity in the secular public sphere in daily life through symbolic interactionist theory. In this context, the aim of the study is to analyse the interaction rituals of the personal and collective religious self in the secular public sphere from the perspective of symbolic interactionism theory. Combining the theoretical foundations of symbolic interactionism with real-world experiences, this article offers a comprehensive understanding of how religious selves and identities develop and adapt in response to the demands and influences of the secular public sphere. The study shows that symbolic interactionism theory has the capacity to comprehensively explain, concretize and conceptualize religiosity practices, interactions and tensions in daily life. In this respect, the article attempts to contribute to the broader discourse on religion, self, and social norms by offering inferences about the multifaceted nature of religious experiences in contemporary society. Thus, this article wants to expand the terminology of the sociology of religion by supporting the literature in the process of concretization and conceptualization of data in religiosity studies.

Keywords: Symbolic Interactionism, Everyday Life, Religious Self, Secularization, Public Sphere.

Atıf/Cite as: Uğurlu, M. (2024). Seküler Kamusal Alan ve Dinî Benlik: Sembolik Etkileşimci Perspektif. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 264-279. doi: 10.11616/asbi.1394110

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asbi/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University, Since 2000 – Bolu

* "Seküler Bir Ortam Olarak Üniversitede Dindar Öğrencilerin Var Olma Pratikleri: ODTÜ Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2017).

¹ Dr., Mevlüt Uğurlu, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, mevlutugurlu@nevsehir.edu.tr. (Sorumlu Yazar)

1. Giriş

Gündelik hayat, içerisinde her gün sayısız rutinlerin, etkileşimlerin, performansların ve deneyimlerin yer aldığı bir ortam görevi görmektedir. Bu durumun meydana gelmesine bireylerin taşıdıkları aidiyetler, sahip oldukları ihtiyaçlar ve beklentiler neden olmaktadır. Bu aidiyetlerden birisi de bireylerin sahip oldukları dindarlık olarak görünmektedir. Bireylerin inançlarını, dinî pratiklerini ve manevi bağlantılarını kapsayan dindarlık, gündelik hayatta bireyleri çeşitli etkileşim ve performanslarla karşı karşıya getirmektedir. Dindarlığın yaşanma düzeyi, bireylerin gündelik hayattaki performanslarını şekillendirme konusunda doğru orantılı olarak belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda sembolik etkileşimcilik, gündelik hayatta dinî sembollerin ve anlamların insan etkileşimleri yoluyla nasıl yaratıldığını, yorumlandığını ve dönüştürüldüğünü inceleme noktasında etkili kavramlar seti sunmaktadır.

Sembolik etkileşim teorisi, insanların günlük yaşamlarında bir araya geldiklerinde nasıl etkileşimde bulduklarını ve toplum içinde anlamın nasıl oluşturulduğunu inceleyen bir teoridir. Bu teoriye göre, bireyler nesnelere ve olayları nasıl yorumladıklarını, toplumsal etkileşimlerin sonucu olarak oluştururlar (Wallace & Wolf, 2012: 292). Blumer'e göre, bireylerin gözlemlenebilir davranışlarını açıklamak için, onların etkileşim içinde buldukları ortamı, kişisel deneyimlerini ve gizli eylemlerini göz önünde bulundurmaları önemlidir (Wallace & Wolf, 2012: 288). Sembolik etkileşimcilik, özünde iletişim ve ortak bir gerçekliğin oluşumu için araçlar olarak sembollerin, jestlerin ve dilin önemini vurgulamaktadır. Bu semboller önemli araçlardır zira eylemin yönünü belirlemektedirler (Doğan & Oral, 2020: 42). Bu teori, bireylerin sembolleri nasıl anladıkları ve bu sembollerle nasıl etkileşime girdiklerine odaklanarak, toplumsal yaşamın temellerini açığa çıkarır ve bireysel eylemlilik ile kolektif davranışlar arasındaki ilişkiyi anlamamıza katkı sağlar. Bu yönüyle sembolik etkileşimci teori, gündelik hayat ile yakın bir ilişki içerisinde görünmektedir. Zira sembolik etkileşimcilik, günlük hayatta meydana gelen ilişkilerin, davranışların ve etkileşim biçimlerinin anlam oluşturmadaki temel önemini vurgulamaktadır (Gökulu, 2019: 175).

Gündelik yaşamda dindarlık, bireyin dinî inançlarının, uygulamalarının ve değerlerinin günlük deneyimlerine ve etkileşimlerine nüfuz etme yollarını ifade etmektedir. İnanç, bireyin düşünce dünyası ve günlük yaşamının biçimlenmesinde önemli bir rol oynar (Özalp & Akkuş, 2017: 159). Bu nedenle dindarlık, ritüellerden bireylerin inançlarını yansıtan tutum ve davranışlara kadar geniş alanı kapsamaktadır. Okumuş'a (2006: 21) göre, dindarlık, bir kişinin inançlarına dayalı olarak sergilediği dinî tutumları, deneyimleri ve davranış biçimlerini ifade eden bir olgudur. Bu, inanılan dinin öğretilerine uygun bir şekilde yaşamı içerir ve inanç, bilgi, deneyim, ibadet, etki, organizasyon gibi çeşitli yönleri içerir. Özetle, dindarlık, dinî yaşantı veya dindarca yaşam olarak tanımlanabilir. Dindarlık, kişisel ve kişilerarası alanlara uzanır ve insanların kendilerini, diğerlerini ve etraflarındaki dünyayı nasıl algıladıklarını ve bütün bunlara yükledikleri anlamları etkilemektedir. Buradan hareketle din, bireylere gündelik yaşamın akışı içinde anlam arayışlarında rehberlik etmektedir (Karaca, 2016: 9). İster gerilimlerle yüzleşirken olsun ister normal zamanlarda olsun, inanç merceği dünyayı anlamak ve ihtiyaçlarında bir yön ve anlam bulmak için bir çerçeve sağlamaktadır. Görülmektedir ki din insanın anlam arayışını ifade etmektedir (Frankl, 1998: 133-134). Bu anlam arayışı, bireylerin eylemleri üzerinde düşünmelerine, etkileşimlerinde ve kararlarında bir amaç ve anlam geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

Günlük yaşamda dindarlığı sembolik etkileşimci teorinin merceğinden tartışmak, bireylerin dinî inançlarını ve uygulamalarını sosyal bağlamlar içinde inşa ettikleri, müzakere ettikleri ve ilettikleri yolları ortaya çıkaran bir bakış açısı sağlama imkanı vermektedir. Dolayısıyla sembolik etkileşimci teoriyi günlük yaşamdaki dindarlık çalışmalarına uygulamak, bireylerin sosyal bağlamlarda inançlarıyla nasıl etkileşime geçtiklerinin dinamiklerini çözmeye yardımcı olabilir. Ek olarak, bu teori, kişisel inançlar, paylaşılan anlamlar ve etkileşimler arasındaki süreci vurgulayarak dindarlığın sosyal etkileşimleri şekillendiren hem bireysel hem de kolektif bir olgu olduğuna ışık tutabilir. Böylece dinî sembollerin günlük yaşamda nasıl yorumlandığı ve kullanıldığı incelenerek, onlara atfedilen anlamlar ve etkileşimlerin nasıl etkilendiği ortaya çıkarılabilir. Semboller, sosyal etkileşim sürecinin bir parçası olarak iletişimi, anlaşmayı ve düşünmeyi kolaylaştıran araçlardır ve aynı zamanda dinî tutum ve davranışların iletilmesinde kritik bir

rol oynarlar (Çoştu, 2009: 126). Ayrıca bu teori, gerçekliğin sosyal olarak paylaşılan anlamlar yoluyla inşa edildiği fikrinin altını çizer.

Bu makalede, sembolik iletişimcilik teorisi kullanılarak bireylerin günlük deneyimlerinde dinî sembolleri ve anlamları nasıl yarattığı, yorumladığı ve güçlendirdiği keşfedilmektedir. Bu bağlamda bu araştırma dindarlık, bireylerin inançları, ritüelleri ve değerleriyle günlük deneyimleri nasıl etkilediğini ve toplumsal etkileşimlerini nasıl biçimlendirdiğini sembolik iletişimcilik teorisi aracılığıyla anlamayı ve aydınlatmayı amaçlamaktadır. Böylece bu araştırmanın, dinî benlik ve kimliklerin seküler kamusal alanda gündelik hayattaki etkileşim ritüellerinden nasıl etkilendiği ve bunları nasıl yönettiği konusundaki bakış açısını zenginleştirerek dindarlık çalışmaları konusundaki literatüre katkı sağlaması beklenmektedir. Zira sembollerin, etkileşimlerin ve paylaşılan anlam dünyasının nasıl bir araya geldiğini anlamak, bireylerin dinî inançlarını nasıl ifade ettiklerini ve nasıl yaşadıklarını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilir.

Literatür taraması yapıldığında Türkiye’de sembolik etkileşimcilik teorisi ve din üzerine gerçekleştirilen çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Güngör (2013) tarafından kaleme alınan “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu” adlı çalışmada sembolik etkileşimcilik teorisi ve din arasındaki ilişki konu edilmektedir. Güngör’e (2016) ait bir diğer çalışma olan “Herbert George Blumer’in Sembolik Etkileşimciliği: Sosyal Sistemlerin Mikro Bağlımları ve Din” adlı makale, sembolik etkileşimciliğin teorisyenlerinden Blumer’in kavramları ile din ilişkisini tartışmaktadır. Sembolik etkileşimciliğin Weber’den Mead’e evrimini kapsamlı bir şekilde inceleyen Ahmet Özalp ve Ayşe Akkuş’un (2017) “Weber’den Mead’e Sembolik Etkileşim: Dini Hayatın Anlamlandırılması” adlı çalışması, dinî yaşamı anlama ve toplumdaki anlamın inşasına yönelik sonuçlarını incelemektedir. Ahmet Özalp ve Ali Yörük’ün (2017) “Mead’e Göre Benlik: Etkileşim Dünyasında Toplum, Birey ve Din” başlıklı makalesi, sembolik etkileşimcilik çerçevesinde George Herbert Mead’in benlik, toplum ve din kavramlarını incelemektedir. Sözü edilen yukarıdaki çalışmaların din olgusunu sembolik etkileşimcilik kuramının sadece belli teorisyenlerinin kavramları çerçevesinde ele almaktadırlar. Diğer taraftan bu çalışmada ise seküler kamusal alan ve gündelik hayat gibi belirli bir bağlam ve çerçevede dinî benlik ve kimlik pratikleri ile sembolik etkileşimcilik teorisinin öne çıkan temel kavramları arasında ilişki kurulmaya çalışılmış, sembolik etkileşimciliğin gündelik hayatta dindar bireylerin performanslarını ve etkileşimlerini belli ölçüde açıklayabildiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak sembolik etkileşimcilik teorisinin kavramları, kamusal alan ile dinî benlik ve kimlik ilişkisi tartışılmakta ve sonrasında bu alanda yapılmış çalışmalar aracılığıyla gündelik hayatta dindarlık pratikleri ile sembolik etkileşimci teori arasında bağlantı kurulmaktadır. Böylece sembolik etkileşimci teorisinin dindarlığı açıklayabilme ve tartışabilme kapasitesi ortaya konmaya çalışılmıştır.

2. Kamusal Alanda Bir Yaşam Biçimi Olarak Sekülerleşme

Kamusal İnsanın Çöküşü adlı çalışmasında Richard Sennett (2013: 33-34) kamusal alanı, aile ve yakın arkadaşlar dışında kalan yaşamsal bir mekân olarak tanımlar. Bu kamusal alanda farklı, karmaşık toplumsal grupların doğal olarak bir araya geldiğine dikkat çeker ve genellikle büyük şehirleri bu tür alanlara tipik bir örnek olarak verir. Sennett, kamusal alanın, bireylerin farklı kamusal mekânlarda toplumsal ilişkiler kurma fırsatlarına sahip oldukları bir yer olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Taylor (2021: 96) ise kamusal alanı toplum üyelerinin iletişim araçları aracılığıyla bir araya geldiği ya da yüz yüze görüştüğü ‘ortak bir mekân’ olarak tanımlar. Bu tür karşılaşma mekânları ve alanları, her türlü sosyal etkileşimin mümkün olduğu açık mekânlardır. Kamusal alanın bu gibi nitelikleri nedeniyle sekülerleşme için uygun bir zemin sağladığı düşünülebilir. Ertit (2014: 29) benzer biçimde bir topluluğun sekülerleşmesi için dinin toplumsal prestijinin ve etki gücünün göreceli olarak azalması gerektiğini öne sürerek bu noktaya dikkat çeker. Bu ifadede ‘göreceli’ kelimesi, geçmişe kıyasla bir azalma anlamına gelir. Toplumsal değişimin gerçekleşebilmesi için farklı toplumsal yapıların belirli bir alanda bir araya gelmesi ve etkileşimde bulunması gereklidir. Bu nedenle kamusal alan, bu tür değişimlerin gerçekleşebileceği en uygun alanlardan biri olarak öne çıkar.

Nilüfer Göle, İslam ve sekülerleşme konulu çalışmalarında, Müslümanların seküler kamusal alan deneyiminin önemli bir perspektifini sunmaktadır. Bu çalışmalar, özellikle 1920’lerde Türkiye’de başlayan

Batılılaşma sürecinin, kamusal alanın dönüşümünde kilit bir rol oynadığını göstermektedir (Göle, 2000: 71). Bu dönemde, Türkiye toplumu ve devleti, yeni bir yapılanma ve ilişki biçimi geliştirmiş ve bu ilişkiler, Fransızca kökenli 'laicite' terimi ile tanımlanabilir hale gelmiştir. 'Laicite', dinî davranışların terk edilerek dünyevi bir düzenin benimsendiği bir kavramı ifade etmektedir (Göle, 2000: 72). Göle'nin araştırmalarına göre, bu süreç Müslümanların günlük yaşamlarını etkilemiş ve seküler kamusal alanın inşasıyla sonuçlanmıştır. Müslümanlar, geleneksel değerlerden uzaklaşarak Batı modernliğine daha fazla uyum sağlama eğiliminde olmuşlardır. Bu dönemde, kamusal alanın içeriği ve işlevi de değişmiş ve bu, Müslümanların sekülerleşme sürecini deneyimlemelerine yol açmıştır. Bu sürecin etkisi kimlik ve benlikler üzerinden bireylerin kamusal ve gündelik pratiklerine yansımaktadır. Cumhuriyet sonrası dönemde oluşan modern kamusal alan, artık işlevsel bir rol oynamaktadır ve Türkiye'deki otoriter ve dışlayıcı yapısı nedeniyle bu alana uyum sağlamayanlar dışlanmıştır. Bu gruplar, genellikle Batılılaşma sürecine karşı çıkan dindar Müslüman topluluklardır (Göle, 2000: 24). O nedenle bu gibi grupların kimlik ve benlikleri üzerinde bu süreç aşınmalar ve gerilimler meydana gelmesine neden olmuştur.

Sekülerleşme din gibi bir dizi norm ve değeri içinde barındırır ve kendine özgü ritüeller ve semboller geliştirir. Başka bir deyişle, sekülerleşme alternatif bir din olarak kabul edilebilecek bir yapıdadır (Aktay, 2017: 22). Bu nedenle, sadece devlet yönetim biçimi değil, aynı zamanda bireylerin günlük davranışlarını da düzenlemeye yöneliktir. Seküler normlar, Batılı rasyonel düşünce tarzı ve yaşam biçimi ile uyumlu olarak şekillenir. Bu durum, Müslüman ülkelerde 'seküler bir habitus'un oluşturulmasının, geleneksel ve dinî kültürde önemli değişikliklere ve yeni yaşam biçimlerinin benimsenmesine işaret ettiğini gösterir. Bu yeni yaşam biçimleri, kişinin günlük davranışlarından başlayarak zaman ve mekân düzenlemelerine kadar bir dizi değişikliği içerir. Bu da kamusal alanda cinsiyetler arası sosyalleşmeyi, flörtü, evlilik öncesi ilişkileri ve alkol tüketimini içeren çeşitli yaşam pratiğinin ortaya çıkmasına yol açar (Göle, 2014b: 19). Seküler ya da dinî değerlerin ve normların pratik hayatta etkili olabilmesi için bu değerleri kamusal alanda temsil edebilecek aktörlere ihtiyaç vardır. Bu aktörlerin temsil gücü, sahip oldukları benlik yapısının niteliğine bağlı olarak şekillenir. Dinî benlik, kamusal alanda kendini dinî tutum ve pratiklerle ifade ederken, seküler benlik de benzer şekilde çeşitli tutumlar ve pratikler aracılığıyla bu alanda temsil edilir. "Seküler benlik," giyinme tarzlarından, sosyalleşme biçimlerine ve kamusal alanda hareket etmeye kadar bir dizi bedensel pratiği içerir. Bu seküler alışkanlıklar, kendiliğinden gelişen özellikler değil, aksine asimilasyon ve Batı kültürünün benimsenmesini gerektiren bir modernlik projesinin ve kişisel kimlik siyasetinin bir parçası haline gelir (Göle, 2014b: 20).

3. Seküler Kamusal Alanda Dindar Olmak

Sekülerleşme çeşitli modern ilkeler barındırmaktadır ve bu ilkeler kamusal alana yansıdığı birtakım pratikleri zorunlu hale getirmektedir. Sekülerliğin bu modernliğin ilkeleri ile dindar bireylerin dinsel talepleri arasındaki özgün etkileşimler, günlük yaşam pratikleri düzeyinde yaşanır (Göle, 2014b: 27). Bu nedenle İslam ile sekülerleşme günlük yaşam içinde sık sık karşı karşıya gelir ve etkileşirler. Zira İslam da sekülerizm gibi, kendi normlarının gözetilmesinden cinselliğin zihinsel ve bedensel açıdan denetlenmesine kadar uzanan sınırlayıcı uygulamalar yoluyla bireyin kimliğini şekillendirmesine ve kendini sınırlamasına yönelik alternatif bir repertuar sunar (Göle, 2014b: 22). Dolayısıyla dinsel ve seküler alanlar arasında sürekli bir mücadele vardır ve bu mücadele, devletin kuruluşu, kamusal alanın yönetimi ve bireylerin kimlik tanımıyla ilgilidir (Göle, 2014b: 15). Dinî ve seküler ayırım, bu üç alanda rekabet halinde sürekli olarak varlığını sürdürür. Bu nedenle Müslümanlar, kamusal alanda hem İslami normlar hem de seküler normlar tarafından denetlendiklerini deneyimlerler. Göle'ye (2014b: 23) göre, "Dinin kamusal hayattaki varlığı, o ülkedeki sekülerleşmenin siyasi ve kültürel bağlamına bağlı olarak farklı seviyelerde denetlenir; bu, aktif ve agresif bir sekülerizm anlayışı olabileceği gibi daha çok çeşitliliğe açık bir sekülerizm anlayışı da olabilir". Agresif veya çeşitlilikçi olmasına bağlı olarak, dinî pratikler ve tipolojiler farklı düzeylerde ortaya çıkar.

Seküler modernlik ve dindar Müslümanlar arasındaki dinamik ilişki nedeniyle, Nilüfer Göle'nin (2014b: 64) vurguladığı gibi, "Sofu Müslümanlar, kendi inançları ile seküler kamusal hayatları arasındaki bağdaşmazlıklarla her gün uğraşmak zorunda kalırlar". Günlük yaşam içerisinde Müslümanlar için abdest

ve namaz ibadetlerini yerine getirmek amacıyla belirli uygulamaların zaman ve mekan gerekliliği önemlidir. Ancak her seküler kamusal organizasyon, bu ihtiyaca uygun bir şekilde düzenlenmemiş olabilir. Dolayısıyla, dindar öznelere ile seküler öznelere arasında zaman zaman gerginlikler meydana gelebilir. Dindar bir bireyin dinî ritüellerini yerine getirme isteği nedeniyle dinî kimliği ve başörtüsü, seccade gibi dinî semboller daha belirgin hale gelebilir, bu durum da taraflar arasında gerilime neden olabilir. Bu tür durumlar ve mekanlarda, dindar bireyler sorunu çözmek için çeşitli stratejiler izleyebilirler. Başörtüsünün bu gibi bağlamlarda anlamı 'kamusal alanda tanınma politikası' (Taylor, 1994: 37) olabilmektedir. Tanınma politikası dinsel, etnik, cinsel olmak üzere çeşitli kimlikler ve benlikler tarafından çeşitli bağlamlarda sergilenen bir kamusal performans türüdür.

Seküler kamusal alanda İslami normlara uygun şekilde bedenlerin sergilenmesi, dindar bireyler arasında ortak bir düşünce tarzı, davranış pratikleri ve seküler eylemlere tepki, 'hayali bir cemaat' oluşturur. Bu kurgusal topluluk, birbirini tanımayan ancak ortak bir dil, din ve toplumsal hafızaya sahip bireyler arasında güçlü ve derin bağları hayal eden toplumsal bağlar oluşturur (Anderson, 2020). Bu toplumsal bağlar, bireyler arasında bir dayanışma ve birlik duygusu oluşturur. Bu şekilde, Müslümanlar dinî bir yaşam tarzına uygun olarak gelişen ve güçlenen hayali bir topluluk olarak görünürler (Göle, 2000: 32). Bu durum, dindar bireylerin birbirleriyle güçlü bir bağ kurduğu ve ortak bir inanç sistemi etrafında bir araya geldiği bir topluluk oluşturduğunu gösterir. Korunma refleksinin tetiklediği bir motivasyon perspektifinde, aşkın bir kimliği çağrıştıran soyut veya somut bir topluluk anlayışının sağlayabileceği motivasyon oldukça önemlidir ve göz ardı edilemez (Aktay, 2011: 136-137). Bu motivasyon, dindar bireylerin kamusal alanda daha etkili bir şekilde var olmalarını, inançlarını korumalarını, seküler bağlam ve kamusal alanda kimlik ve benliklerini pekiştirmelerini teşvik eder. Bu, dindar bireylerin seküler kamusal alanda kendilerine yeni kamusal mekanlar açma fırsatı bulmalarını kolaylaştırır. Sonuç olarak, seküler yaşam uygulamalarının helal versiyonlarının yaratıldığı ve sunulduğu alternatif sosyal etkileşim alanları oluşur. Bu bağlamda, gündelik hayatta dinî inançların ve seküler normların çatışmasından doğan bu muhayyel cemaatler, dindar bireylerin kamusal alanda dinî benlik ve kimliklerini sürdürdürebilmelerine ve koruyabilmelerine olanak sağlar.

4. Sembolik Etkileşimcilik Teorisi ile Dinî Benliği Anlamak

Sembolik etkileşim teorisi, dindarlığa uygulandığında bireylerin devam eden etkileşimler yoluyla dinî deneyimlerini, inançlarını ve benliklerini hem bireysel hem de kolektif olarak nasıl şekillendirdiklerini ortaya çıkarır. Ek olarak, inancın bireyler tarafından oluşturulan bir toplumsal gerçeklik olduğunu öne sürer ve günlük yaşamın toplumsal değişim süreçlerinden etkilenerek sürekli olarak yeniden inşa edildiğini vurgular (Özalp & Akkuş, 2017: 159). Sembolik etkileşimciliğin dindarlık konusunda sunduğu bir başka konu benlik ve kimlik oluşumu ile ilgilidir. Bu teori, bu etkileşimlerin dinî benlik ve kimliğin gelişimini ve ifadesini nasıl etkilediğini keşfetmemize olanak tanır. Zira sembolik etkileşimci teori perspektifine göre, günlük yaşam içinde gerçekleştirdiğimiz eylemler, tüketim alışkanlıkları ve kişisel kimlik sunumumuz, diğer bireylere iletmek istediğimiz iletiler olarak yorumlanabilir (Gökulu, 2019: 188).

Bu teoriyi dindarlık çalışmalarına uygulamak, birkaç noktadan önemli görünmektedir. Öncelikle sembolik etkileşimcilik, sembollerin iletişim ve anlam oluşturmadaki merkezi rolünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda sembolik etkileşimci teori, bireylerin dinî ritüellere ve sembollere anlamlar yüklediğini ve bu sayede dinin anlamlandırılmasına katkı sağladığını ileri sürer (Özalp, 2015a: 236). İnsanlar, din aracılığıyla iletişim kurarak karşılıklı mesajlar oluştururlar ve bu da dinî sembollerin anlamlı bir bütün haline gelmesine aracılık eder. Bütün bu süreç düşünüldüğünde, toplumsal ilişkileri ve etkileşimi teşvik eden dinin, benlik gelişiminde merkezi bir sembol olarak öne çıktığı görülmektedir (Özalp & Akkuş, 2017: 243). Dindarlık bağlamında bireyler dinî ritüellere, metinlere, kıyafetlere ve nesnelere sembolik bir önem atfederler. Bu semboller aracılığıyla bireyler dinî benliklerini, kimliklerini, değerlerini ve bağlılıklarını başkalarına aktararak sosyal gruplar içinde ortak anlayışlar yaratmaktadırlar. İbadet, tapınaklar, kutsal metinler, dualar, ezan, çanlar, haçlar, dinî liderler, imamlar gibi çeşitli dinî semboller, bireyin günlük yaşamına etki ederek, din anlayışını semboller aracılığıyla biçimlendirir (Özalp, 2015b: 56). Sembolik etkileşimci geleneğin seküler kamusal alan bağlamında gündelik hayatta dinî benlik ve kimliğin ortaya koyduğu pratikleri nasıl anlaşılır kıldığını kavrayabilmek için öncelikle bu teorinin gündelik hayatta

etkileşim ritüelleri aracılığıyla benliğin gelişmesini ve sonrasındaki süreçte benliğin çeşitli yollarla nasıl yönetildiğini anlamak önemlidir.

4.1. Etkileşim Ritüelleri ile Benliğin Gelişmesi

Etkileşim ritüelleri benliğin gelişmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Goffman'a (1979: 10) göre, günlük hayatın büyük bir kısmı etkileşim ritüelleriyle doludur ve bu ritüeller, "yapılan şeyler ve kendini gösterme ile davranış performansları ile sağlanır". Bu ritüeller, günlük etkileşimlerin temel taşlarıdır ve insanların toplum içinde nasıl etkileşimde bulunacaklarını, kendilerini nasıl sunacaklarını ve diğerleriyle nasıl iletişim kuracaklarını belirlerler. Etkileşim ritüelleri, insanların bulunduğu her yerde yaygın bir şekilde bulunur ve günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçasını oluşturur (Goffman, 1967: 2). Örneğin, günlük yaşamımızda karşılama ve veda ritüelleri bulunur ve bu ritüeller, ilişkinin doğasına ve kültürel bağlama bağlı olarak farklı arkadaşlık ve yakınlık derecelerini ifade edebilir. Bu ritüeller, el sıkışmaları, sarılmalar, öpüşmeler, selam verme, el çakma gibi çeşitli şekillerde ifade edilir (Goffman, 1971: 74-77). Dindarlık bağlamında ele alındığında bu tür etkileşim ritüelleri oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Dindar bireyler gündelik hayatta etkileşim ritüellerini dinî öğretilerle uyumlu bir biçimde gerçekleştirme çabası ve gerilimi içerisinde hareket etmektedirler.

Benlik, etkileşim ritüelleri esnasında bireylerin başkalarının kendilerine yönelik tutumlarını kabul etme, içselleştirme, bu tutumlara yanıt verme veya tepki gösterme süreçleriyle şekillenir (Mead, 1934: 173). Buna göre, bir bireyin benlik ve benlik algısı, sosyal etkileşimler ve sosyal deneyimler tarafından belirlenir ve oluşturulur. Mead'in (1934: 277) kavramsallaştırmasına göre, benlik, ben (I) ve beni (me) olmak üzere bu iki bileşenin etkileşimiyle oluşur. 'Ben' ve 'beni' arasındaki etkileşim dinamiktir ve bireylerin benlik duygusunu nasıl geliştirdiklerini anlamada önemlidir. "Ben" kelimesi, kişinin içsel benliği veya kendiliği anlamına gelirken, "beni" kelimesi, kişinin toplumsal yönünün bir yansımasıdır. Bu nedenle her eyleyici, biyolojik ve psikolojik bir 'ben' ile toplumsal bir 'beni'yi birleştirip içselleştirme sürecindedir (Poloma, 2017: 233). Mead'e (1934: 175) göre, 'ben', bir bireyin diğer insanların tutumlarına verdiği tepkidir. 'Beni' ise bireyin kabul ettiği, diğer insanların belirli bir şekilde düzenlediği bir dizi tutumu ifade eder. Diğer insanların tutumları, bu düzenlenmiş 'beni'yi inşa eder ve ardından birey, bu düzenlenmiş 'beni'ye karşı bir kimlik veya 'ben' olarak davranır. Benlik aslında ben ve beni olarak bu iki ayırt edilebilir aşamadan oluşan sosyal bir süreçtir (Mead, 1934: 178). Yani, bireylerin kendilik algıları, diğerlerinin tutumlarına tepki vererek ve bu tutumları kabul ederek şekillenir (Coser, 2010: 299). Öznel (ben) ve sosyal benlik (beni) şeklinde ikiye ayrılan benlik dindarlık bağlamında dindar bireylerin benlik ve kimlik algılarını anlamada yol gösterici olmaktadır. Dindar bireylerin iç dünyası anlamına gelen öznel benlik ile toplumsal ilişki ve rollerini ifade eden sosyal benlik arasındaki etkileşim ile dindar bireyi nitelen bir benlik ve kimlik ortaya çıkmaktadır.

Cooley (1902: 152), kişilik ve benliğin gelişimini anlamak için ayna benliği metaforunu kullanarak, benliğin etkileşim ritüelleri aracılığıyla şekillendiği dinamik yorumlama sürecini betimlemiştir. Ayna benlik, bireyin diğerlerinin kendisine karşı tutum ve davranışlarına göre benliğini şekillendirmesini ifade eder (Doğan & Oral, 2020: 43). Bu kavram, bireylerin sosyal etkileşimler ve başkalarının algıları yoluyla kendi kimliklerini ve benlik kavramlarını nasıl oluşturduklarına açıklamaktadır. Ayna benlik süreci, önemli (anlamalı) ötekiler ve genelleştirilmiş öteki denilen sosyal grupların gözetiminde gerçekleşmektedir. Önemli ötekiler, kişinin sosyal çevresinde çeşitli türde rol ilişkilerinde sürekli etkileşimde bulunduğu bireylere karşılık gelir (Chu, 1985: 253). Önemli ötekiler arasında bireyin ebeveynleri, kardeşleri, arkadaşları, öğretmenleri, akıl hocaları veya bireyin yakın ve etkili bir ilişkisi olan herhangi biri bulunabilir (Tatar, 2018: 1422). Önemli ötekiler bireyin benlik ve kimliğini şekillendirmede oldukça etkilidir. Taylor'a (2020: 38) göre, "Kimliğimizi her zaman, bizim için anlamalı ötekilerin bizde görmek istedikleri kimliklerle diyalog, bazen onlara karşı savaşım içinde tanımlıyoruz". Diğer taraftan, genelleştirilmiş öteki, toplumsal beklentilerin, değerlerin ve normların daha soyut ve kolektif bir anlayışını temsil eder. Bir bireyin ait olduğu daha büyük sosyal topluluk veya içerisinde yaşadığı toplumu ifade eder (Mead, 1934: 154). Önemli ötekilerden farklı olarak genelleştirilmiş öteki, belirli bireylere bağlı değildir; daha geniş toplumsal bağlamı ve belirli bir toplum veya topluluğun paylaşılan kültürel ve sosyal beklentilerini kapsar. Mead'in düşünce

yapısındaki "genelleştirilmiş öteki" kavramı, bir topluluğun genel tutumunu ifade eder (Ritzer & Stephisky, 2019: 342). Ayna benlik teorisi, dindar bireylerin diğer bireylerin kendisine karşı tutum ve davranışlarına bakarak kendi dinî benlik ve kimliğini anlaması ve yorumlaması sürecine katkıda bulunabilir. Ayna benlik ile ilişkili olarak ifade edilen önemli ötekiler ve genelleştirilmiş öteki şeklindeki gruplar, dindar bireyin ötekilerle ilişkileri sonucu dinî benlik ve kimliğini şekillendirmesinde oynadığı rolü ifade etmektedir.

4.2. Farklı Ortam ve Bağlamlarda Benliğin Yönetimi

Goffman, sosyal etkileşimi ve benliğin sunumunu anlamaya yönelik dramaturjik yaklaşımının bir parçası olarak 'sahne/ön bölge' ve 'sahne arkası/arka bölge' farklı ortam ve bağlamları kavramsallaştırmıştır. Sahne arkası ve arka bölge, gündelik hayat diline kulis olarak da çevrilebilir. Goffman'a (1959: 22) göre, sosyal yaşamın büyük bir kısmı sahnedeki performanslar olarak adlandırabileceğimiz ön bölgelere ve arka bölgelere ayrılabilir. Ön bölge, "bir kişinin yeteneklerini düzenli ve sabit bir biçimde izleyicilere tanımlamak için kullanılan bölümdür" (Goffman, 1959: 22). Bu alan, bireylerin aktif olarak kimliklerini, rollerini ve davranışlarını izleyiciye sergiledikleri sosyal ortam olarak da tanımlanabilir. Ön bölgeler, bireylerin resmi rollerini yerine getirdikleri, toplumun gözü önünde gerçekleşen sosyal etkileşimlerdir (Giddens, 2006: 143). Bu bağlamda Goffman'ın dramaturjik metaforu bağlamında ön bölge 'kamusal' benliği temsil ettiği söylenebilir. Bir de bu performansların hazırlandığı alan bulunmaktadır. Buna arka bölge denir. Arka sahne, performans sergileyen bireylerin rahat davranabildiği, izleyiciler tarafından görülmediğine emin olduğu ve ön bölgede sergilediği karakterin dışına çıkabildiği alandır (Goffman, 1959: 69-70). Bir diğer deyişle, bu alan bireylerin sosyal beklentilere uymaya veya performans göstermeye gerek kalmadan kendileri olabildikleri özel veya gizli alandır. Arka bölgeler, insanların sahne için gerekli ekipmanları topladıkları ve kendilerini daha resmi ortamlarda gerçekleştirecek etkileşimlere hazırladıkları alanlardır (Giddens, 2006: 143). Goffman'ın metaforu bağlamında arka sahne 'özel' ya da gerçek benliği temsil eder. 'Ön bölge', performansın gerçekleştirildiği yeri temsil ederken, 'arka bölge' ise bu performansın hazırlandığı alandır. Dindarlık ile ilişkili olarak ele alındığında, ön ve arka bölge şeklindeki kavramsallaştırmalar, dindar bireyin benlik ve kimliğini bütünlüklü bir şekilde ele alma olanağı tanımaktadır. Dindar bireyler ön bölgede kamusal beklentilere uygun olarak hareket ederken, arka bölgede ise kamusal beklentilere tabi olma gereği duymadan dinî performanslar sergileme süreçlerini açıklamaktadır.

Gündelik hayatta bireyler farklı ortam ve bağlamlarda karşılaştıkları durumları ve yaşadıkları etkileşimleri anlama, yorumlama ve değerlendirmeye tabi tutmakta ve buna uygun olarak davranış formu geliştirmektedirler. Bu süreç, William Isaac Thomas tarafından durumun tanımlanması olarak ifade edilmektedir. Thomas'a (1923: 52) göre: "Kendi kendine karar verilen herhangi bir davranış eyleminin başlangıcında her zaman, durumun tanımı diyebileceğimiz bir inceleme ve müzakere aşaması vardır. Yalnızca somut eylemler durumun tanımına bağlı değildir, aynı zamanda yavaş yavaş tüm yaşam politikası ve bireyin kişiliği de bu tür bir dizi tanımdan yola çıkarak belirlenir". Buna göre bir durumun yorumlanma biçimi, sonuçları, uygunluğu ve inandırıcılığı değerlendirmede büyük bir etkiye sahiptir. Bireyler durum tanımlaması sonucu ön ya da arka bölgede olduklarına karar verir ve buna göre bir etkileşim ritüeli geliştirerek ötekilerle etkileşim sürecini yönetmeye çalışırlar. Ön bölgedeki etkileşimler sırasında bireyler genellikle izlenim yönetimiyle meşgul olurlar. Goffman'ın izlenim yönetimi teorisi, bireylerin sosyal etkileşimler sırasında nasıl algılandığına dikkat etmesi, başkalarına aktardıkları izlenimleri şekillendirmek ve kendilerine yönelik istedikleri tepkileri elde etmek için çeşitli stratejilere nasıl başvurduklarına odaklanır (Giddens, 2006: 142). Bireyler, arzuladıkları sosyal kimliğe veya durumun beklentilerine uygun belirli bir izlenim yaratmak için sözlerini, eylemlerini ve görünümelerini dikkatle seçerler. İzlenim yönetimi, toplumun 'normal' olarak değerlendirdiğinden daha 'istenmeyen farklılıklar' taşıyan insanlar için çok daha zorlu hale gelir (Goffman, 1963: 5). Bireyler, sosyal etkileşimlerde benliğin sunumunu gerçekleştirirken performans baskısıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Performans baskısı, bireylerin izlenim yönetimiyle meşgul olduklarında ve sosyal etkileşimler sırasında belirli bir imajı sunmaya veya belirli bir izlenimi sürdürmeye çalışırken hissettikleri stres veya baskıyı ifade eder. Başka bir deyişle, bireylerin başkaları tarafından nasıl algılandıklarının bilincinde olduklarında ve toplumsal

veya durumsal beklentileri karşılamaya çalışırken yaşadıkları kaygı veya gerginliktir. İzlenim yönetimi ve performans baskısı kavramları dindar bireylerin dinî benlik ve kimliklerini sosyal etkileşimlerde nasıl yönettiğini anlamada önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu kavramlar seküler kamusal alanlarda dindar bireylerin dinî değerlere göre performanslar sergilerken toplumsal kabul görme kaygısını ifade etmektedir. O yüzden dinî bir yaşam tarzı sürdürme talebinin toplumsal beklentilerle çatışmaması için çeşitli stratejiler izlemek zorunda kalabilme süreçlerini ortaya koymaktadır.

Bireyler ötekilerle etkileşim sonucunda olumsuz niteliklerle etiketlenip buldukları sosyal ortamdan dışlanabilirler. Damgalanmış bir bireyin benlik kavramı ve toplumsal kimliği, toplumun damgalanmış olduğu nitelikler hakkındaki olumsuz yargılar nedeniyle olumsuz etkilenir ve bu durum, "örselenmiş kimliğe" yol açar. Farklı türlerde damgalanmalar bulunmaktadır, bunlar fiziksel, biyografik veya bağlamsal olmak üzere pek çok biçimde olabilir (Giddens, 2006: 269). Goffman (1963), damgalanmış bireylerin örselenmiş kimliklerini yönetmek için üç temel stratejiyi tanımlar: bilgi kontrolü, geçiştirme ve gizleme. Bilgi kontrolü, damgalanmış nitelik hakkındaki bilgilerin seçici olarak ifşa edilmesini veya gizlenmesini içerir. Geçiştirme, damgalanmış özelliği gizlemeye veya küçümsemeye çalışarak "normal" veya sosyal olarak kabul edilmiş gibi davranmayı içerir. Gizleme, davranışları veya görünümü sosyal normlara uyacak şekilde ayarlamayı gerektirir. Damga, neyin "anormal" olarak etiketlendiği toplumsal bir tanımlamadır ve bu tanım toplumsal içeriklere bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Damgalanan bireyler, toplumun normlarına uymak ve saygı görmek için buldukları ortam ve bağlamlarda izlenim yönetimi davranışları sergilemek zorundadır. Fiziksel veya diğer nedenlerle damga düzeltilmezse, bu kişiler genellikle damgalarını gizlemeye ya da geçiştirmeye çalışırlar. Bu tür geçiştirme, öğrenilen bir davranış biçimidir ve tüm sosyal etkileşimler gibi bilgiyi kontrol etme, 'durumun anlamı' ve başkalarının sizinle etkileşimde olduğu izlenimiyle ilgilidir (Dillon, 2014: 292). Ten rengi, sakatlık, giyim tarzı gibi damgalanma biçimlerinde geçiştirme stratejilerinin başarısı oldukça düşük kalmaktadır. Bu durumda bireyler damgalarının olumsuz yönünü diğer bireylerin gözünde azaltabilmek adına benlik sunumlarını daha farklı bir biçimde yapma yoluna gidebilmektedirler. Dindar bireyler inanç ve uygulamaları nedeniyle seküler ortam ve bağlamlarda damgalanma ile karşı karşıya kalabilirler. Bunun gerçekleşmesi durumunda bu süreç boyunca dinî benliklerinin zarar görmesini engellemek için birtakım stratejiler geliştirebilmektedirler. Bu stratejiler bazen dinî değerlerle uyumlu olabilirken, zaman zaman da dinî öğretilere aykırılık teşkil edebilmektedir. Dinî inancı ya da pratikleri gizlemek, daha az dindar görünmek, dinî öğretilere aykırı kamusal performanslar ortaya koymak bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Dinî benliklerin seküler kamusal alandaki etkileşim süreci ve sonucunun sembolik etkileşimcilik teorisi kavramları aracılığıyla açıklanması daha detaylı olarak aşağıda ilgili bölümde incelenmektedir.

4.3. Dinî Benlik ve Seküler Kamusal Alan

Dindar bir bireyin ötekiyle en sık karşılaştığı yer, seküler kamusal alan olarak öne çıkar. Din, özel alandan kamusal alana her çıktığında görünürlük sınırlarına uyacak şekilde sınırları yeniden çizilir (Türkmen, 2000: 116). Dindar bireylerin birçoğu, dindar bir bireyin öteki olarak tanımlayabileceği karşı cins, ateist, sosyalist, eşcinsel gibi bireylerle etkileşime genellikle seküler kamusal alanda girme ihtimalleri bulunmaktadır. Dindar bir birey için, gündelik hayatta ötekilerle pek karşılaşmadığı veya etkileşime girmediği kişiler, mahrem alanında 'öteki' olarak kabul edilirler. Ötekileri, genellikle dinî metinler ve sohbetler gibi kaynaklardan tanırlar ve tanımlarlar. Kamusal Alanda Başörtülülük adlı çalışmada Fatma Barbarosoğlu (2015: 98), dinî çevrelerde yaşayan genç kızlar ve kadınların İslami romanları okuyarak kamusal alan tecrübesi kazanmaya çalıştığını ancak bu tecrübenin gerçekliğe dayalı olmadığını belirtir. Dolayısıyla kamusal alana adım attıkça dindar birey, ötekilerle somut bir etkileşim yaşama olasılığına ilk kez maruz kalmaktadır. Bu nedenle, seküler kamusal alanda ötekilerle karşılaşan dindar bireyler, genellikle önce bir şaşkınlık yaşarlar. Ancak daha sonra, bu etkileşim, onları bir durum tanımı yapmaya iter. Bu durum tanımı yapma yetisi, sahip oldukları dinî sermayeye bağlı olarak değişebilir ve aynı zamanda kamusal alanda sergilenen performansın başarısını da etkileyebilir. Zira dinsel inançlarla özdeşleşme düzeyi, öteki olarak kabul edilen kişi ya da gruplara karşı önyargının da düzeyini belirlemektedir (Kayıklık & Yapıcı, 2005: 10). Kamusal alanda gerçekleşen bu önyargı ve ötekilerle girilen

etkileşime göre dinî benlik şekillenmektedir. Bu çalışmada kimlik Taylor'un tanımlaması esas alınarak benlik ile yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. Taylor'a (2020: 39) göre kimlik, "Kim olduğumuz, 'nereden geldiğimiz'dir kimlik. Zevklerimiz, arzularımız, düşüncelerimiz ve emellerimizin üzerine oturduğu temeldir".

Dindar bir bireyin seküler kamusal alandaki deneyimi, onun için oldukça zorlayıcı olabilmekte ve bu deneyimde en fazla sorun yaratan, gerilimlere yol açan, acemilik yaşatan, benlik ve kimlik aşınmasına neden olan faktör, kamusal alandaki etkileşim ritüelleri olabilmektedir. Taylor'un (2021: 106) betimlemesiyle bu alanın 'radikal seküler' özellikler taşıması halinde, bu alanda dindar bireyler, daha önce deneyimlemedikleri gerilimler, çatışmalar, değişimler ve dönüşümlerle karşılaşabilmektedirler. Zira radikal sekülerizm, ayırıcı ve farklılaştırıcı bir niteliğe karşılık gelmektedir (Uluç, 2013: 483). Nitekim sekülerizmin kendisi de zaten herhangi bir tercih hakkı vermeden tüm dinleri reddetmektedir (Uluç, 2013: 477). Bunun muhtemel sonucunda dindar bireyler kamusal alanda kendilerini evlerinde hissetmemektedirler (Başer, 2015: 44). Bir dindar bireyin bu şekilde kendisini konfor alanından ve evden uzakta olarak algıladığı bir seküler kamusal alanda bulunması, karmaşık etkileşim ritüelleri üretmesine neden olabilmektedir. Bu da dindar bireyin önceden sahip olduğu dinî bilgi ve deneyimlerini sorgulamasına, bu deneyimlerin anlamsızlığını hissetmesine ve sonuç olarak kendi dinî benliğini ve kimliğini yeniden inşa etmesine yol açabilmektedir. Bu süreçte, genel ve evrensel dinî doktrinler yerine, tamamen yerel ve öznel dinî yorumlar, tipolojiler ve pratikler geliştirme ihtimali bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda ortaya çıkan dindar (religious), dindar olmayan (nonreligious) ve dine ilgi duymayan (areligious) şeklindeki tipolojiler buna örnek olarak gösterilebilir (Uluç, 2013: 558).

Kişisel (öznel) ve sosyal (nesnel) benlik olarak tanımlanan ve birlikte benliği meydana getiren 'ben' ve 'beni' şeklindeki bileşenler, dindar bireyler için seküler kamusal alanlarda ötekilerle gerçekleşen etkileşimlerde veya sonrasında çatışma ve gerilim üretebilmektedir. Bu durumun görülmesinin nedeni, dinin yorumlanması ve uygulanması noktasında gerilimlerin ortaya çıkmasıdır (Akşit vd., 2012: 11). Gerilim, bireylerin öznel ve sosyal benlikleri arasında belirmektedir. Dindarlık bağlamında öznel benlik (ben), bireyin sadece kendisinin bildiği dindarlık boyutu ve düzeyine karşılık gelmektedir. Sosyal benlik (beni) ise dindar bireyin önemli ötekiler ve genelleştirilmiş ötekine karşı gösterdiği benliği ifade etmektedir. Dindarlık gündelik hayatta farklı bağlamlarda farklı düzeylerde yaşandığı için dindar bireyler bağlama göre bazen öznel bazen de sosyal benlik ile hareket etmek isteyebilmektedirler. Ancak bu tercihleri bazen performans baskısı ve izlenim yönetimine takılabilmekte ve bireyler benlikleriyle tam olarak asıl istedikleri performansları sergilemekten uzak kalabilmektedirler. Zira kamusal alandaki etkileşim ritüellerini şekillendiren ahlaki kontrole sahip değillerdir (Göle, 2011: 34). Dindar bireyler bu durumda seküler ortamda nesnel benliği ön plana çıkararak daha az dindar görünmek isteyebilir. Ya da tam tersi olarak yine nesnel benliği dinî ortam ve çevrelerde daha çok dindar göstermeyi de tercih edebilir.

Seküler kamusal alan, dinî benliklerin meydan okuma ve dönüşümünün bir sahasıdır. Bu alan, dinî kimlikleri içine çekme, dönüştürme ve zaman içinde dinî bağları zayıflatma amacını taşır. Ancak dinî kimliklerin oluşturulduğuna inanılan yerler genellikle dinî ortamlar, cemaatler ve bu tür mekânlardır. Bu mekânlarda dinî kimliği onarma ve koruma amaçlı (Akşit vd., 2012: 61) ritüeller ve etkinlikler gerçekleştirilir. Dinî benlik, temelde iki ana bileşen olan inanç (teori) ve bu inancı günlük yaşam içinde ritüeller ve eylemler aracılığıyla yaşatma (dinî eylem) şeklinde oluşur. Bu nedenle dinî kimlik, teorik inançlar ile pratik eylemlerin birleşiminden meydana gelir. Bu tür bir dinî benlik, seküler kamusal alandan bağımsız olarak yaşanan yerlerde kolayca ifade edilebilir. Böylesi mekanlarda dindar bireyler dinî inançlarını sorgulamadan veya sorgulamalarına neden olacak etkileşimlere girmeden ibadetlerini yerine getirebilirler ve kendilerine ayrılmış özel bir mekâna kolayca erişebilirler. Aynı şekilde dinî sembollerden kaynaklanan damgalanma veya dışlanma gibi zorluklarla karşılaşmazlar. Dinî kimliklerini gizlemek zorunda kalmazlar ve buldukları toplum içinde sıradan birer birey olarak kabul edilirler. Bu tür bir ortamda, etkileşimde buldukları kişilerle rahatça iletişim kurabilirler ve genellikle bu kişiler kendileri gibi dinî kimliği olan insanlardır.

Dindar birey, önceden çeşitli ortamlarda kazandığı dinî kimlik ile seküler kamusal bir ortama girdiğinde, bu durum, dinî kimliği zorlu bir sınavdan geçirir. Önceden oluşturduğuna inandığı dinî kimlik artık

yetersiz kalabilir ve dinî benlik kendini yeni bir ortama uyarlamakta zorlanabilir. Zira din kamusal alandaki işlevlerini geleneksel anlamda yerine getirememektedir (Subaşı, 2004: 154). Bu nedenle daha önceki dinî benlik, bu yeni ortamda yön gösteremez, çoğu zaman rahat davranamaz, hatta acemi gibi hissedebilir. Bazı durumlarda başörtüsü gibi en temel dinî sembollerinden bir tanesi marjinal ve sapma olarak adlandırılabilir (Barbarosoğlu, 2015: 181). Dindar birey için, seküler bir ortamda davranışlarını yönlendirecek bir çerçeve bulunmamaktadır. Dinî benlik adeta kaybolur. Dinî kaynaklar ve dinî mekânlar, genellikle seküler bağlamları olumsuzlamakta, bu tür ortamlardan uzak durulmasını teşvik etmektedir. Bu nedenle, seküler bir ortama girdiklerinde, dinî kimliklerini nasıl koruyacakları sürekli olarak ele alınır. Karşı cinsle ilişkiler, farklı inançlara sahip kişilerle etkileşim, alkol tüketimi gibi konular ve bunlarla başa çıkma stratejileri sık sık tartışılan konulardır. Ancak tüm bu hazırlıklar, dindar bir birey seküler kamusal alanda gerçek bir deneyim yaşamadan tam anlamıyla işe yaramaz. Dinî kimlik ve benlik, teorik öğretilerle değil, seküler kamusal alanla karşılaşma, çatışma ve etkileşim sonucunda şekillenir ve gelişir. Bu nedenle kimlikler sabit ve durağan olmasının aksine zaman ve bağlam içinde yeniden üretilir ve kurgulanır (Göle, 2014a: 23).

4.4. Dinî Benliğin Yeniden Şekillenmesi

Kamusal alan, bir etkileşim ve bu etkileşim nedeniyle kimliklerin sürekli olarak yeniden inşa edildiği bir alan olarak hizmet eder. Her etkileşim, bireylerin düşünce tarzlarını, algılarını ve bakış açılarını etkiler. Bu nedenle her etkileşim öncesinde veya sırasında, bireyler kendi durumlarını ve çevrelerini tanımlarlar ve bu tanıma göre nasıl hareket edeceklerini planlarlar. Mead'e (1934: 134) göre, bireyler etkileşim sırasında sürekli olarak veri işlerler ve kendileri ve diğerleri hakkında düşünürler. Bu düşünme süreci, değerlendirme, yorumlama ve eylem geliştirme aşamalarını içerir. Bu bir bakıma ayna benlik teorisini ifade etmektedir. Dindar bireyler etkileşim içerisinde girdikleri bireylerin değerlendirmeleri üzerinde düşünüp bu bireylerin tepkilerini, tutumlarını kendi benliğini şekillendirmede bir ayna olarak kullanabilmektedirler. Acaba fazla mı dindar bulundu, dindar olduğu için ortamlara davet edilmeyecek mi, dindarlığı arkadaş edinmesine engel mi olacak, başörtüsü ya da sakal onu değersizleştiriyor mu şeklindeki sorular bazen dindar bireylerin ötekilerle etkileşimleri sonrasında üzerinde düşündükleri ve benliklerini buna göre yeniden şekillendirdikleri sorular olabilmektedir. Dindar bireylerin daha dindar ya da dindarlıktan uzaklaşıp seküler pratikler sergilemeye başladıkları eşik ayna benlik aşamasıdır. Ayna benlik süreci her devreye girdiğinde dindar bireylerin benlik ve bu benliği sunum biçimlerinde değişiklikler meydana gelebilmektedir. Bu değişikliklerin bazıları geçici ya da düşük düzeyde olurken, bazı değişiklikler de benlik ve kimlik dönüşümüne doğru evrilebilmektedir. Benlik ve kimlik dönüşümü, Alain Touraine'nin (2002: 304) bireyin toplumsal rollerinden çekilerek kimlik karmaşası yaşamaya sonucunda kendi kimliği üzerinde düşünerek özneleşme olarak tanımladığı süreçle bağlantılı görülmektedir. Burada toplumsal rollerinden çekilip mesafe konulması, dindar bireylerin dinî yönelimli rollerinden çekilmesine karşılık gelmektedir.

Dindar bir birey için öteki kişi veya gruplarla ilgili sorunlar genellikle seküler kamusal alanda ortaya çıkar. Dinî bir bağlamda, bu tür sorunlarla fazla karşılaşma ihtiyacı duyulmaz zira dindar bir birey kendi çevresindeki insanları genellikle benzer inançlara sahip olarak kabul eder ve bu nedenle ötekiler hakkında çok fazla düşünmeye gerek duymaz (Barbarosoğlu, 2015: 175). Ancak dindar kimlik seküler kamusal alanda krize dönüşebilmektedir. Zira seküler kamusal alanda, dindar bir bireyin sürekli olarak farklı inançlara ve davranışlara sahip olanlarla karşılaşma olasılığı vardır. Fıkıh, dindar bir bireye seküler kamusal alanda nasıl davranması gerektiği konusunda rehberlik etmek amacıyla tasarlanmıştır. Bu nedenle kamusal alanda İslam fıkıh külliyatının devreye girmesi beklenir ancak yetersiz kalarak kamusal alanın dilini kuramaz (Barbarosoğlu, 2015: 174). Dindar bir birey, seküler kamusal alana yönelik güncel olmayan fıkıh külliyatı ve öğretileri ile seküler kamusal alandaki etkileşimler sonucunda yeni bir benlik geliştirir. Bu benlik, kişisel yorumlara dayalı olarak şekillenir ve kısmen öznedir. Yani, dindar birey, evrensel Müslüman kimliklerinin ötesine geçerek özgün bir kimlik edinir. Daha önce edinilen dinî öğretiler, dindar bireye kamusal alanda nasıl davranması gerektiği konusunda belirli toplumsal roller çizer. Ancak bu roller, dindar bireyin kendi öznel yorumlarına, ötekilerle yaşadığı etkileşimin

yoğunluğuna ve doğasına bağlı olarak değişebilir. Zira kamusal alana nasıl çıkılır sorusunun cevabı fiziksel görünüm dışında herhangi bir fıkıh külliyatında yanıtlanmamıştır (Aktaş, 2014: 26).

Blumer'a (1969: 2) göre, 'anlam' sabit bir varlık değil, sosyal etkileşimler sonucu sürekli olarak değişen bir olgudur. Anlam, sosyal aktörlerin durumlarını açıklamak için semboller ve diğer nesnelere üzerine koydukları yorumlarla şekillenir ve bu yorumlar zamanla farklılaşabilir. Bu nedenle sembollerin ve diğer nesnelere taşıdığı anlamlar, zamanla ve farklı sosyal bağlamlarda değişebilir. Seküler kamusal alanda, dindar bir birey, etkileşimlerin sonucunda dinî kimliği nedeniyle sahip olduğu sembollerin anlamsızlığını fark edebilir. Bu da 'şeffaf sindirim' (Barbarosoğlu, 2015: 176) denilen süreci başlatabilir. Bu süreç, dinî benlik ve kimliğe uygun değerlerin seküler bağlamlarda karşılığının olmaması nedeniyle bireylerin kimliklerinde aşınmalar meydana gelmesi anlamına gelir. Örneğin, selamlaşma biçimi, karşı cinsle tokalaşmama, yemeğe besmeleyle başlama, cinsiyete dayalı davranış ve mekân algısı veya belirli saatlerde mescide gitme gibi dinî uygulamalar, seküler bir toplum içinde genellikle göz ardı edilen veya üzerine düşünülmemeyen davranışlar haline gelebilir. Bu pratikler, dindar bir birey için her zaman ve her yerde anlamlıdır ancak seküler kamusal alanda bu anlamları paylaşmayanlarla etkileşimde bu anlamlar kaybolabilir veya anlamsızlaşabilir. Böylece dindar birey her dinî değer merkezli eylemini ötekilere izah etmek zorunda kalabilir (Barbarosoğlu, 2015: 176). Bu durum, dindar bireyin kendisini seküler bir çevrede yabancılaşmış hissetmesine neden olabilir. Böylece tüm bu bağlam ve etkileşimler yeni bir kimlik ve benlik inşasına yol açabilir.

4.5. Ötekilerle Etkileşimde Dinî Benlik Yönetimi

Dindar bireyler, gündelik hayatta performans sergilerken ve etkileşim ritüellerini yerine getirirken hem önemli ötekinin hem de genelleştirilmiş ötekinin performans beklentisi altında bulunurlar. Dindar bireylerin dikkate aldığı önemli ötekilerin ortaya çıkışı, sembolik etkileşimciliğin dinî inançlar, ritüeller ve uygulamaların inanan topluluğunun üzerinde anlayış birliği sağladığını ifade etmesiyle (Bodur & Çapcıoğlu, 2012: 136) yakından ilişkilidir. Zira dindar bireyler için önemli ötekiler isimli grubu ortaya çıkaran şey üzerinde mutabık kalınan bir doktrindir. Bu nedenle dindar topluluklar ve cemaatler ile seküler kültürün aktörlerinden oluşan gruplar, her etkileşim ritüelinde göz önünde bulundurulmalıdır. Bir diğer deyişle, dindar bireylerin performansları üzerinde çift taraflı bir baskı söz konusudur (Avcı, 2012: 137). Bu durumda, dindar birey hem dinî topluluğunun beklentilerini karşılamak hem de seküler kültürün normlarına uymak zorundadır. Önemli ötekilerin beklentilerini karşılama sürecinde dinî benliği ve kimliği pekiştirirken, genelleştirilmiş ötekinin beklentilerini karşılama sürecinde ise dinî benlik ve kimliğinde aşınmalar yaşanabilmektedir. Bazen de önemli ötekilerin baskısı dindar bireyler için dinî ritüelleri gerçekleştirilmeye katkıda bulunan olumlu bir baskı olarak algılanmaktadır (Avcı, 2012: 136). Bu çatışmalı beklentiler altında, kamusal alanda "uygun" davranışlar sergilemek için çaba harcar. Goffman'ın ifadesiyle, toplumsal hayat bir tiyatro sahnesi gibidir ve bireyler bu sahnede aktörler olarak performans sergilerler (Goffman, 1959; Waters, 2008: 52-53). Bu performanslar sırasında dindar birey, farklı düşünce dünyalarından gelen izleyicileri memnun etmeye veya rahatsız etmemeye çalışır. Bu izleyiciler, dindar topluluğunun üyeleri ve seküler kültürün temsilcileri olabilir. Bu iki farklı sosyal ve kültürel grubun beklentileri arasında bir bağdaşmazlık bulunur (Göle, 2014b: 64) ve bu bağdaşmazlıkla mücadele dindar birey için süreci performans baskısı ile sonuçlanabilmektedir. Dindar birey, izleyicilerini yönlendirmek ve memnun etmek için çeşitli taktikler geliştirir. Örneğin, başörtüsü takmayarak ya da spor ile ilgilenerek Müslüman kimliğini arka plana alıp seküler bir görünüme sahip olarak daha az dindar bir görünüm sergileyebilir (Mir, 2014: 97). Bu şekilde hem seküler görünmek hem de dinî inançlarına sadık kalmak arasında bir denge kurmaya çalışır. Bu tür taktikler, dindar bireylerin performanslarını gerçekleştirmek ve aynı ortamdaki bireylerin kendilerine dair izlenimlerini yönlendirmek için kullanabilecekleri stratejilerdir.

Gündelik yaşamda, bir dindar birey için 'arka bölge', mescit, cami, dinî arkadaşlık ortamları, bağlı olduğu cemaat, dinî dernekler ve vakıflar gibi mekânları içermektedir. Zira buralarda sergilenen dinî pratikler arka bölgenin amacına uygun olarak bireylerin kültür ve kimliklerini hem hatırlatma hem de sürdürme işlevi görmektedir (Hayta, 2002: 125). 'Ön bölge' ise bu dinî alanlar dışındaki seküler kamusal alanı ifade eder. Bu ayrım, dindar bireyin yaşamında farklı işlevlere sahip bölgeleri tanımlar. Dindar birey, dinî

mekânlarda ve topluluklarda çeşitli dinî ritüelleri yerine getirerek kendisini yeniden üretir (reproduction). Böylelikle, "İslami kamusal performanslarla dinsel gelenekler yeniden icat edilir" (Göle, 2014b: 65). Seküler kamusal alanın etkisi altında zayıflayan veya tahrip edilen dinî bilgi, bilinç ve bağlar, dinî mekânlarda tekrar hatırlanır ve güçlendirilir. Bu durumun gerçekleşmesi, İslam'da ibadetlerin dinî grupla bağları birleştirme işlevi görmesi nedeniyledir (Taplamacıoğlu, 1975: 83).

Dindar bireyler seküler kamusal alanda sergiledikleri etkileşim ritüelleri ve taşıdıkları dinî semboller nedeniyle dışlanmamak ya da kınanmamak için izlenim yönetimine başvurabilmektedirler. Goffman'ın da belirttiği gibi, "İzlenim yönetimini gözlemlenmenin 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). Goffman'ın bu tespiti ile bağlantılı olarak, mescit ile seküler kamusal alan veya dinî arkadaşlık çevreleri ile seküler arkadaşlık çevreleri arasında hareket eden dindar bireylerde, değişen davranış pratiklerinden kaynaklanan farklı benlik ve kimlik değişimleri sıkça gözlemlenebilir. Bunun muhtemel sonuçlarından birisi görünür dinsel işaretlerin terk edilmesi olabilmektedir (Göle, 2014b: 64). Dinî performansların dindar bireyler için ön ve arka bölgeye göre değişme ihtimali, seküler anlayışa sahip bireylere göre daha fazla görülmektedir. Zira seküler bireyler, günlük yaşamın herhangi bir bölümünde, özel veya kamusal alanda, neredeyse aynı davranışları sergileme özgürlüğüne sahiptirler. İkinci bir kimlik benimsemek zorunda kalmazlar.

Bazı dindar bireyler, özellikle dinî bir yaşam tarzını benimseyenler, ötekilerle her etkileşim ritüelinde kendilerini gizleme ihtiyacı hissedebilmektedirler (Mir, 2014: 37). Bir dindar birey, karşı cinsten biriyle tokalaşmayı kibarca reddetmek amacıyla ellerinin temiz olmadığını ileri sürerek bu durumu atlatabilir veya bir arkadaşlık ortamından namaz ibadeti için geçici olarak ayrılması gerektiğinde, ayrılma nedenini namaz dışında herhangi bir nedenle açıklama yoluna gidebilir. Bir toplulukta alkol tüketimi yaygınken, kendisine alkol teklif edildiğinde, dinî inançları gereği içmeyeceğini söylemek yerine kullanmadığını ya da sevmediğini ifade etmeyi tercih edebilir. Bu şekilde stratejilere başvurulmasının nedeni önemli ötekileri kapsayan akran baskısı olabilmektedir (Zine, 2001: 419). Akranlarla etkileşimde dinî benliği ve kimliği koruma noktasında yukarıda belirtilen çeşitli stratejiler geliştirilme ihtimali bulunmaktadır.

Tüm bu geçiştirme taktiklerinin temel amacı, damgalı olan dinî kimliği ve bu kimliğin yansımalarını gizlemektir (Mir, 2014: 15). Geçiştirme, her zaman öğrenilen bir davranış biçimidir ve sosyal etkileşimlerin tamamı gibi bilgiyi kontrol etme, 'durumun anlamı' ve başkalarının sizinle etkileşimde oldukları zaman edindikleri izlenimle ilgilidir. Ancak geçiş stratejileri her zaman tam anlamıyla başarılı olmaz. Zira semboller dinî davranışların ifade edilmesinde hayati bir işleve sahiptirler (Özalp & Akkuş, 2017: 162). Bu tür sembollere başörtüsü ve sakal örnek gösterilebilir. Belirli durumlar dışında, örneğin başörtülü bireylerin başkalarının tesettür karşıtlığına maruz kalmamak için diğerlerine kıyasla daha fazla çaba harcamaları gerekebilir. Türban olarak da adlandırılan başörtüsü İslami semboller içerisinde en belirgin olanı olarak görülür (Avcı, 2012: 77). Başörtüsü, oldukça görünür bir belirti olması nedeniyle dinî benliği dinî bir sembol olarak kamusal alana yansıtır ve göz ardı edilmesi zor bir damga taşır. Bu durumdan kaçınmak isteyen bazı başörtülü kadınlar, 'başörtülü ama dindar değil' izlenimi verme çabasına girebilirler. Bunun için yırtmaçlı etek ve başörtüsü, stretch pantolon ve başörtüsü şeklindeki giyim kombinleri tercih edilerek hem dinî kimliğe aidiyet hem de modern ve şehirli olmaya vurgu yapılmaktadır (Barbarosoğlu, 2015: 122). Bu durum ek olarak, açık renkli başörtüler tercih etmek, pahalı şal örtüler kullanmak, dar veya kot pantolon giymek ve dindar grupların olduğu mekanlar yerine seküler ve karma cinsiyetli ortamlarda bulunmak gibi yollarla da gerçekleştirilebilir. Bu tür geçiştirme stratejileri, dindar bireylerin seküler kamusal alanda varlıklarını sürdürme ve damgalanmaktan kaçınma çabalarını yansıtır (Mir, 2014: 15). Her bir etkileşimde bu stratejilerin farklı biçimlerde uygulanması, dinî benliklerin ötekilerle etkileşimlerini yönetme ve izlenim yönetimi oluşturma konusundaki hassasiyetlerini gösterir. Dinî sembollerin ve özellikle başörtüsünün seküler kamusal alanda istenmemesi, moda aracılığıyla estetik ve kabul edilebilir hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu sayede, seküler kamusal alanda rahatlıkla hareket etmeye çalışırken dinî benlik ve kimliklerini de koruma çabası içindedirler.

5. Sonuç

Sembolik etkileşimcilik teorisi, bireylerin sosyal dünyayı inşa etme ve anlama süreçlerini vurgulamaktadır. Bu teori, insanların semboller aracılığıyla anlamlar ürettiği ve bu sembollerin sosyal etkileşimlerde merkezi bir rol oynadığı fikrini temel almaktadır. Etkileşim ritüelleri, bu sembolik etkileşimlerin önemli bir parçasıdır ve toplum içinde kurumsallaşmış davranış şekillerine karşılık gelir. İnsanlar, etkileşim ritüelleri aracılığıyla sosyal kimliklerini ifade eder, benliklerini inşa eder ve toplumsal normları takip ederler. Bu bağlamda bu çalışma, sembolik etkileşimcilik teorisini kullanarak dinî benliklerin seküler kamusal alandaki etkileşim ritüelleriyle nasıl şekillendiğini ve değiştiğini anlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, sembolik etkileşimcilik teorisini dinî benliklerin ve kimliklerin ile seküler kamusal alanın karşılaşmasını anlamak için bir çerçeve olarak kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Zira bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere, sembolik etkileşimcilik teorisi gündelik hayatta dindarlık pratiklerini anlamlandırmada ve kavramsallaştırmada önemli bir araç sağlamaktadır. Bu da dindarlık araştırmalarının kavramsallaştırılmasına, teorik karşılığının ifade edilmesine önemli katkılar sağlayabilmektedir.

Seküler kamusal alanda dindarlık biçimleri, dinî benlik ve kimliğin seküler dünyayla karşılaştığı bir alanda ortaya çıkmaktadır. Seküler kamusal alanda dinî benlik ve kimlik, kendisi için 'öteki' olarak kabul edilebilecek toplumsal tipler ve ritüellerle ilk kez karşılaşma ihtimali bulunmaktadır. Bu karşılaşma, dindar bireylerin ötekilerle etkileşime girmesine ve farklı yaşam tarzlarının etkileşimle birleşmesine olanak tanır. Ancak bu etkileşim süreci, dindar bireylerin kendi dinî kimliklerini sorgulamalarına ve ötekilerle karşılaştırıldığında aşırılıklarını veya eksikliklerini fark etmelerine neden olabilir. Bu durum, dinî benlik ve kimliğin bazen yeniden şekillenmesine ve yeni özelliklerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Ayrıca, bazı dindar bireyler, seküler etkileşim ritüellerine katıldıklarında dinî benliklerinin ve kimliklerinin aşındığını ve diğer dindarlar tarafından dışlandığını deneyimleyebilirler. Bu durum, İslam'ın modernlik ve kamusal alanla karşılaşmasında dinî grupların yeni bir yorum, değerlendirmeye ve tipolojiye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Çünkü dindarlık ile seküler dünya arasındaki etkileşim sonucunda ortaya çıkan sonuç, dinî kaynaklarda öğretilen iddiaların ve kullanılan stratejilerin, sadece teorik düzeyde kaldığını, pratik ve etkileşim sürecinde yeterince işe yaramadığını göstermektedir. Bu nedenle, dinî grupların seküler kamusal alanda daha etkili bir şekilde var olabilmek ve dinî kimliklerini koruyabilmek için yeni bir değerlendirme, yorum ve tipoloji geliştirmeleri gerekebilir. Bu tipoloji, dindar bireylerin seküler dünya ile etkileşimlerini daha iyi anlayabilmelerine ve dinî kimliklerini koruma stratejileri geliştirebilmelerine yardımcı olabilir. Ayrıca, dinî gruplar arasındaki içsel farklılıklar ve dinî kimliklerin çeşitliliği de bu yeni yaklaşımın önemli bir parçası olabilir.

Seküler kamusal alanda dindarlık biçimleri, dinî benlik ve kimliğin çeşitli biçimlerde yeniden şekillendiği bir alandır. Bu alandaki etkileşim ritüelleri, dindar bireylerin benliklerini ve kimliklerini sorgulamalarına, dönüştürmelerine ve yeniden inşa etmelerine yol açabilir. Bu nedenle bu süreçte karşılaşılan zorluklar ve gerilimler, dinî benlikler gerek bireysel gerekse kolektif olarak yeni stratejiler ile kamusal alana açılmasına neden olabilmektedir. Sembolik etkileşimcilik teorisi ve seküler kamusal alandaki dindarlık biçimleri arasındaki ilişkinin anlaşılması, dinî kimliklerin karmaşıklığını ve dinî grupların seküler dünyayla nasıl etkileşimde bulunduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bu çalışma, dinî benlik ve kimliklerin ve seküler dünyanın karşılaşmasını anlamak isteyen araştırmacılar için bir temel sağlamaya çalışarak gelecekteki çalışmalar için yeni bir yöntem ve yaklaşım önermektedir. Zira bireylerin dinî bir benliğe yaklaşması ya da dinî bir benlikten uzaklaşması, önemli ölçüde semboller aracılığıyla gerçekleşmekte ve bu durum da sembollerin benliklerin değişim ve dönüşümündeki rolünü ön plana çıkarmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Açık Erişim Lisansı/ Open Access License

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Kaynaklar

- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., & Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de Dindarlık: Muhafazakârlık Ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri* (2. baskı). İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (2014). *Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İz Yayıncılık.
- Aktay, Y. (2011). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2017). *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. Tezkire Yayınları.
- Anderson, B. (2020). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması (İ. Savaşır, Çev.)*. Metis Yayınları.
- Avcı, Ö. (2012). *İki Dünya Arasında: İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*. İletişim Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. (2015). *Kamusal Alanda Başörtülüler*. Profil Yayıncılık.
- Başer, A. E. (2015). *Eleştirelilikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Büyüyenay Yayınları.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Univ. of California Press.
- Bodur, H. E., & Çapcıoğlu, İ. (2012). *Sosyolojik Teori ve Din*. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi: El Kitabı* (ss. 111-148). Grafiker.
- Chu, G. C. (1985). The Changing Concept of Self in Contemporary China. İçinde A. J. Marsella, G. A. De Vos, & F. L. K. Hsu (Ed.), *Culture and self: Asian and Western perspectives* (ss. 252-279). Tavistock Publications.
- Cooley, C. H. (1902). *Human Nature and The Social Order*. Charles Scribner’s Son.
- Coser, L. A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*. De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.
- Çoştı, Y. (2009). Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), s. 117-140.
- Dillon, M. (2014). *Introduction to Sociological Theory: Theorists, Concepts, and Their Applicability to the Twenty-First Century*. Wiley-Blackwell.
- Doğan, B., & Oral, S. (2020). Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Etnometodoloji ve Sembolik Etkileşimcilik Kuramlarının Etkisini Kavramak. *Haftıza International Journal of Social Sciences*, 2(1), s. 39-50.
- Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme; Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*. Liberte Yayınları.
- Frankl, V. E. (1998). *Duyulmayan Anlam Çığılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*. Öteki Yayınevi.
- Giddens, A. (2006). *Sociology* (5. ed., [fully rev. and updated]). Polity Press.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Simon & Schuster.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Aldine.
- Goffman, E. (1971). *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Basic Books.
- Goffman, E. (1979). *Gender Advertisements*. Harvard Univ. Press.
- Gökulu, G. (2019). Sembolik Etkileşimci Teorinin Gündelik Yaşam Sosyolojisine Katkıları. *EKEV Akademi Dergisi*, 0(80), s. 173-190.
- Göle, N. (Ed.). (2000). *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. Metis Yayınları.

- Göle, N. (2011). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (4. basım). Metis Yayınları.
- Göle, N. (2014a). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (12. basım). Metis Yayınları.
- Göle, N. (2014b). *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar* (E. Ünal, Çev.). Metis Yayınları.
- Güngör, Ö. (2013). Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(1), s. 57-91.
- Güngör, Ö. (2016). Kimlik ve Gerçekliğin Sosyal İnşası: Kuşçuoğlu Örneği. *Journal of Turkish Studies*, 11(12), s. 67-82.
- Hayta, A. (2002). *İbadetler ve Ruh Sağlığı*. İçinde H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara Okulu.
- Karaca, F. (2016). *Dini Gelişim Psikolojisi*. Eser Ofset Matbaacılık.
- Kayıklık, H., & Yapıcı, A. (2005). Gençlerde Dinsel Hayatın "Öteki"ne Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 5(1), s. 5-38.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society* (C. W. Morris, D. R. Huebner, & H. Joas, Ed.; the definitive edition). University of Chicago Press.
- Mir, S. (2014). *Muslim American Women on Campus: Undergraduate Social Life and Identity*. The University of North Carolina Press.
- Okumuş, E. (2006). Gösterişçi Dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(3), s. 17-35.
- Özalp, A. (2015a). Sosyal Psikoloji Perspektifinden Din Psikolojisine Giriş: Sembolik Etkileşimci Teori Örneği. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9(18), s. 227-242.
- Özalp, A. (2015b). Sosyal Psikoloji Teorileri Bağlamında İncanın Bireyler ve Gruplar Açısından İncelenmesi. [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Özalp, A., & Akkuş, A. (2017). Weber'den Mead'e Sembolik Etkileşim: Dini Hayatın Anlamlandırılması. *Journal of Turkish Studies*, 12(2), s. 155-166.
- Özalp, A., & Yörük, A. (2017). Mead'e Göre Benlik: Etkileşim Dünyasında Toplum, Birey ve Din. *TURAN-SAM (TURAN Stratejik Araştırmalar Merkezi)*, 9(34), s. 241-256.
- Poloma, M. M. (2017). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (6. Basım). Palme Yayıncılık.
- Ritzer, G., & Stephisky, J. (2019). *Sosyoloji Kuramları*. De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (S. Durak & A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İz Yayıncılık.
- Taplamacioğlu, M. (1975). *Din Sosyolojisi*. AÜİF Yayınları.
- Tatar, M. (2018). Aziz Nesin'in "Bizim Hemşeri" İsimli Hikayesinin Sembolik Etkileşim Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15(1), s. 1419-1433.
- Taylor, C. (1994). *The Politics for Recognition*. İçinde A. Gutmann & C. Taylor (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (ss. 25-74). Princeton University Press.
- Taylor, C. (2020). *Modernliğin Sıkıntıları* (U. Canbilen, Çev.; 4. basım). Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, C. (2021). *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Metis Yayınları.
- Thomas, W. I. (1923). *Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis*. Little, Brown, and Company.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi* (H. Tufan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Türkmen, B. (2000). *Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti*. İçinde N. Göle (Ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. Metis Yayınları.
- Uluç, Ö. (2013). *Kamusal Alanda Din*. Yarın Yayınları.
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin İyileştirilmesi*. Doğu Batı Yayınları.
- Waters, M. (2008). *Modern Sosyoloji Kuramları* (Z. Cirhinlioğlu, Ed.). Gündoğan Yayınları.
- Zine, J. (2001). Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity. *Anthropology & Education Quarterly*, 32(4), s. 399-423.