

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



DİNİ ÖTEKİLİK VE İLETİŞİMSEL
PRATİKLER: DİN DEĞİŞTİRENLER
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Göksel GÖKER

HAZIRLAYAN
Savaş KESKİN

ELAZIĞ-2017

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİNİ ÖTEKİLİK VE İLETİŞİMSEL PRATİKLER: DİN
DEĞİŞTİRENLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Yard. Doç. Dr. Göksel GÖKER

HAZIRLAYAN

Savaş KESKİN

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Yrd. Doç. Dr. Göksel GÖKER

2.

3.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Dini Ötekilik Ve İletişimsel Pratikler:
Din Değiştirenler Üzerine Bir Araştırma****Savaş KESKİN****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****İletişim Bilimleri Bilim Dalı****Elazığ/ 2017, Sayfa: X+248**

Bu araştırmada, din değiştiren kimliğini yabancılaşma/ötekileşme ekseninde değerlendiren alan çalışmasındaki bulgulardan hareketle, din değiştirenlerin tanınma ve kimliği yeniden kurma süreçlerindeki yabancılık/ötekilik tecrübeleri ve ötekiliği aşmak için kurguladıkları iletişimsel taktikler, bilimsel bir sistematik çerçevesinde tartışılmıştır. Araştırmada kimlik ve ötekilik arasında diyalektik bağıntı, bir inşa ve sosyal ilişki biçimi olarak ele alınmıştır. Toplumsal iletişim pratiklerinin kimliği ötekilik bağlamında nasıl sürekli olarak yeniden kurduğu ve din değiştiren kimliğinin nasıl bir tanınma mücadelesine dönüştüğü konularına odaklanılmıştır.

Din değiştirme deneyimi, yalnızca inanç düzeyinde bir dönüşüme değil, aynı zamanda kimlik düzeyinde bir farklılaşmaya neden olmaktadır. Bu araştırmada, din değiştirmenin inanç boyutu (nedenler-sonuçlar) kapsam dışı bırakılarak, kimlik boyutu ile ilgilenilmektedir. Çünkü din değiştiren, kimliğini yeni dini inancının saikleri çerçevesinde yeniden kurmakta ve topluma karşı bir tanınma mücadelesine girişmektedir. Tanınma, modern çağda bir kimlikle var olmanın ön koşulu olarak, kimliği toplumsal mübadeleler yoluyla inşa edilen asli bir oйдаşma ve mutabakata bağımlı kılmaktadır. Mutabakatın dışında kalan kimlikler ya tanınmamakta ya da yanlış tanınmaktadır. Din değiştiren kimliği, tanınma ile yanlış tanınma arasında mekik dokuyan bir konumdadır.

Din değiştirme ile birlikte ihdas edilen farklılaşma, din değiştirenin toplumsal varlığını ‘biz’den koparmakta ve onu bir yabancıya/ötekiye dönüştürmektedir. Kimlikler arası bir göçü tecrübe eden din değiştiren, hem ayrıldığı din ile karakterize edilen toplum, hem de varmayı amaçladığı toplum nazarında bir yabancı olarak algılanmakta ve bir yabancıya müstahak görülen ayrımcılık ve dışlama reflekslerine muhatap olmaktadır.

Artık bir yabancı ya da öteki olarak algılanan din değiştiren, kimliğine yönelik tahakkümlerden korunmak ve tazyiklere karşı bir direnç seti oluşturmak için çeşitli taktikler geliştirmekte ve iletişim etkinliklerini bir telafi mekanizması formunda tertiplemektedir. Çünkü ötekiliği kuran dilsel pratikler, ötekiliği yıkacak gücü de içinde barındırmaktadır.

Araştırmada, din değiştirenlerin kimlik serüvenlerini geniş bir perspektiften okumak adına, din değiştirenlerle birlikte onların mücadele halinde oldukları sosyal çevreleri de örnekleme dâhil edilmiştir. Mersin ili örnekleminde gerçekteştirilen saha çalışmasında, örneklem birimleri ile derinlemesine görüşmeler yapılmış ve tanıklıklardan yola çıkılarak, tecrübelerin çeşitli kuramlarla ilişkisi tespit edilmiştir. Araştırma verileri, kuramsal semantiklerle desteklenerek çözümlenmiş ve din değiştirenlerin güçlü bir şekilde tecrübe ettikleri yabancılığa/ötekiliğe karşı direnç olarak bir takım iletişimsel taktikler geliştirdikleri saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Değiştirme, Kimlik, Yabancılık, Ötekilik, İletişim.

ABSTRACT**Master Thesis****Religious Otherness and Communicational Practises:****A Research on Religious Converts****Savaş KESKİN****The University of Fırat****The Institute of Social Science****The Department of Communication Sciences****Elazığ/ 2017, Pages: X+248**

In this study, it is discussed that strangeness/otherness experiences in processes which includes recognition and reconstruction identity of religious converts and communicational tactics that is composed by them for to surpass otherness, in the context of findings in the field study which evaluated identity of religious convert on the axis strangeness/otherness, with a scientific semantic. In study, the colleration, between of identity and otherness is handled as a social relation and construction form. It is focused that social communication practices how reconstructioned of identity in the context of otherness continiously and how transformed identity of religious converts to a recognition struggle.

Religious Conversion causes not only tranformation on believe grade but also differentiation on identity grade. In this study, it is excluded believe grade (reasons-results) of religious conversion and is interested in identity grade. Because, religious convert reconstructs its identity in the frame of motivation of its new religious believe and engages a recognition struggle against society. Recognition, as a precondition to exist with a identity in modern era, depends the identity to a substantive concensus and reconciliation which is built by social exchanges. Identities which stay out of reconciliation, either unrecognition or false recognition in the eyes of society. Identity of religious convert is a location which shuttle weaving between of unrecognition and false recognition.

Differentiation, which establishes with religious conversion, snatches being of religious convert from 'our' and transforms it to stranger/other. Religious convert that experiences migration between of identities, is detected as a stranger in the eyes of both societies which is leaved and aimed to arrive, and deals with discrimination and exclusion reflexes that is had it coming for a stranger by society.

No longer, religious convert which is perceived a stranger or other, develops for to construct a set of resistance against pressures and to protect from dominations directed its identity and arranges its communicational activities in the form of compensation mechanism at the same time. Because, linguistic practices which construct the otherness, also embrace power which can destroy the otherness.

In Study, it is included to sample also social environment of their which is struggled, with religious converts for to read from the broad perspective the adventures of religious converts. In field study which is realized in sample of Mersin province, is done in-dept interview with sample units and is identified relation of experiments with various theories which is based on testimonies. Study datas analyzed by supported theoritical semantics and fixed that religious converts develop some communicational tactics as a resistance against strangeness/otherness which is experienced in a powerful way.

Keywords: Religious Conversion, Identity, Strangeness, Otherness, Communication.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
TABLolar LİSTESİ	VIII
ÖNSÖZ	IX
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEORİK YAKLAŞIMLAR ODAĞINDA DİN VE DİN DEĞİŞTİRME	8
1.1. Din Kavramının Teoriği	9
1.1.1. Bireysel Bir Deneyim Olarak Din	18
1.1.2. Kolektif Bir Deneyim Olarak Din	24
1.2. Gerilimli Bir Süreç Olarak Din Değişirme	29
1.2.1. Din Değiştirmenin Bireysel ve Toplumsal Arka planı	39
1.2.2. Din Değiştirmede Sonuçlar: Kayıp mı, Kazanım mı?	47

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIĞA DAİR OKUNAKLI BİR GÖSTERGE OLARAK KİMLİK: YAKLAŞIMLAR VE TÜRLER.....	51
2.1. Kavramsal Perspektiften Bir Kimlik Okuması	51
2.2. Varoluşsal Bir Mücadele: Kimliğin Oluşumu/İnşası	57
2.3. Kolektif Biçimsellik Bağlamında Kimlik Türleri	68
2.3.1. Ulusal/Milli Kimlik	69
2.3.2. Etnik Kimlik	71
2.2.3. Kültürel Kimlik	72
2.3.4. Dini Kimlik.....	74
2.3.5. Antagonistik Bir Kategori Olarak ‘Öteki’ Kimliği	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARAŞTIRMAYA İLİŞKİN METODOLOJİK BİLGİLER.....	84
3.1. Araştırma Literatürünün Özeti ve Değerlendirmeler	84
3.2. Araştırmanın Problematikliği	86
3.3. Araştırmanın Amaçları.....	88
3.4. Araştırmanın Önemi.....	90

3.5. Araştırmanın Yaklaşımları	91
3.6. Araştırmanın Evreni, Örneklemi ve Sınırlılıkları.....	94
3.7. Araştırmanın Veri Toplama Tekniği ve Analiz Yöntemi	100
3.8. Araştırma Sahası ve Uygulama Süreçleri	104

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. KİMLİĞİN ‘ÖTEKİLİK’ BAĞLAMINDA YENİDEN İNŞASINA YÖNELİK ALAN ARAŞTIRMASI: BULGULAR VE TARTIŞMALAR..... 110

4.1. Yabancılaşma, Kimlik ve Öteki Tahayyülleri.....	111
4.1.1. Kimlik Belleğindeki Yabancılaşmanın Seyri ve Algısal Uğraklar.....	120
4.1.1.1. Din Değiştirme Öncesi Kimlik Algıları: ‘Biz’den Biri Olmak.....	123
4.1.1.2. Din Değiştirme Sürecinde Kimlik Algıları: ‘Biri’ Olamamak	127
4.1.1.3. Din Değiştirme Sonrası Kimlik Algıları: ‘Onlar’dan Biri Olmak	132
4.2. Kimliği Yeniden Kurmak ya da Kuramamak: Tanınmanın Paradoksu	135
4.2.1. Din Değiştiren Kimliğinin Kurulum Kodları	142
4.2.1.1. Bir Yabancı Olarak Din Değiştiren: İçerideki Düşman.....	143
4.2.1.2. Bir Günah Keçisi Olarak Din Değiştiren: ‘Tanrı Kuzusu’ndan Olağan Suçluya.....	172
4.2.1.3. Bir ‘Damga’lı Olarak Din Değiştiren: ‘INRI’dan ‘Dönme’ye	180
4.2.1.4. Heterotopik Bir Varlık Olarak Din Değiştiren: Başka Yerlere Hapsolmek	187
4.2.2. Tanınma Mücadelesi ve Ötekiliğe Karşı Direnme Taktikleri: İletişimin Gücü	192
4.2.2.1. ‘Başka’ Biri Olmak	194
4.2.2.2. Petrus’un Yolunda: Kimliğin İnkârı	197
4.2.2.3. Kısasa Kısas: Ötekileştirme ve Yok Sayma	200
4.2.2.4. Tanınmanın Anahtarı: İletişimsel Etkinlik	202
4.2.2.5. Yeni Bir Dünya Kurmak.....	204

SONUÇ

KAYNAKÇA.....

EKLER

Ek 1. Orijinallik Raporu.....	242
Ek 2: Örneklem Birimleri İle Yapılan Mülakatlarda Kullanılan Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formları	243

ÖZGEÇMİŞ

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Dünya Uygarlıkları ve Dini İnanç Biçimleri	16
Tablo 2. Din Değiştirenleri Temsil Eden Örneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler	96
Tablo 3. Hristiyan Sosyal Çevreyi Temsil Eden Örneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler	97
Tablo 4. Müslüman Sosyal Çevreyi Temsil Eden Örneklem Birimine İlişkin Bilgiler .	98
Tablo 5. Dini İnançsız Sosyal Çevreyi Temsil Eden Örneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler.....	98



ÖNSÖZ*

Bu araştırma, din değiştirme süreci kadar sancılı ve gerilimli olmasa da kendi içinde bazı sıkıntıları barındıran bir süreçte teşekkül etti. Ancak araştırmanın son noktasını koymamla birlikte, yaşadığım tüm aksaklıkları unutarak, sonunu getirmiş olmanın mutluluğuna ulaştım. Çünkü konuya yalnızca salt bir bilimsel mantıkla yaklaşmadım. Üstümde, sessiz yığınlara dönüşen din değiştirenlerin, bana her anımda destek olan değerli danışman hocamın ve süreci paylaşan tüm tarafların hassasiyeti ve sorumluluğu vardı. Bu satırları yazarken, bana güven duyan ve araştırmanın her aşamasında motivasyonumu arttıran kişilerin yüzünü kara çıkarmamanın gururunu yaşıyorum.

Din değiştirenler ve onların sosyal çevreleriyle olan ilişkilerine çocuk denilebilecek bir yaştan itibaren tanık olmaya başladım. O dönemlerdeki bilgi birikimim ve akademik donanımım yok sayılacak kadar az olduğu için, aksaklıkları ve çarpıklıkları görüyor, ancak bir temele oturtamıyordum. Aksaklıkların ardındaki asıl nedenleri anlamam için, üniversiteye gitmem ve alanında yetkin, birbirinden değerli hocalarla tanışmam gerekiyormuş. Akademik sermayem geliştikçe, süreci daha doğru okumaya başladım. Hatta öncesinde dikkatimi çekmeyen ve sıradan gördüğüm vakaların bile aslında oldukça ideolojik bir ilişki biçimine parmak bastığını fark ettim. Kendimi akademik açıdan hazır hissettiğim gün, bu araştırma serüvenine ilk adımımı attım.

Araştırma kapsamında ilk olarak bana tecrübelerini bütün çıplaklığıyla açan ve hiçbir şeyi gizlemeden olduğu gibi anlatan din değiştirenler ve onların sosyal çevrelerine yürekten teşekkürü bir borç bilirim. Bu araştırma onların eseri sayılabilir. Özellikle araştırma sahası içindeki Hristiyan ve Müslüman grupların güveni ve hoşgörülü tavrı, beni daha fazla cesaretlendirdi ve en çıkmaz anlarımda bana yardımcı oldu.

Teşekkür kelimesinin yetersiz kalacağı bir diğer kişi ise, danışman olmanın ötesinde bana ilham veren, yapıtlarıyla akademik şevkimi arttıran ve bu araştırma içindeki ‘yabancılık’ hususunu kavramamı sağlayan değerli hocam Yard. Doç. Dr.

* Bu araştırma, Fırat Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (FÜBAP) tarafından İF. 16. 01 No’lu yüksek lisans tezi projesi kapsamında desteklenmiştir.

Göksel Göker'dir. Kendisine müteşekkirim. Aynı zamanda danışman hocam aracılığıyla gıyaben tanıdığım ve kimlik ile tahakküm bağlantısını ele alan eseriyle, meselenin arka planındaki niteliksel ilişkiyi anlamama yardımcı olan değerli Yard. Doç. Dr. Polat Sait Alpman'a da teşekkürlerimi sunarım.

Araştırma üzerindeki değerli eleştirileri ile birçok konuyu daha net görmemi ve düzelterek daha anlamlı kılmamı sağlayan değerli Jüri üyelerine sonsuz teşekkür ederim. Onların da araştırma içindeki etkileyici dokunuşlarının önemi büyüktür.

Araştırma sürecinde varlıklarıyla sosyal yanımı güçlü tutan ve her tökezlediğimde yanı başımda gördüğüm değerli dostlarım Türker Elitaş, Ozan Sert, Sezer Yıldız, Uğur Kaya, Zafer Ekinci, Murat Coşkunca, Ofis +1 ekibi ve adını saymakla bitiremeyeceğim diğer dostlarıma teşekkür ederim. Arkadaş kapsamının hem içinde hem de dışında, bana kalben eşlik eden hayat paydaşım Tuba Ataç'a da varlığı ve beni her daim mutlu ettiği için minnettarım. Ayrıca yine özellikle belirtmek isterim ki, kardeşliğin kan bağının ötesinde bir şey olduğunu anlamımı sağlayan Fatih Baltacı, Savaş Aydın ve Mişel Aydın'ı iyi ki tanımışım. Onlar, bir teşekkürden çok daha fazlasını hak ediyor.

Son olarak, bir parçası olmaktan her daim gurur duyduğum aileme; sevgilimi annem İmami Gülsüm Sert'e, ağabeylerim, Murat, Fırat ve Ulaş Keskin'e, Yengelerim Daria ve Neval Keskin'e, kalbimi neşe, sevinç ve mutlulukla dolduran yeğenlerin Mayra ve Cihan'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu kalabalık ve güzel ailenin parçası olmak, hayattaki en büyük ve güçlü sermayemdir. Üstelik bu araştırmayı Annem ve yeğenlerime adayarak, onların isimlerinde yaşatmanın tarifsiz mutluluğunu yaşıyorum. Ayrıca, aile kategorisinde sayabileceğim, bana bir aile şefkatiyle yaklaşan, çok şey borçlu olduğum Aydın Ailesine; Corç ve Melek Aydın'a yürekten teşekkür ederim.

GİRİŞ

Kimlik kavramı, gündelik hayattaki salt görünümleri ve çağrışımları dâhilinde kabul gören basitçe bir tanımlama girişimi değil, aksine deşifre edildiğinde muhtevasında çağlar boyu mütemadiyen süren amansız bir mücadelenin birikimi olarak toplumsal belleğin genetik kodlarını içeren bir tanınma girişimidir. Bu tanınma mücadelesinin temelinde, kimliğin toplumsal niteliğinden kaynaklanan nedenler bulunmaktadır. Çünkü kimlik dirimsel varlığın değil, toplumsal varlığın zorunluluğudur ve toplumsal varlığın kazanımı, bir mücadelenin sonucuna bağlandığı andan itibaren; mücadele, kimliğin doğası halini almıştır.

Kimlik meselesi, esasında var olmanın ötesinde, ayırt edilmeye yakın ilintilidir. Bir başka ifadeyle, farklı olmak ya da bir dizi farklılıkları tesis etme yoluyla farklılaşmaktır. Nitekim kimlik, öncelikle farklılıkların birbiriyle ilişkilendirilmesi yoluyla teşekkül etmektedir. Bu farklılıklar üzerinden ihtiyaç duyulan halis kazanımlar, kimliğin antagonistik yansıması olan ‘öteki’den sağlanmakta ve kimliğin doğasındaki mücadele, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki organik kolerasyona dönüşmektedir. Çünkü ‘öteki’ tarih boyunca kimliği kuran, onunla iç içe olmasına rağmen varlığı, her daim dışarıda olmaya zorlanan patolojik bir tanınma biçimi olarak ayırt edilmenin temel koşulu, aynı zamanda en güçlü ve nihai tehdididir.

‘Öteki’, insanın beşeri varlığının ilk kertesinden mevcut durumuna kadar süren kimlik serüveninde ona eşlik etmiş ve farklılığın sembolik varyantı olarak kimliği anlamlı kılmıştır. Bu bağlamda ‘öteki’yi anlama, kimliğin valanslarını kestirebilme ve kurulma biçimlerini tespit etme gayesinde olan herkes açısından temel bir kılavuz olacaktır. Hem dini kimlikle ötekilik arasındaki ilişkiye odaklanan bu araştırmayla ilintili olması hem de insanın (dolayısıyla kimliğin) hasıl oluşuna yönelik sistemli bir yaratılış¹ (konfigürasyon) anlatısı sunmasından dolayı, Adem ve Havva olayı, aslında kimlik ve öteki hakkında geçerli bir fikir sahibi olmak için başvurulacak önemli bir referanstır. Semavi dinler açısından oldukça önemli olan bu anlatı, Tevrat’ta (Kutsal

¹ Yaratılış olayı, Kuranı Kerim ve mevcut Musevi inancına kılavuzluk eden Tevrat kitabında birbirinden farklı olarak anlatılmaktadır. Kuranı Kerim’de, isimlerin anlamları hakkında bir açıklama bulunmamakla birlikte, ilk insanların birbirlerini tamamlayıcı yönleri üzerinde durulmaktadır. Tevrat’ta ise, olayın farklı bir tarzda ve ötekiliğe örnek oluşturacak şekilde anlatılması nedeniyle, teorik yorum, Tevrat anlatısı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Kitap) insana dair açıklamaların orijinini teşkil etmektedir. Anlatının aktörleri konumundaki Adem ve Havva ile oğulları Habil ile Kayin, insanlığın ilk örnekleri olmaları itibarıyla kimliğin ve ötekiliğin arketipal kodlarını ihtiva etmektedir. Bu noktada, özellikle Tevrat'ın yaratılış bölümünde ve Tevrat'ın yazıldığı İbranice dilindeki Adem ve Havva kimliklerinin kökenleri incelendiğinde, ilk insanın, farklılığıyla, yani 'ötekisi'yle birlikte yaratıldığı görülmektedir. Çünkü İbranice dilinde Adem ismi '*İnsan*' anlamına gelmekte, Havva'nın varoluşu ise Adem'e '*Yardımcı*'² olması (Yaratılış, 2/18) amacıyla tecessüm etmektedir. Tevrat'taki yaratılış anlatısında Havva (kadın), Adem'den (erkek) 'farklılığı' nedeniyle 'öteki'yi yeterli ölçüde temsil etmekte ve ilk olarak yaratılan Adem'in ayırt edilmesi için gerekli olan ontolojik koşulu sağlamaktadır. Aynı zamanda Havva'nın, Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması (Yaratılış, 2/21), yani onun önemli bir parçası olması, 'öteki'nin, kimliğin özdeş bir türevi olduğunu göstermektedir. Bu anlatıdan da anlaşılacağı üzere, 'öteki' tarih boyunca kimliğin kurulmasına yardımcı olmuş ancak hiçbir zaman tam anlamıyla 'insan' olma vasfını elde edememiştir. Bu kimlikler üzerinden anlatılan farklılık ilişkisi, tam bir karşıtlık değil, yardımcı bir fonksiyon olma niteliği içerse de tarihin ilerleyen dönemlerinde farklılığın tamamen protest bir ötekilik kavrayışından yola çıkılarak tecessüm etmesi ve giderek daha fazla hırçınlaşan bir mücadeleye evrilmesi uzun sürmemiştir. Birbirlerine olan ötekilikleri, bir başka ifadeyle farklılıkları ebeveynleri gibi doğal olmayan iki insan (erkek), Habil ve Kayin, arasındaki ilişkinin niteliğinden türeyen farklılık mücadelesi, Kayin'in Habil'i 'öldürmesi' ile sonuçlanmıştır (Yaratılış, 4/8). Nitekim dini anlatılara göre, beşeriyetin başlangıç evresinde ihdas olan bu mücadele, hâlihazırda sürmektedir. Ancak 'ölüm' yalnızca dirimsel varlık değil; toplumsal varlık, fikirler, tahayyüller v.s. üzerinde de hükme erişmiştir. Bu nedenle 'ben' ile 'öteki' arasında kimlik düzeyinde bir savaşım, alaşağı etme, etkisizleştirme ve nihayetinde yok etme mücadelesi süregelmektedir.

² Bahsi geçen olay Tevrat'ta şöyle anlatılmaktadır (Yaratılış: 2/18-22): "Sonra RAB Tanrı , "Adem'in yalnız kalması iyi değil" dedi, "Ona uygun bir yardımcı yaratacağım." RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. Adem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir Yardımcı bulunmadı. RAB Tanrı Adem'e derin bir uyku verdi. Adem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi."

Kimliğin ontolojik gereklerine ilişkin farklılıklar, içinde bulunulan koşullara, güncel konjonktüre, ideolojik yönelimlere ve toplumsalın kurulma biçimlerine göre değişiklik göstermektedir. Ancak bu araştırmanın odaklandığı konu hasebiyle, ‘farklılık’ kavramı, metin boyunca din özelinde sınırlandırılmış ve ‘öteki’yi yaratan din kaynaklı bir farklılaşma biçimi olan ‘din değiştiren’ kimliği merkeze alınmıştır. Çünkü güçlü bir bütünleştirme ile birlikte farklılaştırma pratiğine de kaynaklık eden din kavramı, maiyetindeki alanın her bir bileşenini tek merkezde toplarken, dışarıda kalan ‘şey’lerden karşı konulamaz biçimde ayrıştırmaktadır. Böyle bir durumda din değiştirmeye yönelik bir kalkışma, dışarıda olmayı, farklılaşmayı ve daha ilerisinde yabancılaşmayı gerektirmektedir. Ancak yine de bu farklılaşmanın dozajı, din değiştirme kararı alan bireyin ya da grubun içinde bulunduğu topluluğun din ile kurduğu ilişkiyle doğru orantılı olarak artmakta ya da azalmaktadır.

Toplulukların din ile kurdukları ilişkinin niteliği, dini mekanizmaların toplumsal varlık sahasındaki yapı ve organizasyonların kurulması, bireysel ve kolektif anlamlandırma pratikleri, ifade tarzları ve paylaşım ilişkilerinin düzenlenmesi süreçlerindeki etkinliğini; bir başka ifadeyle dinin, toplumsalın inşasında nasıl konumlandırıldığı ve topluluğun kültürel ve tarihsel belleğinde nasıl bir anlam ve değer karşılığı bulduğunu görünür kılmaktadır. Bu sebeple, seküler bir form içeren topluluklarda dini bileşenlerin toplumsal alandaki etkinliği oldukça asgari düzeyde iken, dini kavram ve değerlerle iç içe yaşayan ve dinin başat bir sosyal kurum olduğu topluluklarda ise gündelik hayatın neredeyse tamamına yayıldığı görülmektedir. Bu tarz topluluklarda, din kavramı yalnızca salt bir eskatolojik anlatı ya da inanç dizgesi olmanın ötesine geçerek güncel toplumsalı ve tarihseli tanımlayan, çevreleyen, yönlendiren, düzenleyen, sapma noktalarını belirleyen, statik bir form kazandıran ve kimi zaman engelleyen bir mentöre ve disiplin aracına dönüşmektedir. Çünkü dinin esas varlık gerekçesi her ne kadar, bireylerin ‘öteki’ dünya ile kurdukları ruhani ilişkiye aracılık etmek gibi görünse de içeriğinde güçlü bir gerçek yaşam kurgusu da barındırdığını söylemek mümkündür. Bu kurgu, dinin maiyetindeki her birey ve topluma karakteristik bir kimlik ve yaşam biçimi sunmakla birlikte, ortak bir kültürel deneyim inşa ederek toplumları birbirine benzeştirmekte ve aynı zamanda diğer toplumlardan ayrıştırmaktadır.

Din değiştirme, değişimi yaşayan kişi ya da grup açısından birçok farklılığı beraberinde getirmektedir. Çünkü bu süreçte yalnızca inanç düzeyinde bir farklılaşma değil, kişilik, görüşler, tahayyüller, algılama biçimleri, davranışlar ve özellikle de kimlik düzeyinde bir farklılaşma tecessüm etmektedir. Kimlik düzeyindeki bu farklılaşma deneyimi, aslında din değiştirenin bir ‘teki’ye dönüşmesinin deneyimidir. Din değiştirme sürecinin her bir aşamasında giderek daha fazla yabancılaşan, bir başka deyişle farklılaşan birey ya da grup, mevcut habitatının tazyikli dışlama reflekslerinden kaynaklanan mukavemetlere ve tahakkmlere direnç gösterme adına, bir kimlik kazanma, tanınma mücadelesine girmişmektedir. Nitekim bu mücadele, kimliğin kendisi kadar, kişinin içsel atışıklıkları ile olan savaşımını da kapsamaktadır. Çünkü, dinin sinik bir g olarak orkestra ettiği, henüz tam anlamıyla ‘sivilleşmemiş’ topluluk biçimlerinde, din değiştirme fikri, kabul ve rıza ufkunun dışında kalmaktadır. Din değiştirenin özel alanındaki sosyal çevresi, kabul yönünde belirli bir temayül gösteriyor olsa da ait olunan topluluğun genel devimsel özellikleri, din değiştirenin toplumsal varlığını belirli sınırlar içinde kalmaya zorlamakta, baskılamakta ve en iyi ihtimalle terbiye etmeye çalışmaktadır.

Din değiştirmeye ilişkin kapsamlı araştırmaların yapıldığı, antropolojik, sosyolojik ve psikolojik literatürlerde genel olarak, din değiştirenlerin yeni dinlerindeki kimlik paydaşları ve cemaatleri madun kimlikleri açısından bir telafiye dönüştürdüğü ve bir inşa aracı olarak faydalandığı fikri üzerinde oydaşma bulunsa da bu fikir bazı örnekler özelinde eğreti durmakta ve yanılısamaya yol açmaktadır. Çünkü bir topluluk içerisindeki genel kabullerin dışında kalan ve ie kapanarak kesin sınırlarla kendini ayıran küçük/azınlık dini toplulukların, aralarına yeni katılan bu yabancıları (din değiştiren) kolayca kabul etmesi ve organik bir paydaş olarak nitelendirmesi, ilk aşamada neredeyse imkansızdır. Nitekim yabancı, doğasındaki bilinmezlik ve dışarıda olma hali nedeniyle bir ‘Truva Atı’ olarak algılanmakta ve dışarıdaki tehditleri beraberinde getireceği düşünülmektedir. Tıpkı bir göçmen gibi kimlikler arası göç eden din değiştirenler, bir başka ifadeyle ‘dini göçmenler’, her iki tarafa da ait olamamaktadır. Bu tarz durumlarda yersiz-yurtsuz kalan din değiştirenler, çift taraflı ötekiliğin kısı kacı arasında sıkışarak ie kıvrılmakta ve kimlikleri madun olmanın yanı sıra metis olma niteliği de kazanmaktadır.

Bu araştırma, yukarıda tarif edilen türden bir kimlik serüvenini tecrübe eden kişilerin kimliklerini kurma biçimlerini ve iletişim tarzlarının süreç üzerindeki etkilerini, örnek bir vaka ve kişilerin tanıklıkları üzerinden bilimsel verilerle açıklamaktadır. Araştırmada, Mersin ilinde, İslam dininden Hristiyanlığa geçen bir grup din değiştiren ve sosyal çevreleri (Müslüman ve Hristiyan) örneklem alınarak, din değiştiren kişilerin Müslüman sosyal çevreleri ve yeni dini paydaşları ile nasıl bir iletişim dinamiği tesis ettiği ve kimliklerini iki taraflı ötekilik arasında, yaftalanmış bir şekilde nasıl kurguladıkları problemine yanıt aranmaktadır. Araştırmanın temel amacı, din değiştiren kimliğinin, farklılaşma ve iki taraflı ötekileşme sürecinde hangi koşullarla ilişkili olarak biçimlendiği ve kişilerin iletişimsel gayretlerinin kimlik yapıları ve tanınma mücadelelerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu tespit etmeye yönelik bilimsel bir süreç okuması gerçekleştirmektir. Bu araştırmayı önemli kılan husus, ötekiliği dini kimlikler üzerinden ve iletişim çabalarıyla ilişkili olarak açıklaması ve din değiştirmeden kaynaklanan ötekiliğe dair kestirilenlerden daha fazlasını ortaya koyarak ötekileştirmenin ikinci boyutuna vurgu yapmasıdır. Çünkü, Türkiye'deki birtakım misyonerlik faaliyetlerinden kaynaklanan algı gereği, din değiştiren kişinin yeni dini cemaatinde yüksek kabul göreceği fikrinin geçerli bir fikir olmadığı, araştırma bulgularıyla tanıtlanmaktadır. Nitekim araştırma örneklemindeki kiliseye din değiştirerek katılım sağlamak için, kişilerin üç yıllık bir güven ve eğitim sürecine tabi tutulması, sürecin öngörüldüğü kadar kolay olmadığını ve misyonerlikten oldukça uzak olduğunu gözler önüne seren iyi bir örnektir.

Araştırma, din değiştirme olgusunun nedenleri ve dini sonuçlarına odaklanmamaktadır. Bireylerin bu tecrübeyi nasıl yaşadıkları, karar almalarına neden olan faktörler, dine bakış açıları v.s. araştırma dışında tutulmuştur. Nitekim literatürde din değiştirme olgusunu temel alan çok sayıda çalışma, belirtilen sorunlara yanıt aramıştır. Bu çalışmanın temel karakteristiği, din değiştirme süreci sonrasında hasıl olan 'öteki'nin tanınma mücadelesinde, kurulan sosyal ilişkiler ve iletişimsel çabaların sahip olduğu işlevsellikler bağlamında biçimlenmektedir. Din değiştirme olgusu genellikle din sosyolojisi, psikolojisi ve felsefesi kapsamında ele alınmaktadır. Bu araştırmada ise konunun iletişim bilimini ilgilendiren yönüne odaklanılmaktadır.

Araştırmada veri toplama yöntemi olarak, niteliksel araştırma desenlerinden olan gözlem tekniği ve derinlemesine mülakat tekniği birlikte kullanılmıştır. Çünkü

örneklem birimlerinin doğal ortamlarındaki manevralarını görme imkanı sunan gözlem tekniği ile kişiler hakkındaki bilgileri, yine kişilerin kendilerine başvurarak elde etme imkanı sunan derinlemesine mülakat tekniğinin birlikte kullanılması, süreci daha doğru okuma ve araştırmanın güvenilirliğini sağlama bakımından önem arz etmektedir. Araştırma kapsamında geçmişten gelen informel bir gözlem pratiği ile birlikte 3 aylık formel gözlem yapılmış ve din değiştirenler (15 kişi) ile onların Müslüman (7 kişi), Hristiyan (7 Kişi) ve diğer sosyal çevreleri (Dini inançsız) (2 kişi) ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Araştırma verilerinin analizinde ise veri toplama yöntemini destekleyen bir niteliksel araştırma yöntemi olan Gömülü Teori (Grounded Theory) kullanılmıştır. Araştırma verileri içinde saklı durumda bulunan teoriyi ortaya çıkarma amacı güden bu yöntem ile örneklem birimlerinin görüşleri ve gözlem notlarından yola çıkılarak teorilere ulaşılmış ve veriler, bu teorilerle olan ilişkileri çerçevesinde analiz edilmiştir.

Araştırmada izlenen sistematik gereği, araştırma metni iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, araştırma verileri ile bağlantılı olarak ve araştırmaya teorik bir zemin teşkil edecek şekilde hazırlanan teorik çerçeve yer almaktadır. İkinci kısım ise, örneklem birimlerinden elde edilen verilerin teorik yorumlar eşliğinde çözümlendiği bulguları ihtiva etmektedir.

Araştırmanın birinci bölümünde, din ve dine bağlı olarak ortaya çıkan bir farklılaşma biçimi olan din değiştirmenin teorik yönleri irdelenerek, kavramları açıklama ve sistematikleştirmeye yönelik yaklaşımlar üzerinden karşılaştırmalı okumalar gerçekleştirilmiştir. Din kavramı bölüm içerisinde genel kavramsal çerçevesi ile birlikte bireysel ve kolektif yönleri vurgulanarak tartışılmıştır. Din değiştirme ise, sürecin genel tarifini, süreci hazırlayan koşulları ve sonuçları kapsayan bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde, odaklanılan konunun bir diğer önemli fragmanını oluşturan kimlik kavramı, temel nitelikleri bağlamında ve geliştirilen teorilerin ışığında açıklanmıştır. Bu bölümde, kimliğin genel teorik çerçevesi çizilmiş, oluşum süreçlerine ilişkin yaklaşımlar toparlanarak birbiriyle ilişki içerisinde sunulmuş ve kolektif biçimsellik kapsamına giren kimlik türlerine değinilmiştir. Önemli bir tür olan ‘öteki’ kimliğinin temel niteliklerine vurgu yapılmış, detaylı ve konuyla doğrudan ilintili yönlerinin açıklaması, verilerin analiz edildiği bulgular bölümüne bırakılmıştır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde, araştırmaya dair metodolojik bilgilere yer verilmiştir. Bu bölümün içeriğinde, araştırma konusuyla alakalı kısa bir literatür taraması, araştırmanın problematiği, amacı ve önemi, kapsam ve sınırlılıkları, örneklem bilgileri, yaklaşım ve varsayımlar, veri toplama ve analiz teknikleri hakkında açıklamalar bulunmaktadır. Bölümde aynı zamanda, araştırmanın uygulama safhasına da atıfta bulunularak, pratik sürecinin haritası çıkarılmıştır.

Araştırmanın dördüncü ve son bölümünde ise, araştırma kapsamındaki gözlem verileri ve örneklem birimleriyle yapılan derinlemesine görüşmeden elde edilen veriler, teorik yorumlar eşliğinde analiz edilerek bulgulara ulaşılmıştır. Araştırma bulguları, din değiştirenlerin demografik özelliklerinin yanı sıra; çift taraflı sosyal dışlanma bağlamındaki ötekileştirilme deneyimlerini, kimliğe ve ötekiye ilişkin tahayyüllerini, yaftalanma (damgalanma) pratiklerini, günah keçisi olma hallerini, farklılaşan kimliklerin mekansal ve zihinsel kopuntularını tarif eden heterotopyaları, tanınma mücadelelerinde giriştikleri iletişimsel çabaların etkinlik düzeyleri ve sonuçlarını içermektedir. Bulgular bölümünde süreci çok yönlü bir perspektiften okumak adına analizde, din değiştirenler ile birlikte onların Müslüman sosyal çevreleri ve Hristiyan sosyal çevrelerinden toplanan verilere de yer verilmiştir. Böylece, konu edilen kimlik mücadelesi, tarafların bizatihi katılımı ve öz temsili ile açığa çıkarılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEORİK YAKLAŞIMLAR ODAĞINDA DİN VE DİN DEĞİŞTİRME

Bu bölümde dinin ve dinden kaynaklanan sancılı bir döneme işaret eden din değiştirmenin teorik yönleri irdelenerek, ilgili yazınlarda yer alan betimleyici girişimler üzerinden karşılaştırmalı bir okuma gerçekleştirilecektir. Din mefhumu, ona ilgi duyan ya da duymayan her birey ya da toplumun varoluşsal koşullarına uzaktan da olsa iz bırakacak bir dokunuşla doğrudan ya da dolaylı bir veçhe kazandırmaktadır. Nitekim mevcut seküler toplumsal formların bile tarihsel serüvenlerinin her hangi bir uğrağında din ile yakından ilişki kurduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle dinin teolojik tarafının yanı sıra, toplumsal, bir başka ifadeyle insansı tarafını da göz önünde bulundurma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bölümün dine ilişkin odak noktaları, kavramın anlamsal niteliği, kökenleri (arka planı) ve fenomenleri ile kurulan ontolojik ilişkilerden oluşmaktadır. Kuşaklar boyunca birçok düşünür, dinlerin kökenlerinin neler olduğu problemine yanıt üretmeye çabalamıştır. Kimileri, insanların dinsel düşünce ile donanımlı bir şekilde yaratıldıklarını savlarken, kimileri de bu tür inançların salt insana mahsus değil, hayvanlarda, hatta cansız maddelerde bile bulunduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle dinlerin kendine özgü bir tarihselliği bulunmadığı ve dinler ile toplumların tarihinin birlikte geliştiği fikri ön plana çıkmıştır (Teber, 2010: 242). Bu noktadan hareketle, dinin ontolojik durumuna ilişkin teolojik ve eleştirel yaklaşımların toparlanacağı bölümde, kavramın diyalektik bir yaklaşımla açıklanması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra, birey ve toplum dikotomisi göz önüne alınarak, dinin bireysel ve toplumsal niteliklerine atıfta bulunulmuştur.

Dinin birey ve toplum hayatındaki nüfuzundan kaynaklanan ayrıcalıklı ve başat konumu dikkate alındığında, din değiştirmenin geniş çaplı tereddütler yaratan ve bireyleri ciddi müeyyidelerle karşı karşıya bırakan bir süreç olduğu tartışılmaz bir gerçekliktir. Bu sebeple bölümde, din değiştirmenin teorik yapısı, bireysel ve toplumsal arka planları ve sonuçları üzerinde durulmuştur. Bölümde, yüksek derecede gerilim içeren sürecin yalnızca ruhsal bir dönüşüm süreci olmadığı, bireyin toplumsal niteliklerini de dönüştürdüğü fikri, bilimsel bir perspektif olarak kabul edilmiştir.

1.1. Din Kavramının Teoriği

Din kavramının teorik temellerinde, insan ve toplumla ayrılmaz bir bağdaşıklık ve bu bağdaşıklığın yanı sıra, insan ve toplumdan bağımsız *a priori* nitelikli bir aşkınlık durumu söz konusudur. Çünkü din, insan gruplarının tarihsel varoluş serüvenlerinde muhtelif koşulların bir gereği ya da sonucu olarak tecessüm ettiği kadar çoğu zaman bu koşulları belirleyen ve imal eden bir güç olarak tarihsellik özelliği kazanmaktadır. Bu noktada sorulması gereken en işlevsel soru, dinin neden ve nasıl var olduğudur.

Semavi dinler gibi, insanlığa ve onun dışında kalan her şeye dair bir dizi açıklamalar sunan ve varoluşu, ‘yaradılış’ anlatısı ile önceliği ve sonralığı içine alan bütünsel bir forma sokan kurumsallaşmış dinsel oluşumların dışındaki tüm dini kategoriler, tıpkı insanlığın kendisi gibi, tarihsel uğraktaki beşeri koşullara uygun olarak bir gelişim ve konfigürasyon süreci geçirmiştir. Nihayetinde semavi dinler, görüngülerin ötesinde ‘kavramlarla’ örüntülenen yapılarıyla, kavramları çözümleme ve kavrayabilme yetisine sahip olan kompleks bir bilince içkin olarak, oldukça yenidir. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde dinler ‘olgusal’ gerekçelerle, belirli bir ihtiyacı giderecek ya da canlı tutacak şekilde hasıl olmuştur. Kimileri ‘Doğanın Tanrılaşması’, kimileri bilinmeyene karşılık işlevsel bir somut yanıt, kimileri toplumsal düzenin tesisi, kimileri ise ‘Doğanın insanlaşması’ gibi nedenlerle meşruluk kazanmıştır. Bu bağlamda din, aslında insanların ilişki kurduğu bağımsız bir yapı değil, bilakis insanların ‘şey’ler ile ilişki kurma biçimi, bir başka deyişle ontolojik bir ilişkidir. Çünkü dinler bireysel düzlemde değil, bireylerin birbirleriyle ‘ilişki’ kurmalarının bir sonucu olan toplumsal düzeyde ortaya çıkmıştır ve her din yapısı gereği bir ilişkiye işaret etmektedir. Toplumun kendisiyle, doğayla, bilinmeyenle, kavramlarla, maneviyatla, olgularla, duygularla, evrenle, kısacası insanın ve toplumun farkındalık sınırları dahilindeki ‘her şey’ ile kurulan bir ilişkinin sistematığı, kurumsallaşması ve işleyiş prensipleri, kendi içinde insan ve toplum üstü bir form kazandığı ve tinsel nitelikler ihtiva ettiği an itibarıyla din olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle, dinin varlık gerekçesini anlamak için, onun nasıl bir ilişkiye atıfta bulunduğunu tahlil etmek gerekmektedir.

Din kavramı, yalnızca tek bir form ya da bütünsellik içermemektedir. Mevcut dünya dinlerinin yanı sıra tarihsel süreçteki çeşitli uğraklarda ortaya çıkan ve yine belirli uğraklarda ortadan kalkan-unutulan ya da kendini güncelleyen çok sayıda ve muhtelif tarza sahip dini anlayış bulunmaktadır. Dini çeşitlilik olarak tanımlanan bu

durumda (Arıcan, 2011: 72-73) dinin içeriği, kapsamı, koşulları, bireysel ve kolektif etkinliği çeşitlilik göstermekte ve farklı toplumların sürdürdüğü farklı dini inanç üslupları bulunmaktadır. Bazı dünya dinleri Tanrı'ya inancı savunurken, diğerleri savunmamaktadır. Bazıları yaşam boyu tefekkürü buyururken, diğerleri inananlara dua etmelerini emretmektedir. Bazı dünya dinleri ölümden sonra dirilmeyi ve öbür dünyada yaşamı esas gerçeklik olarak kabul ederken, diğerleri çok farklı bir dünyadan gelen bir ruh göçünü kabul etmekte ve yine bazıları da dünya tanımları olmaksızın sadece ruh göçünü-dolaşımını inancın temel yapı taşı olarak belirlemektedir (Runzo ve Martin, 2002:27).

Dinler arasındaki sayısız ayrıma rağmen, hepsi ortak bir anlama karşılık gelmektedir. Anlam, insanın kendiliği ve kendiliği dışında kalan tüm fenomenlerle kurduğu ontolojik ilişkinin organik kodlarını içermektedir. Bu nedenle, her bireysel ya da toplumsal edimin ardında, belirli bir anlam arayışı ve gerçeğe ilişkin bir anlamlandırma pratiği yatmaktadır. Gerek bireysel, gerekse toplumsal bilinç, içinde bulunduğu koşullar ve bu koşulları meydana getiren faktörler arasında anlamlı ilişkiler kurmayı, koşulsuz bir zorunluluk haline getirmektedir. Ancak çoğu zaman bireyin dışında ve bilince aşkın bir gerçeklik çerçevesinde tanımlanan anlam, doğası gereği gizemlidir ve bu gizemlilik dinlerin birey ve toplum açısından önemine vurgu yapmaktadır. Cook'a göre (2004:41), insan anlamsal bir karşılık bulamadığı, sıra dışı ve gizemli şeylere her zaman hayranlık duymaktadır. Çünkü gizem şaşırtıcıdır, korkutur ve aciz bırakır. Onunla ne yapılacağı bilinmemektedir. Dinler, bu gizemlerden doğan ve bu gizemlere yanıt veren yapıları nedeniyle insan hayatının önemli bir parçasıdır. Çünkü her din, bilinmeyene yönelik bir anlamı salık vermekte ve onu bir gizem olmaktan çıkarmaktadır. Birey, ruhsal olarak dinin sunduğu bu şartsız anlama yönelmektedir (Tillich, 2000: 82).

Dinlerin içerdiği ve bir yanıt olarak sunduğu anlamların yanı sıra, birey ve toplumların, dinin kendisiyle nasıl bir anlamsal ilişki kurduğu ve dinin kavramsal düzeyde nasıl adlandırıldığı ve anlamlandığı konusu da oldukça önemlidir. Çünkü dinin anlamlandırılma biçimi, onunla kurulan ilişkinin boyutlarına vurgu yapmaktadır. Etimolojik olarak incelendiğinde, din sözcüğünün içinde geliştiği kültürlerle bağlı olarak farklı kavramsal anlam ve çağrışımlardan beslendiği görülmektedir. Din sözcüğü Antik Yunan'da '*Thrioheya*' olarak zikredilmekte ve 'korku ile karışık sevgi' anlamına

gelmektedir (Toplamacıoğlu, 1983: 49). Sahip olduğu mitolojik kültürle, dinlerin tarihsel süreç içerisindeki konumları ve gelişim evrelerinin anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sunan Antik Yunan uygarlığında, dinin sosyal hayat içindeki varlığının korkudan beslenen bir sevgi ilişkisi ile açıklandığı görülmektedir. Bu bağlamda din, birey ve toplum için bir disiplin aracı olmanın yanı sıra manevi ilişkiler ve değerleri üreten tinsel bir kaynak görevi üstlenmektedir. Latin uygarlığına bakıldığında ise, Antik Yunan'dan farklı bir anlamsal karşılık ortaya çıkmaktadır. Latince *Religio* olarak adlandırılan din, *Religare* (bağlamak-bağlanmak) kökünden gelmekte ve bilinen en eski Latince kaynaklarda din, '*İnsanla Tanrı arasındaki bağ*' olarak tanımlanmaktadır (Tolstoy, 2005:13). Ancak Cicero'na göre din sözcüğü Latince *Religare* ile birlikte *Religere* (bir işi dikkatlice tekrar tekrar yapmak) köküne de sahiptir (Toplamacıoğlu, 1983: 49). İki farklı köke sahip olan sözcük, Roman-Latin uygarlığının din ile kurduğu ilişkinin temelde bağlılık-inanç ve ibadet-ritüele dayalı olduğunu göstermektedir. Bu iki farklı kavramsal değer aslında dinin, bireysel ve toplumsal anlamlarından çıkagelmektedir. Bireysel düzeyde bir bağlanma biçiminin yansıması olan ritüellerin toplumsal bağlama yayılması neticesinde din, kolektif bir niteliğe bürünmekte ve sosyal ilişkilere sirayet ederek belirli bir düzenle toplumu orkestra etmektedir.

Eski Türklerde din kavramı, ruh ve beden, yani nefis bilgisi ve eğitimini ifade etmek için kullanılan “den, ten, tın, tin” sözcüklerine tekabül etmektedir (Tümer, 1986: 213-214). Güncel Türkçede kullanılan *Din* sözcüğünün kökenine ise Arapça-İbranice kaynaklarda '*Deyn*' kalıbıyla rastlanmakta ve çoğulu *Edyan* olarak kullanılan sözcük; ceza, mükâfat, hüküm, hesap, kanun, âdet, yol, mezhep ve millet gibi anlamlara karşılık gelmektedir (Tümer ve Küçük, 2002: 1-2). Sözcüğün içeriğindeki bu çoklu anlam, dinin toplumsal bağlamdaki etkinliğini göstermektedir. Din, sosyal yaşamı tesis eden neredeyse tüm tikel ve kolektif aparatlar üzerinde anlamsal hükmü bulunan bir konuma ve kapsayıcılığa erişmektedir. Bu konum, olguların, olgusal olmayanların ve süreçlerin açıklanması ve anlamlandırılması noktasında dini sabit bir kaynağa dönüştürmekte ve sosyal yapı dinamikleri dini referanslara atıfta bulunmaktadır.

Yukarıdaki sözcük açılımlarında belirtilen, dinin kavramsal niteliğindeki anlamlar farklı toplumlara göre farklı düzeylerde tezahür etse de bu anlamların belirli bir toplum içerisindeki etkinlik düzeyi de genel bir kapsayıcılığa ulaşamamaktadır. Toplumun çeşitli bölümleri arasında dinin-dinlerin, sekülerlik ile muhafazakârlık

arasındaki kademelerde, koşullara bağlı olarak artan veya azalan bir riayet dağılımına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mevcut toplumsal organizasyonlarda, tek bir dinin sosyal yaşamın geneline yayılması, küçük topluluk ya da kabileler haricinde, oldukça nadir görülen bir durumdur. Topluluklar içerisinde farklı dinleri barındırmaktadır. Nitekim tek bir dinin yaygın olduğu topluluklarda bile, o dinin farklı fraksiyonları ve uygulama biçimlerine rastlanmaktadır.

Din ile kurulan anlamsal ilişki düzeyi yalnızca sözcüğün kavramsal anlamı ile sınırlı değildir. Dinin toplum ve birey açısından nasıl bir anlam içerdiği, nasıl tanımlandığıyla da yakından ilişkilidir. Dini, olgusal tezahürlerinin ve sosyal görüngülerinin ötesine geçerek, kavramsal boyutta tanımlamak oldukça zordur. Çünkü çok farklı katman ve anlamsal boyutları içeren bir kavramsal spektruma sahip olan dini, tanımsal bir ifadeye sığdırmak, onu açıklamaktan ziyade, belirli bir noktayı vurgulama, öne çıkarma ya da onu sınırlandırma sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple, din üzerine yapılan tanımlamalar genel olarak; dindarlık, iyilik, ibadet, ahlâk, dua, eylem, Tanrılarla ilişki v.b. gibi unsurlardan biri ya da birkaçı odağında yapılmaktadır. Ancak, bir inancın dini kapsama erişmesi için, inananlara, Tanrı figürüne veya mutlak gerçeğe dair kapsamlı bir anlayışı veya yanıtı, sembolik anlatım ve öykülerle açıklayan mistik bir boyuta sahip olması gerekmektedir (Peterson v.d., 2012: 3). Bir din, Tanrı figürü yerine bir anlatı içerebildiği gibi, dini içerik, Tanrı olmayan ancak belirli ölçüde kutsallık yüklenen bir şahsiyet üzerinden de kurulabilmektedir. Dinlerin merkezindeki bu Tanrılar ya da Tanrısal şahsiyetler Spinoza'ya göre, sonsuzluk, zorunluluk, hürlük ve zat olma niteliklerini taşımaktadır (Arıcan, 2004: 66-91). Tanrı kavramı bir sonsuzluk içerir, çünkü zamanın sınırları içinde değildir. Tanrı olma durumu bir zorunluluktur, çünkü bir seçim sonucu elde edilebilen, ulaşılabilen ve reddedilebilen bir görev ya da sorumluluk değil, varoluştur. Tanrı hürdür, çünkü karar ve hükümleri üzerinde etki oluşturabilecek tek varlık ya da koşul, kendisidir. Tanrı bir kişiliktir, çünkü onu Tanrı olmayan her şeyden ayrı kılan bir karakteristiği bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı veya dini anlatılar, olgusal ve olgusal olmayana ilişkin yanıtlar sunarken, aynı zamanda inananlara yönelik bir takım vaatleri de içerisinde barındırmaktadır.

Dine ilişkin geniş ve kapsamlı bir tanım üreten Whitehead, kavramı şu ifadelerle açıklanmıştır (1926:191);

“Din, olgular dünyasında yer alan, akıp gitmenin içinde, üstünde ve ötesinde olanı gösterir. Yine din, gerçek olan ve gerçek olması beklenen bir şeyin, gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan ve bununla beraber mevcut gerçeklerin en büyüğü olan bir şeyin, akıp gitmekte olan her şeye anlam veren, böyle olmakla beraber korku ve endişeyi ortadan kaldıran bir şeyin; sahip olmanın nihai iyeliği olan ve böyle olmakla beraber her türlü kavuşmanın ötesinde olan bir şeyin, mutlak idealin ve umutsuzca araştırılan bir şeyin müşahade ve keşfidir”

Tanrısal kutsanietiyi insan ve doğaüstü bir anlam olarak konumlandıran ve dini bu anlamla kurulan bir ilişki bağlamında ele alan tanım, dinlerin temel yapı taşlarıyla örtüşmekte ve genel bir kavramsal çerçeve çizmektedir. Dini, ilahi güç ve birey aidiyeti ilişkisi içinde değerlendiren Peker’e göre ise (2008:30), din ilahi bir gücün varlığını ve bu gücün var olan her şeyin üstünde olduğunu, insandan yapması ve yapmaması gerekenler konusunda taleplerde bulunduğunu isteyerek kabul etmesi ve onun hizmetine girmesidir.

Yukarıda değinilen tanımların dışında din, eleştirel kuramcılarının da sıklıkla değindiği ve tanımladığı bir kavramdır. Özellikle, Alman varlıkbilimci Feuerbach’ın din üzerindeki görüşlerinden etkilenen Marks’ın (1997:192), “Dinsel ıstırap aynı zamanda gerçek ıstırapın bir ifadesi, gerçek ıstırapa karşı bir protestodur. Din, bastırılmış varlığın müşahadesi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi. Din insanın afyonudur.” ifadesi oldukça yaygındır. Dini ideolojik bağlamda değerlendiren Marks’ın, ideolojiyi açıklamak için kullandığı ‘*Yanlışı Bilinç*’ (Marks ve Engels, 2004:14) kavramı, dini de kapsamaktadır. Çünkü Marksist yazında din de tıpkı ideoloji gibi gerçekliği ters-yüz ederek toplumu yöneten egemen sınıfın zihinsel üretim ve tasarım süreçlerini meşrulaştırıp, alt sınıfın bu süreçlerden kaynaklanan pratiklerin ardındaki ilişkiselliği görmesini engelleyici bir maskeleye yaratmakta ve onun öz niteliğini yitirmesini sağlayarak bir tür yabancılaşmaya yol açmaktadır. Avcı ve toplayıcı topluluklarda ortaya çıkan din, sonraki dönemlerde üretim, işbölümü ve egemen çıkarların gündelik hayat içinde korunduğu bir tahakküm aracı ve ideolojik sistem haline gelmiştir (Mann, 2004: 62-81). Modernitenin rasyonelliği ve bilim indirgemeci anlayışını ön plana çıkaran Freud ise (1994: 51-52), “İnsanlar bilim yoluyla gerçek problemleri için gerçek çözüm yollarını bulacaklardır. Bilimin bize vermediği şeyi başka bir yerden alabiliriz düşüncesi bir illüzyondur” ifadesiyle, dini, gerçeğin

bilinç düzeyindeki algılanışını örtük biçimde kıran ve çoğu zaman onu gerçeklik olmaktan uzaklaştıran bir yanılsama-bilinç problemi olarak ele almıştır.

Dinlerin birey ve toplum üzerindeki etkisi, kavramın kökenlerinin sorgulanmasını, sosyal bir gerekliliğe dönüştürmektedir. Tanrılar ve din hakkındaki bilgilerin kaynağı, milattan önceki yüzyıllardan günümüze kadar erişmiş olan yazılı destanlar (Finlilerin, Kalevala; Hintlilerin, Veda ve Upanishad; Cermenlerin, Nibelungen ve Lohengrin; Helenlerin, Odyssea ve İliada v.b.), taşınabilen eşyalar, yazılı ve yazısız anıtlardır (Sena, 1993: 39). Bununla birlikte, Sümer, Asur ve Babillere ait oldukları düşünülen totemizm odaklı dini anlatı ve kalıpları içeren yazıtlar da bilinen dinlerin kaynağı açısından etkili birer tarihsel kayıt niteliği taşımaktadır (Sarıkcıoğlu, 2002b: 19-27).

Arkaik uygarlıklardan günümüze miras kalan din-kutsal fikrinin kaynağının tarihsel kökenlerinde koşulsuz bir inancın mı, yoksa tinsel ya da olgusal bir tecrübenin mi yattığı sorusu oldukça önemlidir. Çınar'a göre (2009:27), kutsal kitap niteliği taşıyan metinlerde, Tanrı'nın, şeytanın ya da meleklerin varlık kökenlerine dair bir argüman ileri sürülmediği gibi, kutsal ve profanın varlığı ve onların diyalektiği arasında bir tartışma bulunmamaktadır. Esasen insanlar, ilkin Tanrı'ya inanmayıp, onu tecrübe etmiştir. Nitekim Tillich (2000: 103), dinsel bir sınıflandırma yaparak ilk dinleri *Tecrübe* ve *Tabiat Dini* olarak adlandırmaktadır. Bu tecrübe etme biçimi, Tanrının bizatihi kendisi ya da Tanrısal unsurları değil, fenomenleri içermektedir. Hegel'in ifade ettiği, tüm maddelerin, aşkın bilinç olan '*Töz(Geist)*'ün bir görüngüsü (2011: 68) olduğu fikri; sözü edilen tecrübeyle ilintilidir. Bu tarz bir kavrayış, sürekli tecrübe edilen olgusal yaşamın ardında bulunan Tanrı kavramıyla, dolaylı yoldan bir ilişki kurulduğu ve onun tüm yaşamsal fonksiyonlarla sürekli tecrübe edildiği fikrinden beslenmektedir. Bergson, bu fikri savunan bir yaklaşımla, insanların mahiyetinin temel sebebinin ve bağlantı içinde olunan tüm nesne-olguların asıl ve gerçek tözünün Tanrı olduğunu ifade etmektedir (Ott, 2005:87).

Tarihselin herhangi bir evresinde ortaya çıkan bir inancın dinleşme süreci incelendiğinde (semavi dinler haricinde) tecrübenin ilk kerte olarak inancı şekillendirdiği göze çarpmaktadır. Whitehead ve Albayrak'a göre (2001:53), din insanlık tarihinde formel bir ifade biçimi olarak kabul edildiğinde kendini dört temel faktör ya da yönde sergilemektedir: ritüel, duygu, inanç, aklileştirme. Bu yön dizgesi,

dinler için birer nitelik olmakla birlikte, birbirlerini takip eden bir sırayla vuku bulmaktadır. Toplumlar tecrübe ettikleri yaşamı, organize ritüellere dönüştürmektedir. Ritüellerin sağladığı belirli şekillerdeki duygusal paydaşlık, bir süre sonra kesin olarak tanımlanmış inançları inşa etmektedir. Bu inançların yaşamın tüm bileşenlerine sirayet etmeye başlaması ile birlikte, dışsal ve içsel faktörler arasındaki bağın tutarlılığını sağlayan bir aklileştirme pratiği kendini göstermektedir.

Tarihin erken dönemlerinde tabiatla doğrudan ilişki kuran ilkel topluluklar, içinde yaşadıkları olgusal dünya ile kurdukları fiziksel ilişkinin ötesine geçerek daha soyut ve numen ilişkiler kurmaya başlamış ve bu durum, metafizik unsur ve örüntülerin kültürel süreçlere eklemlenmesi ile neticelenmiştir. Doğayla kurulan bu soyut ilişki biçimi, kimi zaman güçsüzlüğün bir türevi olarak ortaya çıkan korku ve tapınmayı, kimi zaman onu kontrol altına almayı yeğleyen büyücülük ritüellerini, kimi zaman ise yaşanmış olanla yaşanmakta olanı birbirine bağlayan ruhçuluk deneyimlerini beraberinde getirmiştir. İnsan tabiatının ruh ve beden şeklinde bölümlendirilmesi, mevcut mekân ve zamanın sınırlarını aşan bağlantısal bir yaşam tecrübesini ortaya çıkarmıştır. Bu dikotomiden hareketle, *Tylor ve Frazer*, dinin kökenlerinde, salt ruhçuluk-animizm, fetişizm ve büyüün paylaşımının; *Manett*, mistik korku ve hayret duygusunun; *Spencer*, atalara tapınmanın; *Durkheim*, totemizm ve klanlaşmanın; *Müller*, tabiatçılığın; *Lorg ve Schmidt* ise yüce varlık kavramına yönelik bir arayışın bulunduğunu savlamaktadır (Aydın, 2008: 19-41; Mardin, 1990:5, Temren, 1998: 305-306).

Dinin kökenine yönelik arayışta sosyolojik bir duruş sergileyen Weber, dinin varlık gerekçelerini sosyal perspektiften okumuş ve toplumsal ilişkileri ön plana çıkarmıştır. Weber'e göre (1996), dinler sosyal dinamik çerçevesinde gelişen ve çoğu zaman bu dinamiklere kaynaklık eden toplumsal sistemlerdir. Bu nedenle dini arayışların temelinde, içinde geliştiği toplumların yaşama biçimleri ile birbirleri ve içinde bulundukları tabii koşullarla kurdukları sosyolojik ilişkinin boyutları ve toplumsal dinamiğin barındırdığı dönemsel izlek ve vurgular yatmaktadır.

Dinlerin kökeni ile ilgili teorik yaklaşımlar arasındaki ortak noktalardan yola çıkarak belirli bir köken sınıflandırması yapmak mümkündür. Bu sınıflandırma çerçevesinde, çeşitli uygarlıklarda ortaya çıkan dinler aşağıdaki Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Dünya Uygarlıkları ve Dini İnanç Biçimleri

Uygarlıklar	Dinsel İçerikler
İlkel Kabileler	Dinka, Ainu, Maori, Ga, Nam Balar
Çin	Sinizm, Konfüçyonizm, Taoizm
Türk	Şamanizm
Japon	Şintoizm
Eski Amerika (Aztek-İnka-Maya)	Mitolojik Din-Tanrılar
Mısır	Mitolojik Din-Tanrılar
İran	Zerdüştlük, Mani, Mecusilik
Hindistan	Budizm, Brahmanizm
Antik Yunan-Roma-Kuzey Avrupa	Mitolojik Din-Tanrılar
Mezopotamya (Sümer-Babil)	Mitolojik Din- Tanrılar
Evrensel	Semavi Dinler (Musevilik, Hristiyanlık, Müslümanlık)

Kaynak: Cilacı, 1995:56; Kahraman, 1965: 21-102

Uygarlıklar odağındaki sınıflandırmaların temel prensibi, dinlerin içinde geliştikleri uygarlık ve kültürlerin bir çıktısı, aynı zamanda bir itkisi olmasından kaynaklanmaktadır. Belirli bir uygarlığa içrek dinler, yalnızca o uygarlığın toplumsal dinamikleri bağlamında anlam kazanmakta ve yalnızca o uygarlığın kültürel deneyimlerini paylaşan bireyleri kapsamaktadır. Bununla birlikte, dinleri, uygarlık ve kültür kapsamalarının ötesine geçerek, temel nitelikleri üzerinden sınıflandıran yaklaşımlar da bulunmaktadır. Hegel; *tabii dinler*, *ruhani şahsiyetler üzerine kurulu dinler* ve *mutlak dinler* (Günaltay, 2006: 61) şeklinde bir sınıflandırma yaparak, dinlerin dayanak noktalarını vurgulamıştır. Aslında, uygarlıklar özelindeki sınıflandırmayı yeteri düzeyde karşılayan ve paralellik gösteren bu yaklaşımda, *tabii dinler* kategorisi ile doğayla kurulan ilişkiler neticesinde tesis edilen dini inanç biçimleri; *Ruhani şahsiyetler üzerine kurulu dinler* kategorisi ile tarihsel açıdan önem arz eden bir kişilik ve kanaat önderinin fikir ve görüşlerinden beslenen dinler; *mutlak dinler* kategorisiyle de semavi dinler olarak bilinen Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık dinleri kastedilmektedir. Dinleri benzer şekilde, temel dayanak noktaları ve varlık gerekçelerinden yola çıkaran sınıflandıran Toplamacıoğlu'na göre ise (1983: 66), dinler, *ruhçuluk*, *tabiatçılık*, *totemcilik* ve *vahiycilik* olmak üzere dört temel kategoriye ayrılmaktadır. İlk üç kategori ilkel dinleri kapsar ve açıklarken, son kategori ise evrensel-semavi dinlere işaret etmektedir. Vahiyçi dinleri türdeşlerinden ayıran temel nokta, göksel bir kaynaktan

beslenen ve Tanrı ile inananları arasındaki ilişkiyi kuran yazılı metinlere-kitaplara sahip olması ve gerek litürjik yapısı, gerekse içerdiği evrensel anlamlar itibariyle, belirli bir topluluk ya da mekânın sınırlarını aşmasıdır.

Dine ilişkin tanımlar ve anlamlandırma pratikleri içerisinde ifade edilen bir takım nitelikler dışında, dinlerin evrensel düzeyde sahip olduğu ortak özellikler bulunmaktadır. Dinler hakkında kapsamlı fikirler öne süren Şeriatî'ye göre (2004: 92), dinleri niteleyen genel özellikler şu şekilde özetlenebilir;

- Dinler, varlık âleminin anlamlı olduğuna dair bir iddia ve ispat sunar.
- Dünyada, insanda ve tarihte, nihai bir son ve gayeye inancı barındırır.
- Vücudun ve insanın ikiliği, sanevviyet ve düalizm fikrinden yola çıkar.
- Bütün dünya işlerini ve maddeleri, hissedilenler ve hissedilmeyenler şeklinde ikiye ayırır.
- Sosyal Ruh Taşır.
- Evrensellik iddiasındadır ve tabiat ile insan birliğine dayanır.
- Diyalektik ve çelişki esasına inancı savunur.
- İnananlara, eylemlerinden ötürü sorumluluk yükler.
- Tüm olay ve olgular arasında nedensellik bağı kurar.
- Gelecek yasası içerir.
- İstihdam ve seçme pratiği sunar.
- Güzellik, sanat, aşk ve tapma gibi duygulardan beslenir.

Yukarıda belirtilen gerekçelere rağmen dinin, aydınlanma felsefesi ve modernite ile birlikte, bilimin öncülüğündeki rasyonelleşme karşısında kesin bir içe kıvrılma ve küçülme yaşadığına dair bir görüş oldukça yaygındır. Yalçın (2009:137), modern zamanlarda dinin, yalnızca bireylerin sosyal yaşamına sınırlı ölçülerde etkide bulunan bir sosyal içeriğe dönüştüğünü ve evrensel geçerliğini yitirmeye başladığını ifade etmektedir. Nitekim, Evans ve Mannis'e göre (2010:153), modernite rasyonelliği, Tanrı ve din kavramını ciddi bir şekilde sorgulatmakta ve özellikle eğitimli sınıflarda dini inançlılık giderek azalan bir seyir izlemektedir. Ancak ABD merkezli PEW Research Center'in (PEW Araştırma Merkezi) 2010 yılında küresel çapta gerçekleştirdiği Global Religion Landscape (Küresel Din Manzarası) adlı, inançların popülasyon haritasını çıkaran araştırmanın raporlarına göre (www.pewforum.org), dünya nüfusunun %83,7'si

belirli bir dine inanırken, yalnızca %16,3'ü kendini inançsız olarak tanımlamaktadır. Güncel araştırmalar içerisinde en kapsamlı ve bilimsel verileri sunan rapor, dünya nüfusunun %31,5'inin Hristiyan, %23,2'sinin Müslüman, %7,1'inin Budist, %5,9'unun Kültürel-Yerel Dinler, %0,2'sinin Musevi inancını benimsediğini, %0,8'inin ise diğer dinlere mensup olduğunu ortaya koymaktadır. Belirtilen sayısal veriler, dinin günümüzde de bireysel ve sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu durum, dinsel etkinliğin toplumsal organizasyonlar aracılığıyla sürdürülen ve toplumsallaşma sürecindeki sosyal dolaşıma sürekli dahil edilen bir geleneğe dönüşmesi ile birlikte, içinde bulunduğumuz Post-modern çağın dine yeniden yüksek derecede anlam yüklemesi ve belirsizlikler karşısında yaşanan anlamsal karmaşanın en etkin çözüm yolu olarak sunmasından yola çıkılarak açıklanabilir. Öyle ki din, geleneksel bir kurum olmanın ötesinde, bireyin ülkesine ve onun kurumlarına derinden bağlılık ve saygı duyması ve kendini bir tür müzik grubu ya da bir futbol takımına adanmak gibi bir adanmışlık içerdiği sürece gelenekselin olduğu kadar çağdaş yaşamın da canlı bir parçası olmaktadır (Hamilton, 2009: 457).

1.1.1. Bireysel Bir Deneyim Olarak Din

Din, içeriğindeki dikotomik yapı gereği hem bireysel hem de kolektif bir kartezyene sahiptir. Dinsel anlam ve çağrıların bireysel bağlamda kurulmasının yanı sıra, her dini inanç formu, toplumsala dair bir yaşam pratiğine de kaynaklık etmektedir. Ancak, dinin kolektif yönü, bireylerin toplum içerisindeki katılım ve sosyal niteliklerinden doğan toplumsalın, nihayetinde yine birey üzerindeki dolaylı etkileri gözetilerek önem kazanmaktadır. Bu noktada, dinin bireysel yönü, kolektif yönünün belirleyicisi ve kurucusu olmaktadır. Nitekim, her din, bir özne sıfatı yüklediği bireyle doğrudan ilişki kurmakta ve bu öznelik durumu, paylaşılabilen, çoğaltılamayan ve devredilemeyen bir varoluş özelliği içermesinden dolayı, bireyle özdeşleşmektedir. Özne, toplumu var eden ve aynı zamanda toplumla birlikte varlığını sürdüren, toplumdan bağımsız düşünilemeyen ancak toplumdan bağımsız bir ontolojik anlam içeren işlevsel bir nosyondur.

Bireyselliği dinsel unsurların alt yapısı olarak gören Temren'in argümanına göre (1998: 303), dinsel inançlar her şeyden önce bireyin düşünme ve eylemleri sonucunda elde edildiğine göre, bireysel olarak deneyimlenmektedir. Her ne kadar toplumsal etkiler söz konusu olsa da insan ile inancı arasındaki ilişkide üçüncü bir kişi gölgesi

bulunmamaktadır. Dini gerçeklik, bireysel deneyimlerin gerçeğidir. Dini gerçekler her bireyi ayrı ayrı kapsamakta ve farklı şekillerde tecrübe edilmektedir. Bu argümanı destekleyen bir görüş ortaya koyan Toplamacıoğlu'na göre ise (1965: 14), dini tutum ve davranışların ardında iki temel husus bulunmaktadır: kutsalı anlatan bir dini tecrübe ve gelenek. Gelenekler her ne kadar, dinin kuşaklar boyu yaşatılmasına aracılık etse de her dini inanç ve bu inançtan beslenen dini pratiğin ardında, inancı meydana getiren bireysel tecrübeler bulunmaktadır. Bu bireysel tecrübeler zaman içerisinde toplumsal yaşama yayılarak gelenekselleşmektedir.

Din, bireysel anlamda her şeyden önce, bireyin kendi özvarlığıyla kurduğu ilişkinin temel dinamiklerini belirleyen ve önceden tarif edilmiş koşullara bağlayarak anlamlı bir mutabakat ve aidiyet hissi sağlayan açıklayıcı anlamlar bütünüdür. Bu bütün, bilişsel düzeye yayılan tüm değişkenler arasında anlamlı ilişkiler kurulmasına olanak sağlamaktadır. Hökelekli'ye göre (2001: 73), din, tabiatüstü ilişkiye dayalı olarak bireysel yaşamın ve dünyanın tüm yönlerini canlı bir ilişki ve yaşayış bütünlüğü ile birleştirmektedir. Bu birleşim, yalnızca kavramsal düzeyde değil, tüm yaşamsal düzeylerde insanın hayatını kuşatmaktadır. Birey böylece, hayatını determine eden dinsel koşullar orijinininden yola çıkarak, yaşamı yekpare olarak algılamaktadır.

Dinin yaşamsal bir mentör olarak sunduğu anlamlar, bireyin öz bilincinde otonom bir alan yaratmakta ve bu otonom alan bilinçsel süreçlerin her bir kertesinde bireyin dış dünyaya ilişkin tasavvurları ve deneyimlerini görece kontrol etmektedir. Bilinçsel kodların dini inanç sistemi tarafından üretilmesi, belirli bir çelişki ile birlikte, bireyin kendisi ve öteki şeylerle dolaylı bir ilişki kurmasına aracılık eden farklı duyular kazanmasına neden olmaktadır. Bataille'ye göre (1997: 66), aslında olmaması gereken bir aracılığın paradoksu içsel çelişkiye dayanmamaktadır. Bu paradoksal durum genel olarak, gerçek düzenin korunması veya ortadan kaldırılması için çelişkiyi yönlendirmektedir. Bu noktadan hareketle, dini paradoksların asıl gerçekliğin yerine kendi aracılanmış gerçekliğini koyan antagonistik bir yapısı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dini, bireye indirgeyerek bağlılık ve aidiyet ilişkisinden yola çıkan bir tanım üreten Whitehead ve Albayrak'a göre (2001: 28), din, bizzat insanın kendisine ve şeylerin doğasında mütemadiyen olan varlıklara bağlı kaldığı sürece, insanın içsel

hayatının sanat ve teorisidir. Dinsel bağlanma bu şekliyle, bireye ruhsal bir doyum ve gerilimlerden arınmış bir açıklık hissi sağlamaktadır.

Dinin bireysel bağlamdaki, belki de en önemli etkisi, inanan bireye özgül bir kişilik isnat etmesidir. Mount ve arkadaşlarına göre (2005:448-449), kişilik, bireyin davranışlarını etkileyen ve gerekçelendiren tutarlı özellikler bütünüdür. Bireylerin kim oldukları sorusunun yanıtını veren bu kavram, çoğu zaman birbiriyle uyum içinde olan duygu, tutum ve davranış kalıplarıdır. Oldukça modüler yapı içeren dinsel kişilik, bireysel özgünlük taşıdığı kadar, çok sayıda kişi tarafından paylaşılan ortak yapısal özellikleri nedeniyle kolektif niteliğe de sahiptir. Bu nedenden ötürü, inanan bireylerin kişilik yapıları, diğerininkini andırmakta ve yerleşik bir karakter, benlik ve mizacı tesis etmektedir. Bireyin dinsel deneyimleri, bilgi ve duygu bakımından büyük değer taşımakla birlikte, esasında ona ego güçlerini bir merkezde toplama yeteneği vererek yeni bir kişilikle donatmaktadır (Gürses, 1999: 93). Bu noktadan yorumlandığında, dini pratiklerin ve değerlerin temelde kişiliği yönlendirme, değiştirme ve törpüleme gibi temel bir fonksiyona sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim, Whitehead'a göre (1926: 15) din, yeterince içtenlikle benimsendiğinde ve tam anlamıyla kavrandığında, insanın karakter ve kişiliğini değiştiren bir genel hakikatler sistemidir.

Dinin kişilik ile kurduğu ilişkiselliği psikanalitik yaklaşımlar bağlamında da anlamlandırmak mümkündür. Özellikle, en çok bilinen psikanalist kuramcılardan biri olan ve disiplinin gelişmesine önemli katkılar sunan Freud'un yapısal kişilik yaklaşımında birey kişiliğinin, ilkel ben, işlevsel ben ve süper ben (Craib, 2008: 56-60) olarak bölümlendirilmesi konusu oldukça önemlidir. Çünkü kişiliğin bu üç bileşeni, birbiri ile uyum içinde olan ve birbirini denetleyen bir sistem halinde işlemektedir. Davranış, bu etkinliğin sonucunda ortaya çıkmaktadır (Mehmedoğlu, 1999: 49). Yapısal kişilik modelinde tanımlanan 'ilkel benlik', aslında dini anlatımların merkezinde konumlandırılan 'nefis' kavramı ile anlamsal olarak eş düzeydedir. Yapısal kişilik modeline göre, uygarlığın ve toplumsal yasakların içselleştirildiği bir terbiye ve baskı mekanizması olan 'süper benlik' (Fromm, 1998: 105-108), güdüsel ve uygarlık dışı isteklerin bütününe temsil eden 'ilkel benlik' (Akyıldız, 2006: 3) ile sürekli bir savaşım içerisindedir. Bu savaşım, dinsel buyruk ve isteklerde de kendini göstermektedir. Her din kendi içinde, bireylere 'nefis'in, dolaylı olarak 'ilkel Benliğin' isteklerine karşı bir tavır içinde olmaları ve dinsel erdemlerin, dolaylı olarak tanımlanmış bir 'süper

benliğin' gereklerini yapmaları konusunda ciddi telkinlerde bulunmaktadır. İnanan kişilerin birçoğu, inancındaki telkinlerin etkisiyle, 'nefsini' sürekli olarak terbiye etmeye çalışmakta ve çoğu zaman içsel çatışma ve bunalımlar yaşamaktadır. Bu yönüyle, dinlerin temel odak noktalarından biri olan 'Günah' kavramı, genel olarak 'nefsin' bir dışavurumunu yansıtmaktadır. 'İyilik' ve 'Sevap' gibi kavramlar ise 'süper benliğin' davranış boyutundaki karşılıklarını ifade etmektedir. Bu noktada, sözü edilen kavramların dini metinler ve semboller aracılığıyla nasıl tanımlandıkları ve hangi koşullarla ilişkili olarak hangi sonuçları doğuracaklarının üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü bir dindeki diyalektik dogmaların her biri, kişiliğin de sınırlarını belirlemekte ve bireysellik alanı, bu sınırlar içerisinde var olmaktadır. Dinsel kişilik, tıpkı yapısal kişilik yaklaşımında olduğu gibi, 'süper benlik' ve 'ilkel benlik' arasındaki çatışmadan beslenmektedir. Bu çatışma durumunda galip gelen taraf, 'işlevsel ben' olarak tabir edilen kişilik dengesinin ve bireyselliğin mevcut yönünü tayin etmektedir.

Dinin kişilik üzerindeki etkileri kadar, bireyi bir dine inanmaya teşvik eden ya da zorlayan diğer koşullar da önem taşımaktadır. Dinin bireysel olarak deneyimlenmesi, her bireyin inancına ilişkin farklı gerekçeler sunmasına neden olmaktadır. Bu gerekçeler kimi zaman toplum tarafından üretilirken kimi zaman sübjektif olma özelliği göstermektedir. Dini inancın gerekçesi ile ilgili bir teorik çerçeve sunan Kant, dini, evrensel ahlâk ve adalet mekanizmasının kaynağı ve güvencesi olarak konumlandırmıştır. Kant'a göre (2012: 14-16), ahlâk kaçınılmaz bir biçimde bireyi dine götürmekte ve birey, din aracılığıyla insanlığın dışında, iradesi ve nihai amacı olan, aynı zamanda insanın da son nihai gayesi olabilen ve olması da gereken, daha güçlü bir ahlâki kanun yapıcı fikrine doğru uzanmaktadır. Bu teoride inanç sistemi; ahlâk, irade, erdem ve evrensel düzen yasaları üzerinden tesis edilmekte ve belirtilen kavramlar, insanüstü değerler olarak Tanrı'ya içkin kılınmaktadır. Bu durum, insani değerlerin, insan iradesi ve bilincine aşkın olmasından dolayı, Tanrı'ya inancı bireyin öz ve sosyal varlığı açısından kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirmektedir. Ancak Fromm'a göre (1982: 21), bu tarz bir ahlak yapısı ancak yetkeci niteliğe sahiptir ve insancı ahlakı ussal yetke ile uyumsuzluk içinde göstermektedir. Bilakis, insancı ahlak ussal tutarlılığın bir anahtarıdır ve yetkeci ahlaka ihtiyaç yoktur. Bu görüş Kant'ın aksine, ahlakın kökeninde bulunan iyi-kötü, hayır-şer, suç, kara vicdan gibi kavramların (Nietzsche, 2000: 29-57) Tanrısallığa değil insana içkin olduğunu savunmaktadır.

Dini inancın aidiyet ve teslimiyet hissine dayalı bir ihtiyaca yanıt sunduğunu vurgulayan Aydın'a göre (2009:89), teslimiyet duygusu, bireyin içinde bulunduğu olumsuzluklara ve depresif durumlara karşı bir set oluşturarak akıl ve ruh sağlığı dengesini kurmaktadır. Bu yaklaşımdan, bireyin varlığına ilişkin güçlü bir temellendirme pratiğine sahip olurken, aynı zamanda gündelik hayat içerisinde, kontrolden doğan problemleri dinsel kaynaklara devrederek, ruhsal bir arınma ve rahatlama hissi yaşadığı sonucu çıkmaktadır. Bu yöneliş ayrıca, mesnetsiz bir takım tecrübeleri de anlamlandırma ve belirli bir kökenle ilişkilendirerek gerçeklikle bağdaştırmaya olanak sağlamaktadır. Nitekim, Nietzsche'ye göre (2013: 113), birey talihsiz bir durumla karşılaştığında, ya onu ortadan kaldırarak ya da duyarlılığı üzerinde bıraktığı etkiyi değiştirerek, yani talihsizliği muhtemelen yaran ancak daha sonra fark edilebilen bir şey olarak yeniden yorumlayarak başa çıkmaktadır. Din de kısmen deneyimleri yargılama biçimlerini değiştirerek ve kısmen acıyı olumlayarak duygularda bir değişim yaratmaya çabalamaktadır. Dinsel teslimiyet duygusu bu yönüyle, bireyin karmaşık yükünü hafifleten ve olumlu duygular aşılayan bir fayda sağlamaktadır.

Birey ve din arasındaki ilişki, erdemlerin paylaşılması ve sınıflandırılması konusunda da ön plana çıkmaktadır. Dini inanç bağlamında, insani erdemler, Tanrısal kaynaklara göndermeler yapılarak tanımlanmaktadır. Bu erdemleri hayati bir kazanç ve insan olmanın temel yapı taşı olarak yorumlayan bireylerin din ile kurdukları ilişkinin ufku genişlemektedir. Ancak Freud, dini erdemler olarak tanımlanan değerleri, dini saikler dışında bir vicdan meselesi olarak ele almış ve iki temel vicdan biçimine değinmiştir: bilinçli vicdan ve bilinçsiz vicdan (Pals, 2006: 64-66). Bu noktada, bireyin gündelik hayat içerisinde farkında olarak içinde bulunduğu eylemler ve karar alma mekanizmaları bilinçli vicdanın, farkında olmadan ve bilinçaltının telkini ile gerçekleştirdiği eylemler ise bilinçsiz vicdanın bir yansımasıdır.

Bireyi bir dine inanmaya götüren nedenler arasında, doğa ile kurulan ilişkiler neticesinde türetilen kavramsal yorumların etkili olduğuna dair geniş çaplı tartışmalar bulunmaktadır. Freud, çeşitli çaresizlik komplekslerine ve korku motifine dayalı olarak açıklamaya çalıştığı din ve Tanrı kavramlarının; insanların gerek kolektif gerekse bireysel olarak gelişimini sağlayamadığı, doğal güçlerin karşı konulamaz baskısını kendi bireysel gücüyle izah edemediği varsayılan bir dönemde var olduğunu savlamaktadır (Atsız, 2004: 97). Bu görüş, dinin günümüzdeki konumu ve işlevini

tanımlamak için de kullanılmakta ve dinin çoğu zaman obsesyon görevini yerine getirdiği ifade edilmektedir (Aydın, 2004: 22-28). Bu görüşü destekleyen Smothers'ın ifadesiyle (2010: 11), çoğu dindar eksiklik duygusunun telafisini Tanrıda bulmaktadır. Çünkü çoğu dinde Tanrı mükemmeldir ve insanlar kendilerini Tanrı ile tanımlayarak ve Tanrıyı amaç edinerek eksiklik duygusunu bastırmaktadır. Ancak dindar insanlar için, iddia edilenin aksine, doğa bir korku unsuru ya da insanı çaresiz bırakacak bir güç vasfı taşımamaktadır. Çünkü, dindar insanların anlayışına göre, doğanın tümü, bilinçli ve kasti kararlar veren varlıkların eylemlerinin toplamı, devasa nitelikte keyfi eylemler kompleksidir (Nietzsche, 2013: 119). Böyle bir durumda, doğa ile kurulan ilişki, çaresizlik sınırlarını aşan ve doğayı belirli bir tinsel mekanizma şeklinde yorumlayan bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Çünkü doğa, inanan kişi nezdinde bir güç değil, belirli bir gücün yansımasıdır. Dolayısıyla doğanın insan üzerinde hiçbir yargısal hükmü bulunmamaktadır.

Bireyin taşıdığı inancın dinsel bağlamda değerlendirilmesi ve 'dindarlık' tanımı içerisinde yer alması için bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Çünkü din yalnızca içsel inanç boyutunda sürdürülen bir kavram değil, pratiklere de sirayet eden somut bir varlıktır. Bu noktadan hareketle, bireyin inandığı din hakkında konuşabilmek için, o bireyin inanç ilkelerine, dinsel otoriteleri kabul etme eğilimine, özgün ahlaki duygular veya bir çeşit yaşam biçimine ve bazı ritüel ve ibadet biçimlerine sahip olması gerekmektedir (Wilson, 1961'den akt. Albayrak, 2007: 47). Her din, sunduğu yaşamsal öğreti ve formları belirli dogmatik kaideler şeklinde sunmaktadır. Bireyin öncelikle, inandığı dinin dogmatik kaidelerini sorgulamaksızın kabul etme zorunluluğu bulunmaktadır. Bir diğer nokta ise, dinlerin merkezinde yer alan ve tüm varlıklar üzerinde hükmü bulunan otoritelerin gücünün kabul edilmesi ve koşulsuz biatın gerçekleşmesidir. Dinsel otoriteler belirli zatlar olabildiği gibi, o din içerisinde kurumsallaşmış kolektif yapılar ve sistemler de olabilmektedir. Dine inanan bireyin, inancında tanımlanmış ahlaki değerler ve yaşam biçimini de içselleştirmesi gerekmektedir. Çünkü bireyin sosyal yönü ve hayatı yaşama tarzı bu ahlaki değerler ve yaşam biçimi ekseninde ortaya çıkmaktadır. Dindarlığın belki de en somut ifadelerinden biri olan ritüeller ve ibadet şekilleri, her bireyin periyodik olarak tekrarladığı bir düzen içermektedir. Ritüel ve ibadetler, bireye bir özgün kimlik kazandırdığı gibi, inancının konumlandığı otoritelerle ilişki kurmasına da olanak sağlamaktadır.

1.1.2. Kolektif Bir Deneyim Olarak Din

Dinin görünümünden ve kendini var etme biçimlerinden biri olan kolektif etkinlik, bireysel katılımların belirli bir düzenle birbirine eklemlenmesi yoluyla meydana gelmektedir. Beslendiği bireysel şahsiyetlerden esinlenen bu senkronize katılımlar organizasyonu, kurulmakta olan toplumsal dini bir şahsiyetle donatmaktadır. Nitekim bir sosyal yaşam referansına dönüşen dini şahsiyet, toplumsal dışarıdan idare etme, şekillendirme yönteminden çok, sosyal yaşamın her alanına çökelerek, sosyal mekanizmalarla özdeşleşerek ve bağlaşıklık bir ilişki kurarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle, dinler içinde yer alan herhangi bir din, ölümlülük ve hukuk kadar toplumun bir parçası ve birbirleriyle yaşayabilmek için inşa ettikleri karmaşık sistemin bir bölümüdür (Radcliffe-Brown, 1968: 302).

Toplum ve din ilişkisinin arka planı incelendiğinde, disiplinlerin, dinin toplumsal etkinliğin kurulmasında önemli bir dinamik olduğu noktasında bir konsensüs geliştirdiği görülmektedir. Sosyolojik yaklaşımını ‘kolektif şuur’ düşüncesi üzerinden geliştiren Durkheim, ‘kolektif şuurun’ müşterek tavırların bütünü olduğunu ve temelinde dini inançların yattığını ifade etmiştir (Keskin, 2004: 8). Bireysel şuurun ötesinde tamamen sosyal bir nitelik taşıyan kolektif şuur, kolektif etkinliğin bir sebebi ve sonucu olarak, kitlesel edimlerin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Konuya toplumsal düzen ve ilişkiler açısından yaklaşan Comte ise, dinin sosyal düzeni tesis ettiğini ve insanların bireysel ve kümesel düşüncelerinin hareket noktalarını belirlediğini savunmuştur (Koştaş, 1987: 70). Bu açıdan, dinin statik bir sosyal unsur olarak, dinamik sosyalın itkisi olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle, toplumlar ihtiyaç duyduğu düzeni tesis etmek için, tüm dinamikleriyle dini mütemadiyen yeniden üretmektedir. Tarihsel arka planda daha gerilere gidildiğinde, idealist filozoflardan Eflatun’un (Platon) benzer şekilde, dini cemiyet düzeninin temeli olarak konumlandırıran görüşlerine ulaşmak mümkündür. Bu görüşe göre, cemiyet içerisindeki aksaklıklar ve bozuklukların arkasında dinsizlik düşüncesi yatmaktadır (Koştaş, 1986: 357).

Dinin, toplumsalın altyapısındaki rolünün önemine her ne kadar böylesine güçlü vurgular yapılsa da din ve toplum arasında kurulan ilişkiyi, sabit ya da yalnızca tek bir tarafın himayesi ve baskınlığında düşünmek, yanılgıya sebep olmaktadır. Çünkü, tarihsel süreç içinde biçimlenmiş iki ayrı güç olarak din ve toplumun mayasında

aksiyon mevcuttur (Wach, 1987: 16). Nitekim, ‘karşılıklık’ prensibinden hareket eden din sosyolojisi (Okumuş, 2005: 324), dinin ve toplumun birbirlerini sürekli olarak nasıl değiştirdiği ve yeniden biçimlendirerek güncel koşullara uygun ve kimi zaman bu koşulları da belirleyen bir modele dönüştürdüğünü konu edinmektedir. Öyle ki, bir toplumun dini deneyimleri, tarihsel uğrakların hiçbir evresinde birbirlerine eşdeğer olmamıştır. Toplumlarda bulunan dini kolektif şuur, koşulların yeniden yorumlanmasını ve toplumun bu yeniden yorumlanmış koşullara uyarlanmasını sağlamıştır. Bu konuya ilişkin genel bir değerlendirme sunan Weber’e göre (1996: 342-343), sonraki kuşaklar çoğu kez devraldıkları dini amaç ve vaatleri her şeyin temeli olarak yeniden yorumlamaktadır. Yeni yorumlar, başlangıçta söylenmiş olanları, o dinsel topluluğun güncel ihtiyaçlarına uydurmaktadır. Böylece, o dini doktrinlerin, dini ihtiyaçlara uydurulduğu yolunda bir genelleme yapılabilmektedir. Dinin, diğer ilgi alanlarının önemi ikincil kalmakta; yine de bu etkiler çoğu zaman açık ve belirleyici olmaktadır. Öte yandan, toplumların tecrübe ettikleri her yenilik, yeni dinsel yorumları beraberinde getirmekle birlikte, var olan yorumların güncellenerek genişletilmesine neden olmuştur.

Özünde dinsel bir paydaşlık barındıran kolektif etkinlik, toplumsal anlamın doğasına da müdahil olmaktadır. Toplumsala dair anlamın dinden soyutlanarak düşünüldüğünde sayrılaşmasına, karşılıksız kalmasına ve gerekçesini yitirmesine neden olmaktadır. Bu durum, toplumsal anlamın din tarafından karşılandığını ve kültürün, dolayısıyla da kültürü oluşturan tüm ilişki örüntüleri ve tarihsel üretimlerin dini bir şahsiyet taşıdıklarını ve anlamsal bir bağla birbirlerine bağlandıklarını göstermektedir. Tillich’e göre (2000: 82-83), din nasıl ki ruhun şartlı anlama yönelmesi ise, kültür de toplumsal ruhun şartlı biçimlere doğru yönelmesidir. Yine de kültür ve din, anlam biçimlerinin tam birliğine yöneldiğinde birbirleriyle karşılaşmaktadır. Bu birlik, kültür için ulaşılabilecek en yüksek nokta, din içinse bir semboldür. Kültür dinin ifade tarzı, din ise kültürün muhtevasıdır.

Dinin, yukarıda ifade edilen toplumsal ve kültürel yönünün nasıl tesis edildiği konusu, toplumların dinsel deneyimlerine göre farklılık göstermekle birlikte, genel olarak belirli esaslara dayanmaktadır. Eagleton’a göre (2014: 100), din kendi hakikatlerini gündelik deneyime aktarmak için her zaman imge, ayin ve anlatı kaynaklarını kullanmıştır. İmgeler, sosyal gerçeklikle kurulan ilişkiyi dini kavramsallaştırmalar vasıtasıyla sembolik bir etkileşime dönüştürmektedir. Bu nedenle

sosyal yaşamdaki her dini imge, sosyal gerçekliğin okunmasına ve deneyimlenmesine ilişkin bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Ayinler ise, yalnızca dini ritüeller kalıbında değil, sosyal girdi ve çıktıları sevk ve orkestra ederek var olmaktadır. Ayinleri bu yönüyle, sosyal bir pratik olarak düşünmek mümkündür. Çünkü, dinin etkin olduğu toplumlarda, tüm bireysel ve kolektif pratikler belirli bir ayin mekanizması şeklinde işlemektedir. Bu tarz toplumlarda gerçekten de insanlar arasındaki birçok ilişki türünün dini bir unsur barındırdığı görülmektedir. Vefalı bir evladın babasıyla, ateşli bir yurtseverin vataniyle veya coşkulu bir kozmopolitin insanlıkla ilişkisi, işçinin yukarılara çıkma mücadelesi veren sınıfıyla ya da mağrur feodalın sınıfsal paydaşlarıyla ilişkisi, tebaanın nüfuzu altında yaşadığı yöneticisiyle ilişkisi ya da iyi bir askerin orduyla ilişkisinin, manevi açıdan bakıldığında böyle sonsuz çeşitlilikte bir içeriğe sahip bütün bu ilişkilerin dinsel demek gereken ortak bir tınısı bulunmaktadır (Simmel, 2009: 303).

Din bireysel bilinç düzeyinde, içsel ve dışsal tüm faktörler arasında birleştirici bağlantılar kurduğu gibi, kolektif düzeyde de tüm sosyal yapı bileşenleri arasında anlamsal bir köprü kurmaktadır. Bu yönüyle din, güçlü bir toplumsal bütünlük formudur ve hatta öteki bütün sosyal süreçleri temsil eden bir yapıya sahiptir (Bargue, 1998: 579). Dinin sunduğu toplumsal bütünlük, bireylerin birbirleriyle ve kolektif yapılarla ilişkileri ve hatta kolektif yapıların kendi aralarındaki yaşayan ilişkiler arasında özgün bir harç olma özelliği taşımaktadır. Bir dinin etkin olduğu toplumsal alan, dinsel bütünleşme ile giderek homojen bir yapıya bürünmekte ve sosyal yapıyı tesis eden birimler birbiriyle benzeşmektedir. Bu tarz toplumların kültürel çıktıları, bütünsel bir form içeren tarihseli meydana getirmektedir. Ancak her din, bütünleştirici olmanın yanında ayrıştırıcı bir takım etkilere de sahiptir. Dursun'a göre (1992: 25-26), dinin ilk ortaya çıkışı dönemlerde ve hatta sonraki dini ikaz ve uyarıların yoğunlaştığı dönemlerde, toplumsal formu inananlar ve inanmayanlar şeklinde ikiye ayırması, onun aynı zamanda 'ayrıştırıcı' bir takım işlevlere de sahip olduğunu göstermektedir. Bu ayrım yalnızca inananlar ve inanmayanları değil, aynı zamanda, öteki dinlere inananlar, sapkın olarak tanımlanan dini inançlara sahip olanlar ve daha da önemlisi farklı mezheplere inananları da kapsamaktadır. Geleneksel 'ben-biz' ve 'öteki' diyalektiği gereği, her dini inancın kolektif bilincinde, 'bize' ve 'bizden olmayana' dair bazı algı ve tutumlar bulunmaktadır. Tahammül hissini azaltan bu algı ve tutumlar, 'bizden olmayana' karşı dışlama reflekslerinin gelişmesine ön ayak olmaktadır. Bazı istisnai toplumlar haricinde,

toplumlar içerisinde farklı tarzlardaki dinlere inanan ya da inançsızlığın farklı fraksiyonlara sahip olan insan grupları bulunmaktadır. Bu toplumlarda, sosyal kurumlara en fazla sirayet eden dinsel organizasyonlar, ayrıcalıklı ve baskın konuma erişmektedir. Diğer inançlar ve inananları ise, toplumsallık tecrübelerini ötekilik ekseninde sürdürmektedir. Kimi zaman belirli bir coğrafi etki, kimi zaman ise sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik nedenlere bağlı olarak değişkenlik gösteren dini popülasyon, toplumsal alan içerisinde somut olmayan, ancak belirli sembolik ifadelerle karşılık bulan bazı sınırların oluşmasına neden olmaktadır. Tamamen sosyal nitelik taşıyan ve sembolik olan bu sınırlar, zaman zaman belirli bir giyim tarzı, zaman zaman dilsel göstergeler, zaman zaman da gündelik hayata yayılan inanç ritüelleri v.b. ile görünür olmaktadır. Herhangi bir dinin etkinliğindeki toplumsal alana girildiğinde, - ki bu alan büyük bir coğrafi bölüm olabildiği gibi, oldukça küçük bir yerleşke, bir mekan da olabilmektedir- bu alandaki kültürün dışında kalan her şey bir yabancı olarak sırtmakta ve farklılığı kolayca fark edilmektedir.

Dini nitelik taşıyan herhangi bir inancın³, doğma ve gelişme, bir başka ifadeyle 'dinleşme' süreçleri, aynı zamanda onun kurumsallaşmasını ifade etmektedir. Bir din, ilk ortaya çıktığı andan mevcut durumuna dek, sosyal süreçlerin belirli bir noktasında mutlaka yer almış ve bu süreçlerin veçhesi üzerinde çok ya da az etkili olmuştur. Nihayetinde toplumsal bir kurum olma işlevine sahip olan her din, bulunduğu sosyal yapı içerisindeki, ilişkiler ve rollerin tanımlanmasına olduğu kadar diğer kurumların işleyişi konusuna da müdahil olmaktadır. Nitekim Fitcher'e göre (1990:116), hiçbir kurum kendi başına var olamamaktadır. Her bir kurum farklı derecelerde diğerlerini etkilemekte ve etkilenmektedir. Başat ve yardımcı kurumlar, kişi ve gruplarca oynanan sosyal ilişki ve roller aracılığıyla birleşmektedir. Dinin başat kurum olduğu toplumsal bir yapı düşünüldüğünde, hukuk, ekonomi, aile ve eğitim gibi diğer kurumların din kurumu ile kurdukları ilişki neticesinde dini bir kimliğe bürünecekleri ve bu kurumların işlem alanlarındaki sosyal ilişki ve rollerin de dini olarak tanımlanabilecek şekilde tasarılacağı kuşkusuzdur. Din başat kurum olmasa bile, kurumlar arası etkileşimden doğan gerekçelerle, sosyalliğe dolaylı da olsa etki edecektir. Böyle bir yapı içerisinde,

³ Semavi dinler, belirtilen inanç kategorisine girmemektedir. Çünkü semavi dinler statik yapıları gereği, salt bir inanç tecrübesinin zamansal koşullara bağlı olarak gelişmesi ve dinsel nitelik kazanmasının ötesinde, ilk ortaya çıktıkları andan itibaren kurumsallıkla donatılmıştır.

dinsel ile seküler ya da dinsel ile öteki dinsel arasındaki çatışma durumu, toplumsal kurumlar boyutunda da yaşanacaktır. Toplumdaki dominant yapının tayin ettiği günceler, sekülerin ya da öteki dinsel boyutu ve barındırdığı tehdit unsuruna oranla, dinsel çatışma eksenine kayacaktır. Siyaset, eğitim, hukuk ve aileye ilişkin tüm gündem maddelerinin her hangi bir noktasında, dinsel çatışmanın doğrudan ya da dolaylı olarak serpiştirildiği içerikler yer alacaktır. Özellikle siyaset kurumunun din kurumuyla ilintili olması, devletin bireyle kurduğu ilişkileri ve organizasyonel yapısını şekillendirmektedir. Böyle bir durumda, din çok farklı biçimlerde devleti, eylemlilik, şekil ve içerik yönünden etkilemekte ve yönlendirmektedir (Wach, 1987: 21). Sosyal yapıyı korumak ve güvence altında işlemlerini sağlamak gibi görevleri bulunan devletin dini bir kimliğe bürünmeye başlaması, bazı muhafazakar kesimlerin beklentilerini karşılarken, diğer kesimlerin devleti bir tahakküm aracı olarak deneyimlemesi gibi bir sorunsal doğurmaktadır.

Dinin bir toplum içerisinde en yakından ilişkili olduğu kurumlardan biri aile kurumudur. Aile hayatı cemaatler açısından bir kült cemaati sayılmaktadır (Sarıkçıoğlu, 2002a: 181). Çünkü aile kurumu, toplumun temelini oluşturan ve neslin devam ettirilmesi, toplumsallaşma, norm ve değerlerin öğretilmesi gibi işlevlere sahip olan aileyi, tanımlamakta ve biçimlendirmektedir. Dinlerde aileye ve aile kurumuna çok fazla özen gösterilmesinin temel nedenlerinden biri de sahip olduğu bu toplumsal işlevlerdir (Çaha, 2004: 20). Din kurumunun aile kurumunu biçim ve içerik yönünden etkilemesi, dini normların bireyler tarafından içselleştirilmesi ve toplumsallaşma biçimleriyle yaygınlaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, ailenin nasıl kurulacağı, ailevi ilişkilerin nasıl düzenleneceği, yeni neslin hangi değerler ve normlar çerçevesinde yetiştirileceği noktalarında din kurumunun referans alınması, dinin maddi bir pratik olarak sosyal hayat içindeki varlığını sürdürmesine de katkı sağlamaktadır.

Karmaşık toplumsal organizasyonlarda, kolektif etkinliğin bölümlendirilmesinin bir gereği olarak sosyal örgütlenmeler ortaya çıkmaktadır. Bireysel performansların özel alan dışında kalan etkinlik alanlarında oldukça sınırlı etkiye sahip olması, sosyal örgütlenmeyi, kolektif performanslara ihtiyaç duyan ve bu performanslar vasıtasıyla tesis edilen formlar açısından zorunlu kılmaktadır. Gündelik hayatın örgütsel bir dizayna sahip olduğu bu tarz sosyal formlarda sosyal örgütlenmenin, çeşitli faaliyetlerin yürütülmesi, belirli bir toplumsal grubu ilgilendiren çıkarların korunması ve kültürel

unsurların paylaşılması gibi bir takım işlevlere sahip olduğu görülmektedir. Toplumsalın her kademesinde yer alan sosyal örgütlenmelere, dinsel etkinlik alanlarında da rastlamak mümkündür. Bireyler arasında dini normlara dayalı bir ağ kurarak değerlerin paylaşılması, ve ortak dini çıkarların korunmasını sağlayan dini nitelikteki örgütlenmeler, toplumsal yapıya bağlı olarak formel biçimler (Diyanet İşleri Başkanlığı v.s. gibi) içermekle birlikte, genelde informal biçimlerdeki ‘cemaat’ adı verilen sosyal grupları ifade etmektedir. Toplamacıoğlu’na göre (1965: 15), dinden doğan gruplar toplumsal ve siyasi açılardan birbirlerinden ve diğer nitelikteki gruplardan farklı ve özgün bir karaktere sahip olmaktadır.

Normal şartlarda herhangi bir ilgi etrafındaki sosyal gruplaşmaları tanımlamak için kullanılan ve sadece dini bir içeriğe sahip olmayan cemaat nosyonunun, günümüzde dinsel bir çağrışımla özdeşleşmesi ve neredeyse yalnızca dini gruplardan bahsederken kullanılması, onun kolektif dinsel etkinliklerle nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu durumun temel nedenlerinden biri, inanan kişilerin cemaat yapısı ve cemaatçi değerleri, dinin toplumsal yaşam içerisinde hissedilen en önemli değerleri ve dini sürdürmenin temel güvencesi olarak görmeleridir (Çaha, 2004: 23). Nitekim, cemaatlerin dini fonksiyonlarına vurgu yapan Doğan’a göre (1979: 76), bir din, ilahi veya beşeri hangi açıdan ele alınırsa alınsın, cemaatler en az inanç ve ibadet kadar önemli bir yapıya sahiptir. Bu durumun altında yatan sebeplerin, birçok inanan bireyin dini cemaatler içerisinde deneyimlemesi, kendini kurulan dinsel paydaşlık üzerinden rahatça ifade edebilmesi ve tamamen inandığı dinin değerleri ile donatılan bu izole yapı içerisinde aidiyet ve tatmin duygusu sağlayarak sosyalleşmesi olduğunu ifade etmek mümkündür.

1.2. Gerilimli Bir Süreç Olarak Din Değiştirme

Din değiştirme olgusu, nedenleri, sonuçları ve yaşamsal döngü içerisindeki etkileri itibarıyla, bireysel ve kolektif bağlamda gerilime neden olmaktadır. Bu durumun başlıca nedenleri arasında, dinlerin öteki inanç ya da inançsızlık formlarına karşı kesin bir biçimde tanımlanmış olumsuz tavırları ve dinden dirimsel ve ruhsal olarak ayrılan bireylere karşı koydukları yasaklardan kaynaklanan oldukça sert müeyyidelerin yol açtığı çatışkılar bulunmaktadır. Bu durumun temelinde, neredeyse her dinin teolojik yapısı itibarıyla hakikatleri yalnızca kendinde barındırdığını öne sürmesi ve

müntesiplerinin de tek doğrunun kendi inandıkları din olduğuna ilişkin mutlak inanç ve tutumları yatmaktadır (Usta, 2003: 180).

Esasında din değiştirmenin, her din için hem olumlu hem de olumsuz bir niteliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, dinler genel olarak başka bir dine geçişi yasaklayıp sert, ağır ve olumsuz bir hükme bağlarken, başka bir dinden ya da dinsizlikten kendine geçişe karşı ise her zaman kucaklayıcı, yumuşak ve cömert bir tavır sergilemektedir. Kısacası, dinler esasında din değiştirme fikrine değil, kendinden başka bir dine geçişe karşıdır. Bu paradoksal durum, dinlerin mutlak doğru-gerçek ve diğerlerinden üstün-güzel olma (Kurt, 2010: 588; İskenderoğlu, 2005: 191; Aslan, 2011: 143-144; Arıcan, 2009: 4) savlarıyla birlikte kavramsal ve varoluşsal kodlarıyla da yakından ilişkilidir. Nihayetinde, bir dinin kavramsal bağlamdaki varlığı, kavramsal düzeydeki yokluğuyla eşdeğer düzeydedir. Çünkü kavramsal varlık, maddi bir gösterge ile ifade edilmediği takdirde, onu yokluktan ayırt etmek olanaksızdır. Bu nedenle her din, maddi bir gerçekliğe dönüşmek için somut faillere (özneler) ve bu failler arasındaki kesin ve tutarlı maddi pratiklere ihtiyaç duymaktadır. Nitekim her maddi pratik bir uygulayıcı vasıtasıyla gerçekliğe dönüşmektedir. Fail ile din arasında kurulan bu gerçeklik ilişkisi, ideolojiyi maddi bir pratik olarak yorumlayan Althusser'in özneye yönelik ideolojik çağrı nosyonu ile benzerlik taşımaktadır. Althusser'e göre (2006:99), *“ideoloji ancak somut özneler için vardır ve ideolojinin hedefi de ancak özne sayesinde, özne kategorisinin işleyişi sayesinde imkan kazanır. Özne kategorisi, her tür ideoloji somut özneler kurdukça, tüm ideolojilerin kurucusudur”*. İdeolojiyi kavramsal düzeyin ötesinde maddi bir varlık olarak tanımlayan bu görüşten hareketle, dinin de tıpkı diğer kavramsal varlık içeren sistemler gibi, ancak failler vasıtasıyla maddi bir görünüme ve gerçekliğe kavuşacağı fikrine ulaşılabilir. Bu noktada, dinlerin maddi gerçekliklerini sürdürebilmek için faillere ve bu faillerin yeni failleri üretmesine ihtiyaç duyduğu sonucu ile yüzleşilmektedir. Faillerle kurulan böylesine güçlü bir ontolojik bağ, her bir failin din içindeki istihdamını önemli kılmaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir failin dinden ayrılması, varoluşsal gerekçeleri tehdit etmektedir. Çünkü hiçbir inanana (faile) sahip olmayan bir din, aslında yoktur. Bu sebepten ötürü dinler, mevcut ve potansiyel faillerini belirli vaatlerle sürekli 'çağırılmaktadır'. Çağrı ve vaat ilişkisi, bireyleri süreçler içerisindeki pratiklere teşvik eden ve istihdamını sağlayan temel noktalardır (Althusser, 2006: 63). Dinlerin içeriğindeki yayılmacılığa bağlı fenomenolojik ve numenolojik

vaatler, aynı zamanda bir rekabet ortamı yaratmakta ve bu rekabetin sonucunda inanan transferlerinin yaşanması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Din değıştirme olgusu, hiç kuşkusuz dinlerin tarih sahnesine dâhil oldukları ilk andan günümüze kadar, kültürel sürecin her bir uğrağında tecrübe edilmiş ve bir takım sosyal sonuçlar doğurmuştur. Ancak din değıştirmenin sistematik bir süreç olarak disiplinlerin alanına girmesi, kolonyal faaliyetlerin yaygınlaşmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Özellikle 20. Asırda, Hristiyan olan Avrupalıların küresel düzenin geniş bir parçası ve güç sembolü olarak görölmek için yaygınlaştırdıkları batı eğitimi, kolonyal yönetimler, tecimsel ve endüstriyel tarzlar, din değıştirme için oldukça uygun bir iklim yaratmıştır (Hunn, 2010: 147). Bu gelişmeleri takiben, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji alanlarında, din değıştirme süreçlerini farklı perspektiflerden okuyan bir ekol ortaya çıkmıştır. Walter James'ten başlayıp, alanda öncül çalışmalar ortaya koyan Lewis Rambo'ya kadar uzanan süreçte (Yates, 1998: 100-108) olgunun teorik yönden açıklanmasına yönelik çabalar ortaya koyulmuştur. Carlin'e göre (2016: 296), din değıştirme çalışmaları heyecan verici bir alandır. Eski ve yeni bir takım yollar içeren bir ekoldür. Eski yollar – Freud ve James'in - hala meyve veren bir bahçe, yeni yollar ise - disiplinlerarası, küresel ve içeriksel bağlamda- köklü sorulara karşı bir kavrayıştır. Geleneksel ve çağdaş yaklaşımları bünyesinde barındıran bu ekol, mevcut imkanlardan dolayı din değıştirmenin yoğunlaştığı günümüzde giderek yaygınlaşan bir ilgi ve çalışma alanına dönüşmektedir.

Disiplinler arası bir olgu olan din değıştirme, psiko-sosyal açıdan üç farklı yaklaşımla ele alınmaktadır. Olgunun psikolojik yönünü vurgulayan mikro süreç, sosyolojik ve antropolojik yönünü vurgulayan makro süreçten daha fazla ön planda tutulmaktadır. Rambo'ya göre (2012: 880-881) ilk yaklaşım; bireyin içsel faktörleri, bilişsel düzeyleri ve duygusal yapısını klinik düzeyde araştırmaktadır. Bireyin çevresine karşı yabancılaşması ve düşmanlaşan tavırları incelenmektedir. İkinci yaklaşım; davranışçı ve deneyimci bir bakış açısı içermekte ve çevrenin etkisi üzerinde durmaktadır. Üçüncü yaklaşım ise; insani ve kişiler arası psikolojiye dayanmakta ve sürecin sosyal yönü incelenmektedir. Bu yaklaşımda, bireyin sosyal dinamik içerisinde kendini gerçekleştirme ve amaçlarını yerine getirme çabaları üzerinde durulmaktadır.

Din değıştirme olgusu, Batı literatüründe genel olarak '*conversion (dönmek, dönüşmek)*' sözcüğüyle tanımlanmakta ve din değıştirenler hakkında '*convert (dönme,*

dönmüş)’ ifadesi kullanılmaktadır (Rambo,1999; Rubin, 2016; Szpiech, 2016; Gordon-Finlayson ve Daniels, 2008). Ancak din değiştirmeye ilişkin literatür içinde az sayıda da olsa, ‘switch (*değiştirmek*)’ (Loveland, 2003), ‘change (*değişmek*)’ (Petts, 2011) ve *apostate* (*dönek, mürted*) (Mastrocinque, 2012) sözcüklerine de rastlamak mümkündür. İslami Literatürde ise din değiştirme olgusunu tanımlamaya yönelik iki ayrı ifade bulunmaktadır: *İhtida* ve *İrtidat*. Müslüman olan veya sonradan İslam dinini kabul etmiş olan bir kişinin dinden dönüp başka bir dini kabul etmesi ya da hiçbir dine inanmadan red içinde bulunması durumuna ‘irtidat’, kişiye ise ‘mürted’ denilmektedir (Özçelik, 2000: 347-348). ‘İhtida’ ise, bir kişinin inançsız iken ya da başka bir dini inanca bağlıyken, İslam dinini benimsemesi anlamına gelmektedir. İhtida eden kişi ‘mühtedi’ olarak adlandırılmaktadır (Köse, 2000: 554). Dini manada olumsuz bir niteliğe sahip olan irtida ile olumlu bir niteliğe sahip olan ihtida, İslam dininin önemli bir kurum olduğu toplumsal organizasyonlarda oldukça önemsenmektedir. Günümüzde ve tarihte birçok ülkenin irtidayı kanunen yasakladığı ve cezai müeyyidelere bağladığı görülmektedir. Özellikle Osmanlı’da irtidat olaylarının önüne geçmek için, eylemi yasaklayan bir takım hukuk kuralları konulmuştur (Özçelik, 2000: 348). İrtidaya yönelik kanuni tedbirler alınması, ihtidanın kolayca işleyen bir süreç olduğunu göstermemektedir. Çünkü birçok ülkenin aksine Osmanlı’da ihtida olayı yasal bir süreçte yaşanmıştır. Öyle ki, dönemin adalet işlerini yürüten bakanlık bünyesinde yalnızca ihtida olayları ile ilgilenen bir birim kurulmuştur. Bir kişi ihtida etmek istediğinde, şahsi bir dilekçe ile ilgili birime başvurması zorunlu tutulmuştur. Başvuru, oluşturulan meclis heyetinin soruşturma ve takibatından sonra onay alındığı takdirde geçerli sayılmış ve ihtida eden her bir kişinin sicil dosyalarına kayıtlar eklenmiştir (Kızıllan, 2012: 37-38).

Din değiştirme, tıpkı diğer kompleks kavramlar gibi, içeriğindeki çoklu anlamdan ve tecrübe edilme biçimlerinin değişkenlik göstermesinden dolayı, belirgin bir tanıma sığdırılması oldukça zor bir olgudur. Dolayısıyla her tanımlama girişi, aslında konuya ilişkin hermenötik bir perspektif sunmaktadır. Bu noktada, farklı disiplin ve yaklaşımların olguyu nasıl okuduğu üzerine odaklanmak oldukça önemlidir. Din değiştirmeyi olumlu bir süreç olarak yorumlayan ve bir takım psikolojik problemlerin onarılmasından yola çıkan James’e göre (1958:157), din değiştirme, şimdiye dek parçalanmış-bölünmüş bir benliğin sahip olduğu aşağılık duygusu, bilişsel yanlışlık ve

mutluluğun; birlik duygusu, bilişsel doğruluk, üstünlük ve mutluluğa dönüşmesi ve bunun sonucunda benliğin dini gerekçelere sıkı sıkıya sarılmasıdır. Olguya bireysel ve sosyal yönden yaklaşan Rambo'ya göre ise (1993: 5), din değiştirme, bireyin yaşadığı olaylar, ideolojileri, kurumları, beklentileri ve uyumlarının dinamik etkinlik alanında yer alan bir dini değişim sürecidir.

Din değiştirme olgusu Türkçe literatürde de farklı yaklaşımlarla tanımlanmıştır. Olguya bireysellik ve ruhsallık üzerinden yaklaşan Peker din değiştirmeyi (2008: 199), farklı bir din ideali için dini fikir ve bağlılıklardan vazgeçme ve dini inanç ve edimlerle ilgili veçhe değişimini kapsayan ruhsal evrim ve gelişme süreci olarak tanımlamıştır. Olguyu İslam dini özelinde ele alan Hökelekli'ye göre ise (1993: 290), bir başka dinden olan ya da putperest veya dini inançsız bireyin Müslümanlığı seçmesine ve hayatını İslami esaslara göre yönlendirmesine din değiştirme (ihtida) denilmektedir.

Yukarıda yer alan tanımlarda da belirtildiği üzere, din değiştirme eylemi farklı yönlerde gerçekleşmektedir. Din değiştirme, değişimin yönü itibarıyla, belirli bir dini inancın deneyimlenme-hissedilme yoğunluğunda görülen iç değişim, bir dinden başka bir dine geçme, dinsizlik içeren bir anlayıştan dine geçme ve dini inançtan tamamen ayrılma şeklinde gerçekleşmektedir (Altun, 2012: 11-15). Dini değişim süreci belirli inanç ya da inançsızlık formları arasındaki geçişler kadar, din içerisinde bir dönüşüm olarak da tecrübe edilmektedir. Belirli koşullara bağlı olarak inancına yabancılaşan ancak inancıyla olan bağı tamamen kopmayan birey ya da grupların yine belirli koşulların etkisiyle inançlarına olan bağlılıkların artması durumu da din değiştirmenin kapsamı içerisinde yorumlanmaktadır.

Din değiştirme eyleminin yönü üzerine bir başka teorik önermede bulunan Cusack'a göre (1996: 15-20), değişim iki yönlüdür: *Top-Down (Tepeden Aşağı)* ve *Botton-Up (Aşağıdan Yukarı)*. Bir kişi ya da küçük bir grupta yaşanan dinsel değişimin, zamanla dışa doğru genişleyerek kitleleri içine alması durumu Botton-Up olarak adlandırılmaktadır. Bu tarz durumlarda, dinini değiştiren kişi ya da grubun toplum içindeki konumları, yönlendirici vasıfları, güvenilirlik düzeyleri ve yeni dini inançlarını diğerlerine aktarmaya yönelik ikna becerileri etkili olmaktadır. Top-Down modelinde ise, geniş bir kitlede yaşanan dini değişim, kademeli olarak daha küçük grupların ve bireylerin din değiştirmesine neden olmaktadır. Bireysel din değişimlerinden yola çıkan Botton-Up modelinin aksine Top-Down modeli, büyük kitlelerin din değişimlerini

odağa almaktadır. Bu kitlesel değişimler, imparator Constantin'in Roma İmparatorluğunun resmi dinini Hristiyanlık olarak ilan etmesi gibi bir anda ve devlet eliyle yaşanabilirken, bir topluluğun tarihsel süreçteki etkinliklerinin gerekliliklerinden, kültürlerarası etkileşimden ya da bir topluluğun bir diğeri üzerindeki cebri ve baskısından kaynaklanan sebeplerle de gerçekleşebilmektedir. Toplumsal iklime bağlı olmakla birlikte, kitlenin sahip olduğu sosyal etkinin çok daha yüksek olması nedeniyle, bir dini değişim hareketinin Top-Down modeli ile yayılması, Botton-Up modeline göre çok daha kolay görünmektedir. Nitekim Bireysel performanslar, kitleyi etkileyecek düzeye ulaşmadığı takdirde, mikro bağlamdaki dini değişim kitlesel yapı içerisinde çözmekte ve soğurulmaktadır.

Din değiştirme olgusu, nedenleri, sonuçları, etkinliği, ilişkili olduğu koşullar ve bağlı olduğu değişkenler nedeniyle tıpkı dinin kendisi gibi hem bireysel hem de kolektif özellikler sergilemektedir. Çünkü bir tecrübe, paylaşılabılır bir forma sahip olduğu andan itibaren kolektif niteliğe de bürünmektedir. Bu noktaya vurgu yapan Rambo'ya göre (1993:176) din değiştirme, *“Tanrısal ve bireysel etkinliği bütünleştirmektedir. Bireysel ve sosyaldır. Özel ve Kamusaldır. Her ikisi de aktif ve pasiftir”*. Rambo'nun ifade ettiği bu çift tabiat, bir ayırım değil aksine bir bütünlemedir. Olgunun her hangi bir noktasını değil her bir bileşenini kapsamaktadır. Çünkü din değiştirme, sürecin en ufak bir noktasında dahi ne tamamıyla bireysel ne de tamamıyla sosyaldır. Süreç bir bütün olarak, her aşamasında yeteri ölçüde bireysellik ve sosyallığı bağlaşıklık düzeyde içermektedir. Çünkü birey kadar ilişkili olduğu toplumsal birimlerce de tecrübe edilen olgu, teolojik olmanın yanı sıra, olgusal, tarihsel, bilişsel ve kültürel boyutlara sahiptir (Rambo, 2010: 435-437). Bu noktada, din değiştirmeyi yalnızca bireysel dinamikler içerisinde değerlendirmek ve süreci bireysel bağlamda çözümlemek büyük bir yanılsama yaratacaktır. Çünkü, din değiştirme yalnızca tikel anlamda paranormal veya başka bir deneyim ya da eski yaşamın kesin olarak çiğnenmesi değildir. Sosyal pratikler ve ilişkilerin oluşturduğu yeni formların birikmesi yoluyla yeniden kurulan bir pasajdır (Austin-Broos, 2003: 9). Bu pasajın kolektif tabiatı, din değiştirme olgusuna psikolojik olduğu kadar sosyolojik açıdan da yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü, değişim doğası gereği sancılı bir süreçtir. Üstelik sözü edilen değişimin belirgin bir sosyal niteliği varsa ve bu nitelik toplumsal bağışıklık sistemine uygun değilse, sancı çok daha yüksek derecelere ulaşmaktadır. Toplum içinde vuku bulan bir din değiştirme deneyimi

bu yönüyle, sosyolojik bir olgu olarak nadiren yalnızca dini inançlardaki bir dönüşümle sınırlıdır. Genellikle, sosyal ve kültürel değişiklikler ona eşlik etmektedir (Robinson, 2003: 314). Bu değişikliklerin olguyu güçlendirme, süreci devam ettirme ya da sonlandırma gibi bir takım etkileri bulunmaktadır.

Din değiştirme, aniden gerçekleşen ve kendine özgü bağımsız sosyal etkinlikler içeren bir olay değildir. Bir başka ifadeyle, özgün bir tarihselliğe sahip değildir. Nedenlerinden sonuçlarına kadar her anı, içinde hâsıl olduğu toplumsal zaman ve koşullarla alakalı olan ve o toplumun kültürel devimlerine uygun bir gelişim seyri gösteren din değiştirme, birbirini takip eden farklı aşamalardan meydana gelen çok yönlü bir süreçtir. Bu nedenle din değiştirmeyi bütünlük bir süreç olarak değerlendirmek ve sürecin her bir halkasını, bir diğeriyle neden-sonuç ilişkisi kuracak ve devamlılık sağlayacak şekilde tasvir etmek doğru olacaktır. Eklektik bir yaklaşım sonucunda, göz ardı edilen ya da mahiyeti yeterince anlaşılamayan herhangi bir halka, olgunun mantığını kavrama noktasında büyük engeller yaratacaktır. Din değiştirme sürecinin bilişsel düzeydeki işleyişini formüle eden Rambo'ya göre, (1993: 17; 2012: 883-890; Paloutzian, 1996: 226; Halama ve Halamova, 2005: 72-73), din değiştirme, bağlam, kriz, sorgulama, karşılaşma, etkileşim, bağlanma ve sonuç aşamalarından meydana gelmektedir. Ardışık olan bu aşamalar, bir takım karakteristikler sergileyen istisnalar dışında, neredeyse tüm bireylerin din değiştirme süreçlerinde ortak şekilde tecrübe edilmektedir. Ancak her birey için, aşamaları tamamlama zamanı açısından bir farklılaşma yaşanmaktadır. Bazı bireyler aşamaların tamamını hızlıca ya da bir kısmını hızlı, kalan kısmını yavaş şekilde tamamlarken, bazı bireyler her bir aşamayı yavaş yavaş tamamlamaktadır. Bu süreçte her şeyden önce bireyin, bilişsel düzeyinde etkili olan, dinle ilgili kişisel, tarihsel ya da sosyokültürel bir bağlama sahip olması gerekmektedir. Farklı bir dinle, dinsizlikle ya da bireyin inandığı dinle ilgili olabilen bu bağlam, bilişsel yapı dengesini sarsarak ilk anda krize yol açmaktadır. Çünkü bağlamsal içerikte yer alan anlam, bireyin önceden kabul ettiği dini değerlere zıt olmakla birlikte onları yıkıcı bir takım bilişsel faaliyetleri harekete geçirmesi bakımından tehdit unsuruna dönüşmektedir. Krize yol açan şok etkisiyle beraber var olan değerlerin ve sonradan fark edilen yeni içerikteki değerlerin sorgulandığı yeni bir süreç başlamaktadır. Sorgulama sürecinde birey, var olanla yeni içerik arasında karşılaştırmalı bir mantık arayışına yönelmekte ve bu arayışta, inanç sınırlarını aşarak yeni

seçeneklerle tanışıp, din değiştirme fikriyle yüz yüze gelmektedir. Yeni dini inançla (ya da dinsizlikle) ritüel ve ilişki düzeyinde kurulan etkileşim, bir süre sonra bireyin bu içeriklere bilişsel düzeyde aidiyet hissetmeye başlamasına neden olmaktadır. Aidiyet hissi yeterli güce ulaştığında, birey yeni dini cemaatine bağlanmakta ve onun gerçek bir üyesine dönüşerek farklı bir dini kimlik kazanmaktadır.

Din değiştirme sürecine bilişsel perspektiften yaklaşan Rambo'nun yanı sıra, süreci sosyal ilişkilere ağırlık vererek açıklayan ve grup dinamiğini ön plana çıkaran Loflan ve Stark'ın ifadesiyle (akt. Williams ve O'Dwyer, 2016: 4), din değiştirme süreci; gerilim, dini bir problem ve çözüm perspektifinin inşası, dini bir arayışçı olma, dini bir grupta tanışma, diğer din değiştirenlerle bağlantı kurma, mezhepsel aşırılıkları azaltma-çözme ve grubun geri kalanıyla amaçsal etkileşim kurma aşamalarıyla gerçekleşmektedir. Birey ilk aşamada, tıpkı Rambo'nun değindiği gibi kriz odaklı bir gerilim yaşamaktadır. Sonraki aşamada, gerilimi yaratan sorunu tespit etmekte ve mantıklı bir çözüm yolu arayışına yönelmektedir. Bu arayışta, belirlediği probleme en mantıklı ve doğru yanıtları sunabileceğine inandığı dinler hakkında fikir sahibi olmaya çabalamaktadır. Loflan ve Stark'ın üzerinde durduğu grup dinamiği etkisi ise, bu aşamadan sonra işlerlik kazanmaktadır. Dini arayış içinde olan birey, farklı dinden olan gruplarla temasa geçerek bu gruplar içinde sosyalleşmeye başlamaktadır. Sosyalleşme sürecinin ilk halkasında, tıpkı kendisi gibi din değiştiren ya da din değiştirme amacıyla gruba dahil olan kişilerle etkileşim kurmaktadır. Birey bu süreç içinde aynı zamanda, grubun odak noktasında bulunan ve kuşaklardır o dini paylaşan bireylerin mezhepsel aşırılıklarından kaynaklanan problemlerin ve dışlama reflekslerinin giderilmesiyle uğraşmaktadır. Nihayetinde ise, grubun geri kalanıyla amaçsal bir paydaşlık kurarak, bir başka ifadeyle grubun dinini kabul ederek sosyal konumunu tesis etmekte ve grup üyesi sıfatı kazanmaktadır.

Din değiştirmeyi, din içindeki dönüşümü de kapsayacak bir süreç şeklinde değerlendiren Smith ise (2001: 138-140), ilk aşamada; inanç, tövbe, güven ve bağlılık, ikinci aşamada; sezgi, dönme ve dönüşüm aşamalarına odaklanmıştır. Genel olarak, inancına yabancılaşan bir bireyin, tekrardan güçlü bir inana erişmesini tarif eden aşamalar, başka bir dine geçişi de açıklamaktadır. Bu aşamalandırma işlemine göre, birey ilk olarak inançla özdeşleştirebileceği bir içerikle karşı karşıya gelmektedir. Daha sonra mevcut durumundan vazgeçmesini ifade eden tövbe aşamasına geçmektedir.

Tövbeden sonra, inanca karşı bağlılık ve güven duygusu güçlü bir şekilde artmaktadır. Bireyin içsel ve dışsal hayatıyla kurduğu sezgisel ilişki üzerinde etkili olan bu durum, onun eski olandan uzaklaşarak manevi yönünü değiştirmesine, dönmesine neden olmaktadır. Bireyin kazandığı yeni yön, onun bilişsel ve sosyal varlığını kuşatarak, hayatını yönlendiren yeni inançla bağdaşımli bir dönüşüm yaratmaktadır. Sonuç olarak, birey ya kendi dinine sıkı sıkıya bağlanmakta ya da müteferrik bir dini hayatının merkezinde konumlandırmaktadır.

Din değiştirme süreci, bireysel, sosyal ve çevresel koşullar göz önünde bulundurulduğunda, kişiden kişiye ya da toplumdan topluma göre farklı şekillerde tecrübe edilmektedir. Bu bakımdan, dinsel öğelere yüklenen anlamlar ve dinin yaşanma biçimlerinde görülen değişimlere sebep olan faktörleri açıklamaya yönelik çok sayıda teori bulunmaktadır. Bu teorilerin her biri, sürece hâkim olan koşullar ve din değiştirme deneyimini yaşayan birey ya da topluluğun bu koşullarla kurduğu ilişkilere odaklanarak şekillenmektedir. Rambo, din değiştirme sürecine ilişkin eklektik teorileri toparlayarak, en geçerli ve kapsamlı olanlarını şu şekilde ifade etmiştir (1999: 262-268);

- Küreselleşme Teorisi
- Post-kolonyal Teori
- Feminist Teori
- Kültürlerarası Teori
- Dini-Ruhsal Teori
- Entelektüel Teori
- Anlatı Teorisi
- Kimlik Teorisi
- Psikoanalitik Teori
- Arketip Teorisi
- Bağ Teorisi
- Nitelik Teorisi
- Süreç Teorisi
- İslamlaşma Teorisi
- Ritüel Teorisi

Teorilerin genel yapısı hakkında kısa anlatımlarda bulunan Rambo'ya göre (2011: 208-219), *Küreselleşme teorisi*, dinlerin reform pratikleriyle yeni iletişim teknolojilerinin birlikteliğinden doğan dinsel hareketlilikten kaynaklanan din değiştirme deneyimini; *Post-kolonyal teori*, son yüzyılda meydana gelen yeni sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetlerine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Feminist teori*, dinler ve dinlerin uygulama biçimlerindeki cinsiyet eşitsizliği ve egemenlik sorunsalına bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Kültürlerarası teori*, tarihten günümüz küresel dünya formuna kadar uzanan süreçte, toplumların birbirleriyle olan

kültürel mübadelelerine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Dini-Ruhsal Teori*, kişinin iç dünyasındaki dini arayış ve ruhsal gerekçelere bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Entelektüel teori*, bireyin dinler hakkında araştırmalar yapma, okuma ve tetkik etme süreci sonucunda ulaştığı bilgilerden yola çıkarak mikro kozmosu ile makro kozmosu arasında bağıntılar kuran yeni bir din seçme isteğine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Anlatı teorisi*, bireyin farklı dindeki büyük anlatılardan anlamsal bir pay çıkarmasına bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Kimlik teorisi*, kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme gibi sosyal süreçler karşısında örselenen kimliklerin yeniden inşasına bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Ritüel teorisi*, bireyin katıldığı yeni inanç topluluklarının ritüellerini paylaşmasına bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Psikanalist teori*, Freud'dun yapısal benlik kuramından yola çıkarak, dinin (süper ego) güçlü arzuları (id) baskı altına alması ve denetlemesine karşı bireyin tepkisi ya da kurtuluş mücadelesi olarak gelişen din değiştirme deneyimini, *Arketip teorisi*, farklı dinlerde yer alan güçlü sembol veya tecrübelerin birey üzerindeki etkileyciliğine bağlı olarak gelişen din değişimini; *Yükleme teorisi*, bireyin kendisi ve içinde bulunduğu yaşamla ilgili anlam arayışına bir yanıt sunan yeni dinlerin, bireye yeni anlamlar yüklemesine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *Bağlanma teorisi*, aile ilişkilerinde sorun yaşayan ve çarpık bir ebeveynliğe sahip olan bireylerin farklı dinleri bir telafi mekanizmasına dönüştürmesine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini; *İslamlaşma teorisi* ise, İslam dininin bilindiği alanlardaki, ruhsal, siyasal, ekonomik ve kültürel çekiciliğine bağlı olarak gelişen din değiştirme deneyimini açıklayan ilişkili ilkeler sunarken *Süreç teorisi* bütün teorileri kapsayacak şekilde, din değiştirmenin uzun, dinamik ve sinercik bir süreç olduğuna işaret etmektedir.

Rambo'nun oluşturduğu kapsamlı çerçevenin dışında kalan, ancak kuramcılar tarafından tartışılan birkaç önemli teori daha bulunmaktadır. Rambo ile bazı ortak teoriler üzerinde durmakla birlikte, farklı teoriler öne süren Lofland ve Skonovd'a göre din değiştirme olgusunu açıklayan teoriler şunlardır: Mistik Teori, Deneyimsel Teori, Yeniden Uyanış Teorisi ve Cebri Teori (Mehmedoğlu ve Kim, 2001: 176). Mistik Teoride din değiştirme, bireyin farklı inanç formlarındaki mistik anlamları keşfederek bu anlamları hayatına almaya başlaması ile gerçekleşmektedir. Deneyimsel Teori ise, din değiştirmeyi, belirli bir tecrübenin sonucu olarak görmektedir. Teoride, bireyin

farklı bir inanca ait kodları belirli bir periyot içerisinde sürekli tecrübe etmesi, o inanca geçişi kolaylaştırmaktadır. Ruhsal bir bunalım, anlamsızlık ve yalnızlık duygusu içinde bulunan bireyin, belirli bir dini çıkış yolu olarak yakalayıp, ihtiyacını hissettiği anlamları bu din üzerinden sağlaması üzerine yoğunlaşan Yeniden Uyanış Teorisinde, birey yeni dini sayesinde hayata yeniden tutunmaktadır. Cebri Teori ise, dinlerin en çok tartışılan yayılma biçimlerinden biri olan şiddet konusunu odağa almaktadır. Teoriye göre, herhangi bir birey ya da topluluk, başka bir birey ya da topluluğun fiziksel ya da psikolojik baskı ve zorlamasıyla, istemeden de olsa başka bir dine geçmektedir. Bu baskı ve zorlama her zaman doğrudan bir müdahale olarak değil, bazen de dolaylı bir müdahale olarak ortaya çıkmaktadır. Bazı durumlarda toplumlar coğrafi ve sosyal çevrenin değişmesi sonucunda, dinlerini yeni işlem alanlarına uygun şekilde yeniden biçimlendirmekte, eğer dini inanç yeniden biçimlenme yoluyla yeni kültürel alana uyum sağlamıyorsa, yeni bir inanç seçme ya da yaratma zorunluluğu ile yüz yüze gelmektedir.

Yukarıda belirtilen teorilerin yanı sıra din değiştirme olgusuna ilişkin literatürde, Sosyal Etki ve Rasyonel Seçim Teorisine de (Kurçak, 2012: 10-13) rastlamak mümkündür. Sosyal Etki Teorisinde, bireyin içinde bulunduğu topluluğun genel dinamiklerinden etkilenerek din değiştirdiği öne sürülmektedir. Çoğunluğa hakim olan inanç formu, grup içindeki sosyal alan üzerinde hakimiyet kurarak diğerlerinin de inanması noktasında ciddi telkinler yaratmaktadır. Rasyonel Seçim Teorisi ise, din değiştirme olgusunu Entelektüel Teoriye benzer şekilde, bireyin dinler arasında rasyonel bir karşılaştırma yaparak, kendi ihtiyaçları doğrultusunda mantıklı bir seçimde bulunması şeklinde ifade etmektedir.

1.2.1. Din Değiştirmenin Bireysel ve Toplumsal Arka planı

Toplumsallık içerisinde meydana gelen her olay ve olgu gibi, din değiştirmenin de belirli bir arka planı, bir başka ifadeyle nedensel bağlamı bulunmaktadır. Kuşkusuz, din değiştirme sürecini hazırlayan ve birey ya da gurubu bu tarz bir karar almaya sevk eden birbiriyle ilişkili bir takım retrospektif koşullar vardır. Bu koşullar kimi zaman, dinlerin kurumsal yapısının sosyal ilişkiler ağı içerisinde yeterli işlevselliği sergileyememesinin sonucunda doğal olarak belirirken, kimi zaman ise bireyin içinde bulunduğu sosyal bağlamdan bağımsız bir sapma, aşkınlık ya da içe kıvrılma göstermesi ile ortaya çıkmaktadır. Her ne sebeple olursa olsun, din değiştirme fikrinin temelinde,

‘var olana’ yabancılaşma ve cezp edici bir unsur olarak ‘yeninin’ farkına varma hissiyatı yatmaktadır.

Din değıştirme olgusunun arka planında olguyu şekillendiren ve harekete geçiren bazı makro ve mikro itkiler bulunmaktadır. Makro düzeyde değeriendirildiğinde, en önemli itkilerden biri, dinamik toplumsalın kaçınılmaz sonucu olan değışimdir. Değışimin doğası, statik ve dogmatik formlar üreten dini sistemleri her zaman tehdit etmektedir. Çünkü, mevcut koşulların, taşıdığı anlama zıt bir şekilde değışim göstermeye başlaması, dinlerin değışimden kaynaklanan anlamsal boşluğu doldurma konusunda yetersiz kalmasına neden olabilmektedir. Bu duruma atıfta bulunan Rambo’nun ifadesine göre (1982: 146), genellikle bireysel, grupsal ve toplumsal bir edim olan din değıştirme, yaşanan ve yaşanması kaçınılmaz olan sosyal değışimler karşısında bireyin veya toplumun sahip olduğu yeni ihtiyaçların ya da ihtiyaçların yenileşmesinin bir sonucudur. Bu ifade, değışimin yalnızca bireysellik ve toplumsallığın ifade biçimini değil, kurulma biçimlerini kontrol eden ihtiyaçları da yeniden biçimlendirdiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, toplumsallığın doğal seyrinden kaynaklanan ihtiyaçlar ya da kendi ürettiği ihtiyaçlardan beslenen bir meşruluğa sahip olan dinler, ihtiyaçların değışmesi ile birlikte fonksiyonel konumunu yitirmektedir. Böyle bir durumda, yeni ihtiyaçlara yanıt sunabilen dinler, başka bir nedene gerek duyulmaksızın birey ya da toplumun gündemine oturmaktadır. Değışime direnç gösterebilmenin ön koşulu, yeni ihtiyaçları dini bağlamda tanımlamak, onları reddetmek ya da dini, yeni ihtiyaçlara uygun bir şekilde reforme etmektir. Aksi takdirde, dinsel etkinlik alanının daralmasına bağlı olarak sapmaların, yani din değıştirme edimlerinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Öyle ki, bu sapmaların yarattığı kopuş dalgalarının etkisi, dinin mevcut varlığının rezerv duruma geçmesi ya da ortadan kalkması gibi makro bir olayı tetikleyebilmektedir.

Tarihsel süreçte yaşanan büyük çaplı değışimler, yukarıda ifade edildiği üzere, dinlerin geneli için bir tehdit niteliği taşımamaktadır. Çünkü değışimin herhangi bir din için yarattığı dezavantaj, başka bir din ya da dinsizlik içeren bir form için avantaja dönüşebilmektedir. Toplumsal değışim aynı zamanda, dinlerin farklı yollardan ifade edilmesinin önünü açan bir takım organik reflekslerin ortaya çıkması ve yükselmesine de ön ayak olmaktadır. Dinin de küreselleşen bir olgu olduğu fikrinden hareket eden kuramcıların ifade ettiği küresel nitelikli ‘yeni dini hareketler’ (Kirman, 1999: 223;

2000: 318), bazı inanç formlarının değişimi bir avantaja dönüştürdüğüne işaret etmektedir. Kirman'a göre (2003: 269), yeni bir din ya da bir dinin farklı bir yorumu olarak ortaya çıkan yeni dini hareketler, din değiştirme üzerinde oldukça etkilidir. Çünkü bu hareketler, kişilere hayatın anlamı ve eşyanın tabiatı gibi felsefi yanıtların yanı sıra, aşkın bilgi, ruhi dinginlik, iç huzura erme ve manevi yönden güçlenme fırsatı sunmaktadır.

Din değiştirme olgusunun makro etkileri bağlamında tartışılan hususlardan bir diğeri ise küresel çapta gerçekleşen misyonerlik faaliyetleridir. Özellikle Hristiyanlık açısından yaygın olan bu yöntem (Kaymakcan, 2005: 26), kitlesel din değiştirme hareketlerinin gerçekleşmesine neden olmaktadır. Kirman (2004a: 109-111), misyonerlik faaliyetlerinde yoğun bir biçimde kullanılan makro yöntemler arasında, düşünce devrimi ve zihin denetimi olarak adlandırılan 'beyin yıkama teorilerinin' önemine dikkat çekmektedir. Bu teorilerin amacı, bireyin fizyolojik ve psikososyal ihtiyaçlarını istismar ederek, onun bilişsel perspektifini yönlendirmektir. Böylece, bireydeki anlam ve aidiyet duygusu bilinçli olarak belli bir inanca sevk edilmektedir. Beyin yıkama işlemleri her ne kadar bireysel bir süreç olarak gözükse de aslında bir grup dinamiği içerisinde ve kitlesel provalar kullanılarak gerçekleşmektedir.

Din değiştirme olgusunun arka planında bulunan diğer makro etkileri; çoğulculuk, modernleşme, küreselleşme ve sekülerleşme (Kurçak, 2012: 14-23) olarak ifade etmek mümkündür. Dini çoğulculuk yaklaşımı, son yüzyıllarda dışlayıcı ve kapsayıcı paradigmaya (Aşlamacı, 2008: 34-44; Kar, 2007: 16-32) karşı bir tez olarak ortaya çıkmıştır. Dışlayıcı paradigmada sadece belirli bir dine mensup olanların kurtuluşa ereceği ve başkalarının bu dine inanmadıkça kurtuluşu yaşayamayacağı argümanı savunulmaktadır (Aslan, 1998: 146). Kapsayıcı paradigma ise, hakikatleri içeren üstün bir din ile birlikte, bu dinin içeriği ile uyumlu ve bağlantılı dinlerin de inananlara kurtuluş sağlayacağı kavrayışı üzerine tesis edilmektedir (Kar, 2014: 421). Kurçak'a göre (2012: 16-18), bu paradigmaları aşan çoğulculuk yaklaşımı, kurtuluşu tek dine özgü bir kavram olarak değerlendirmemektedir. Dini çoğulculuk, bütün dinlerin, bilhassa yaşayan büyük dinlerin Tanrıya ulaştırmada eşit birer aracı olduklarını ve hakikat açısından herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığını savunmaktadır (Arıcan, 2011: 91; Gürer, 2013: 194). Dinlerin genel felsefi yapılarındaki iyilik, doğruluk, dürüstlük gibi kavramlara sahip bir yaşam süren ve Tanrı kavramına sıkı

sıkıya bağılı kişilerin, belirli bir dinin tekelinde olmaksızın kurtuluşa erişeceği fikri, tüm dinlerin eşit olduğunu savunan çoğulculuk yaklaşımının merkezinde konumlandırılmaktadır. Bu tarz bir kavrayışın yaygınlaşması ve geniş kitleler nezdinde karşılık bulması, diğer dinlere geçme fikrinin önündeki engelleri yıkmakta ve bireylerin değişim kararındaki çelişki ve içsel çatışma unsurlarından birini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü dinlerin nisbileşmesi ile birlikte, inancı çevreleyen bireysel ve toplumsal katı sınırlar ve bu sınırlara ilişkin müeyyideler daha esnek hale gelmektedir.

Literatürde tartışıldığı üzere din değiştirme olgusunun fitilini ateşleyen makro mekanizmalardan biri küreselleşmedir. Küreselleşme Giddens tarafından (2012: 62), yerel düzeyde gerçekleşenlerin kilometrelerce uzaklıkta meydana gelen olaylarca biçimlendirilmesinde görüldüğü gibi, uzak yerleri birbirine bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanmıştır. Mekansal ve zamansal birliğin sağlandığı küresel dünyada bilgisayar, elektronik iletişim olanakları ve hızlı ulaşım araçları, aynı anda hem orada hem burada olabilmeyi, dolayısıyla yakın ve uzak ayrımlarının ortadan kalkmasını sağlamıştır (Kula, 2005: 8). Toplumsal süreçlerin iç içe geçtiği ve karşı konulamaz bir biraradalığın yaşandığı küresel dünyada, birbiriyle örüntülenen birey ve toplumların ‘farklı’ olanla kurdukları münasebet tercih olmaktan çıkıp, bir zorunluluğa dönüşmüştür. Küresel yaşamda, farklı dinlerin gündelik görünümelerini tecrübe eden birey veya toplulukların, onlara karşı duyarsız kalmaları neredeyse imkânsız bir hal almıştır. Nitekim, Kılavuz’a göre (2004: 204), küresel kodlarla biçimlenen kültürel durumun en belirgin özelliği, kültürel biçimlerin, dini inançların, gündelik yaşam performanslarının, en yüksek düzeyde çoğulcu bir toplumsal pota içerisinde hemen hemen eşitlenmiş olması, aralarında birinin diğeri üzerindeki üstünlüğü konusunda hüküm verecek bir üst ilkenin varlığıyla alakalı olanakları tüketmiş olmasıdır. Sözü edilen ‘eşitleşen’ ya da ‘silikleşen’ yaşam formasyonu içinde kurulan koşulsuz birliktelik, ‘yasak elma’yı belki de hiç olmadığı kadar çekici kılmakta ve çok sayıda birey, semavi dinler tarafından ataları olarak tanımlanan Âdem ile benzer kararlar vermektedir.

Din değiştirme olgusunun yakından ilişkili olduğu modernleşme ve sekülerleşme kavramları, birbiriyle bağdaş ve birbirini besleyen süreçler olarak değerlendirilmektedir. Modernlik ve sekülerlik ile karakterize edilen toplumsal yapılarda, din değiştirmenin, bir dinden başka bir dine geçiş yönünden ziyade, bir dinden dini inançsızlığa geçiş yönü

daha ağır basmaktadır. Bu durumun en büyük nedenlerinden biri dinin, modern toplum içerisindeki seküler form tarafından sivilleştirilmesi (Turner, 2014: 239), bir bakıma soğurulması ve modern formasyonun bir parçası haline getirilmesidir. Çünkü, toplumsal düzeydeki sekülerleşme, yüksek ölçüde dinin diğerleri arasında etkili bir kurum olduğu sosyal yapılarıdaki farklılaşma sürecini tarif etmektedir. Böylece din anlam ve meşruiyet kaynağı olduğu iddiasını kaybetmeye başlamaktadır. Önceden din aracılığıyla gerçekleştirilen fonksiyonlar, seküler kurumlarca devralınmaktadır. Bu nedenle, desakralizasyon, farklılaşma ve pozisyon değiştirme olarak adlandırılan işlemler ‘laikleşme’ adı altında bir araya getirilmektedir (Iris, 2005: 308-309). Toplumsallığın topyekün olarak seküler bir forma bürünmesi, bireylerin dini inançlarını gündelik yaşam bağlamında dayanaksız bırakmaktadır. Çünkü bir dinin seküler form içerisindeki tezahürleri oldukça yalın, sivil ve çarpık durmaktadır. Bu durum sekülerleşme kuramlarında telaffuz edilen ‘inanç kaybı’ argümanının (Küçükcan, 2005: 110) işlerlik kazanmasına ve inançlardan kopuşların yaşanmasına neden olmaktadır.

Din değiştirme konusunda üzerinde önemle durulması gereken makro itkilerden biri kitle iletişim araçları, bir diğer ifadeyle konvansiyonel ve sosyal medyadır. Çünkü medyanın din üzerindeki tahrip edici etkisi (Stout ve Buddenbahum, 2000: 117), dini inançsızlık formlarına geçişlere aracılık ederken, dini pekiştirici ve benimsetici etkisi ise (Arslan, 2016: 10) dinin kendi içinde ya da başka bir dine yönelik dönüşler sağlamaktadır. Konvansiyonel medya araçlarında üretilen kurgusal dini içerikler, dinlerin ifade pratiklerinden biri olarak yorumlanabilir. Dini programlar, gösteriler, diziler, sinema filmleri ve haberlerdeki kurgusal motifler ve bu motiflerin faileri olarak ön plana çıkarılan dini rol modeller aracılığıyla, bir dinin kendi hedef kitlesi ile birlikte diğer dinlerin nüfuz alanındaki hedef kitlelere de ulaşması ve onlar üzerinde çekicilik yaratacak bir söylem ya da ifade tarzıyla belirli bir algıyı ya da bir tutumu yönlendirmesi mümkün hale gelmektedir. Özellikle, kitle iletişim araçlarının gerçeğe ilişkin enformasyonu elde etme noktasında hayati bir önem taşımaya başladığı günümüz ağ toplumlarında, medyatik temsiller ve anlatılar, bir dinin kitlesel bağlamdaki yükselişine aracılık etmektedir. Bunun yanı sıra, kullanım çeşitliliği ve ulaştığı kullanıcı sayısı her geçen gün artan sosyal medyanın sunduğu farklı sosyal ilişkisellik ağı ile bireylerin gerçek toplumsal bağlama paralel ya da alternatif ilişkiler kurarak sosyal medyayı mevcut toplumsal sorunları işlevsiz kılan bir telafi mekanizmasına

dönüştürdüğü görülmektedir. Bu açıdan sosyal medya üzerinde bir araya gelen kişilerin kurduğu dini topluluklar, farklı inanç düzeylerindeki birçok kullanıcının sosyalleşmesine olanak tanımaktadır (Ayaz, 2015: 43-44). Nitekim Göker ve Keskin tarafından yapılan araştırmada (2016), ateistler tarafından yönetilen ve ateizm odaklı bir toplumsallık güzergâhı belirleyen örnek bir sanal toplulukta, farklı dinlerden kullanıcıların eş zamanlı olarak sosyalleştiği ve topluluktaki sosyal etki itibarıyla kimi zaman dinden dönüşlerin yaşandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Din değiştirme olgusunun arka planında yer alan mikro itkilere bakıldığında ise, genel olarak bireyin ilişkili olduğu sosyal ortamdaki grup dinamikleri ile bilişsel ve duygusal faktörler göze çarpmaktadır. Gerek Türkçe gerekse yabancı literatürde konuya ilişkin çalışmalarda, din değiştirme tecrübelerinin birbirlerine benzerlikler gösterdiği ve din değiştiren bireylerce ortak olarak paylaşılan bir nedensel bağlam bulunduğu ortaya koyulmaktadır.

Küresel çapta yaşanan din değiştirme hareketlerinin (Hristiyanlığa geçiş özelinde) bireysel/grupsal nitelikleri üzerine bir özetleme yapan Nahya'ya göre (2009: 234), temelde dört özellik ön plana çıkmaktadır: (1) Din değiştirenlerin birçoğu gençtir ve özellikle 20'li yaşlardadır. Çoğu bekar, öğrencidir ve asi görünümlü bireylerdir. (2) Geleneksel Hristiyan akımlarına çoğunlukla fakirler, etnik azınlık mensupları, işsizler ya da toplumca 'marjinal' olarak kabul edilenler katılmaktadır. (3) Bunların yanı sıra, uyuşturucu bağımlıları, yüksek öğrenimini yarıda bırakanlar, radikal siyasi görüşlerden olanlar, aileleri ile problem yaşayanlar yani bir anlamda toplumdan dışlananlar din değiştirmektedir. (4) Bireyler hayatlarını düzene sokmak ve aidiyet sorunsalına çözüm üretmek için kendilerine yeni/ideal cemaat bulmak üzere din değiştirmektedir. Nahya'nın sunduğu profil, din değiştirenlerin genel görünümünü yansıtsa da müstesna durumlar ve spesifik tecrübelerden kaynaklı görünümünden kaynaklanan iteneklere de rastlamak mümkündür.

Sosyal ilişkilerin din değiştirme üzerindeki etkileri, genel olarak bir grup dinamiği ve tebliğ çalışmalarından ibarettir. Sözü edilen grup dinamiği, bireyin belirli bir sosyal grubun üyesi iken aynı zamanda yeni sosyal gruplara spontane veya nitelikli bir tercihe bağlı olarak katılması ya da uzun zamandır aidiyet hissettiği bir gruptan koparak yeni bir gruba ait olma ihtiyacı hissetmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Grup dinamiğinin süreç içindeki konumuna vurgu yapan Halama ve Halamova'ya göre

(2005: 70), bireyin içinde bulunduğu dini hareketlilik ister kısa süreli-bağımsız, isterse gelenek dışı olsun, din değiştirme bireyin gruplara katılım sağlamasının tek yolu olarak görülmektedir. Bu noktada din değiştirmeyi, dahil olunmuş bir grup dinamiğinin koşulu olarak değil, henüz dahil olunmamış bir grup içerisinde var olmanın ön koşulu olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim grup dinamiğine bağlı olarak gelişen sosyal etki mekanizması, birey henüz gruba dahil olmadan önce harekete geçmekte ve grubun yapısına uygun aleni bir dini dönüşüm şartı koşulmaktadır. Bireyin bu süreçte alacağı din değiştirme kararı, aslında grubun dışında mı, yoksa içinde mi olacağına ilişkin bir karar olacaktır. Öncelikle izlenimsel ve davranışsal bir grup performansı şeklinde gerçekleşen din değiştirme, daha sonraki süreçte grup dinamiği çerçevesinde bilişsel bir performansa dönüşmekte ve bireyin dini değişimi bütünüyle tamamlanmış olmaktadır. Özellikle sosyal yoksunluk yaşayan bireylerin, belirli bir aidiyet elzemi bağlamında din değiştirme kararı alması, din değiştirme olgusunun bilişsel olduğu kadar sosyal bir zorunluluk içerdiğini de göstermektedir.

Din değiştirmenin gerçekleşmesine ön ayak olan sosyal ilişkiler boyutundaki önemli mikro itkilerden bir diğeri ise dinsel tebliğ ve davetlerdir. Nitekim din değiştirmeye vardırان faaliyet ve fonksiyonlar büyük çapta tebliğ ve davetten ibarettir (Erarslan, 2004: 703). Tebliğ ve davetler kimi zaman dolaylı yoldan yapılırken, kimi zaman dolaysız ve aleni bir şekilde yapılmaktadır. Dolaylı davetler, gerek kitle iletişim araçlarındaki dini içerikler, gerekse bireyin tecrübe ettiği gündelik hayatta dolaşıma sokulan sembolik tasvir ve ritüeller aracılığıyla açık ya da örtük biçimde sürekli tekrarlanmaktadır. Dolaysız tebliğ ve davetler ise, bir dinin inananları tarafından bireysellik ya da grup dinamiği bağlamında açık bir çağrı vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Tebliğin retorik ve semantik boyutuyla birlikte içinde geliştiği sosyal ortam ve koşulların etkinliği, din değiştirme kararının alınmasında ya da en azından bireyde bu fikrin oluşmasında etkili olmaktadır. Genellikle dini propaganda ve misyonerlik faaliyetleri kapsamında (Rahimi, 2013: 83-90) değerlendirilen tebliğ ve davetler, din değiştirme olaylarının büyük bir çoğunluğunun alt yapısını oluşturmaktadır. Özellikle farklı inanca sahip bir grup içinde sosyalleşmek zorunda kalan bireyler, tebliğ ve davetlere sosyal işlemlerinin neredeyse tamamında maruz kalmaktadır.

Din değiştirme olgusunun sosyal yönünü araştıran çok sayıda çalışmada, bir çok spesifik sosyal etkene rastlanılmıştır. Bu etkenler genel itibarıyla, duygusal ve fiziksel

dışlanma, mutsuz evlilikler, çarpık aile yaşamı, ebeveynlik problemleri, çocukluktan kalan çatışkılar, ekonomik yoksunluk, alkol-sigara-seks bağımlılığı ve sosyal tatminsizlik olarak ifade edilmektedir (Rahimi, 2013; Çayır, 2008; Halama ve Halamova, 2005). Bu olumsuz sosyal etkilerin yanı sıra, yeni inançtan birileriyle tanışma, arkadaş olma, vakit geçirme, duygusal yakınlık kurma ve evlenme (Hökelekli ve Çayır, 2006: 38-41; Demir, 2013: 167-170) gibi sebepler de bulunmaktadır. Belirtilen sebeplerden hareketle, din değiştiren bireylerin genel olarak olumsuz bir sosyal konsepte sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle, din değiştirme çoğu birey için var olan olumsuz sosyal niteliğin telafi edilmesi gibi bir anlamsal karşılık bulmaktadır. Birey din değiştirmeyi telafi mekanizması olarak kullanmak suretiyle sosyal restorasyonunu gerçekleştirmekte ve kendince tedavi edilmiş ve sağlık kazanmış bir sosyal dinamik kazanmaktadır.

Din değiştirmenin arkaplanını araştıran Canpolat (2004b: 89-103), entelektüel, duygusal, eğitimsel ve sosyal sebeplerden oluşan denencelerini sınama yoluyla, duygusal gerekçelerin/problemlerin bireyi din değiştirmeye yönelten en etkili itenek olduğu sonucuna varmıştır. Din değiştirmenin aynı zamanda mental problemler ve inanca karşı gelişen olumsuz tutumlar neticesinde gerçekleşebildiğini ifade eden Halama ve Halamova'ya göre (2005: 79-80), birey din değiştirme öncesinde depresyon, yalnızlık, anlamsızlık duygusu, korku, rahatsızlık, mutsuzluk, suçluluk ve pişmanlık gibi mental problemlerin yanı sıra, Tanrı mantığını kavrayamama, inanca ihtiyaç hissetmeme, Tanrı fikrine uzak olma, inançlara karşı negatif bakış açısı geliştirme, dini olayları garipseme, emir ve yasakları reddetme, şüpheci deneyimlere sahip olma ve inanca karşı kırılgan yaklaşma gibi inanç odaklı problemlere sahip olmaktadır. Bu problemler, bireyin öz ve sosyal varlığını kuşatarak, din değiştirme konusunda ciddi baskılar yaratmaktadır. Çünkü din değiştiren bireyler dini ya gerçek anlamın önündeki en büyük engel ya da gerçek anlamın en temel kaynağı olarak görme eğilimi içerisindedir. Bu sebepten ötürü, dinsel değişme bireyin hayatında yaşadığı en önemli devimsel kırılmalardan biridir.

Yukarıda belirtilen nedenler dışında Türkiye'de din değiştirme konusunda medyada ve popüler basında şu tarz etkenler öne sürülmektedir (Nahya, 2009: 235): Batı hayranlığı, din eğitiminin yeteri kadar verilememesi, ailenin geleneksel değerlerden uzaklaşması, maddi yoksunluk, macera arayışı, dinin belli alanlardan

dışlanması/sekülerleşme, İslami terör gibi yaftalamalarla dinden soğuma, aşırı din baskısından bunalma, dış mihrakların oyunu ve ataların dinine dönüş isteği. Görüldüğü üzere Türkiye’de din değiştirme hususunda oluşan hakim yargı, bireyin dini yetkinlik boyutuyla ilintilidir. Bu durum aslında din değiştirmeye karşı olumsuz bir tutum geliştirildiği ve sürecin temelinde ‘yetersizlik’ vasfının bulunduğu dair bir algı kurulduğunu göstermektedir.

1.2.2. Din Değiştirmede Sonuçlar: Kayıp mı, Kazanım mı?

Din değiştirme sürecine ilişkin bilimsel okumanın temel çıkarımı, olgunun bireyi ve toplumu yakından ilgilendiren çok boyutlu sonuçları beraberinde getirdiğidir. Ancak bu sonuçların, din değiştiren bireye kazandırdıkları kadar kaybettirdikleri üzerinde de durulmalıdır. Çünkü din değiştirmenin, birey ya da grup için ruhani ve toplumsal bazı getirileri olduğu gibi, toplumsal içerim ve mensubiyet açısından bir takım götürüleri olacaktır. Neticesinde, din değiştirme yalnızca inanç düzeyinde yaşanan hoş görülecek bir değişim değil, aynı zamanda bütünleyici mantıkla modellenen toplumun genel yapısına karşı bir direniş, başkaldırı ve sapma davranışıdır. Bu nedenle, toplumsal yapının dizaynında dinin nasıl bir fonksiyona sahip olduğu oldukça önemlidir. Nitekim, bir din toplumun temel işleyişinde meydana gelen ortak tınların toplamına eşit hale gelmeye başladığı andan itibaren, din değiştirmeye ilişkin tahammül düzeyi, kavramın çağrışımına bile set vurmaktadır. Ancak, çoğulcu kavrayışı barındıran ve seküler bir iskelete sahip olan sosyal dinamiklerde, tahammül sınırlarının ileri boyutlarda esnetildiği gibi bir yanılsama ortaya çıksa da, bu tarz toplumlarda bile sakıncalı olarak tanımlanan inançlara yönelme teşebbüsü, arzu edilmeyecek bir teşebbüs olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca bu tarzı benimseyen toplumlarda, bir sekülerin dindarlaşması pek de istenmeyecek bir durumdur. Din değiştirme davranışının her ne şekilde olsun toplumsal kabuller dâhilinde gerçekleşen bir süreç özelliği taşıması için, toplumsal anatominin organik kodlarıyla örüntülenen bağışıklık sistemiyle uyumlu olması ve organizmayı tehdit etmemesi gerekmektedir. Cusack’a göre (1996: 15-20), ancak grup düzeyinde bir dönüşüm, toplumsal ve geleneksel normlara/doğrulara aykırı olmamak kaydıyla, hoş karşılanabilmekte ve ayıplanma minimal düzeylere inmektedir. Ancak şu gerçeklik unutulmamalıdır ki, çok az toplum içeriğindeki normlara uyumlu birden fazla dini anlayışı barındırmaktadır. Toplamların çoğu, tek bir dini endeksi odak almakta ve genellikle toplumsal normlar bu endekslere uyarlanmaktadır.

Çok boyutlu bir kavramsal spektrum içeren din değiştirmenin temel sonucu inanç düzeyinde yaşanan dönüşüm iken, bunun yanı sıra bazı bireysel ve toplumsal dönüşümleri kapsayan sonuçları da bulunmaktadır. Bu görüşü destekleyen Jeffrey'e göre (1997: 669), din değiştirme yalnızca inançtaki bir değişimle sınırlı değildir. Bu süreçte bireyin kimliği, sosyal ilişkileri ve tutumları da değişmektedir. Sözü edilen değişiklikler oldukça nötr bir ifade biçimi gibi görünse de, değişen kimlik yapısını iki taraflı ele almak gerekmektedir. Çünkü kimliğin birey tarafından anlamlandırılan yönünde bir iyileşme ve olumlaşma hissedilse de toplumsal 'biz'in bir parçası olma konumunun yitirilmesi, bu kimliğin sosyal bağlamda 'ötekilik' izdüşümleriyle tanınmasına neden olmaktadır. Sahip olunan kimlik en iyi ihtimalle gizlenmektedir. Ayrıca sosyal ilişkilerin değişimi, olağan bir tercih değil, zorunluluktur. Bu süreçte birey, önceki sosyal çevresinin büyük bölümüyle kurduğu bağları yitirmekte ve mensubu olduğu yeni grupta bağlarını yeniden tesis etmektedir. Ancak bireyin bu bağları yeniden kuramama ihtimali, aslında sosyal ilişkilerdeki değişimin oldukça kaygan bir taban yarattığı fikrini geçerli kılmaktadır.

Din değiştirme süreci bireysel anlamda yalnızca kimlik, tutum ve ilişkiler düzeyinde değil, davranış düzeyinde de bir dönüşümü yaratmaktadır. Palouitzan ve arkadaşlarının ifadesine göre (1999: 1061), davranış değişimi yeni bireysel ahlak ve gelişim sürecini ifade eden ve meşrulaştıran yeni insan sistemiyle ilişkilidir. Ancak herhangi bir yeni inanca geçişi gösteren çok sayıda örnekte, öncelikle davranışlar değişir, inanç değil. Bu durumda yeni dini grup, davranış değişimi için bir araç olarak kullanılır. Bu ifade, din değiştirme ile davranış arasındaki karşılıklı etkiyi vurgulamaktadır. Çünkü davranış değişikliği, din değiştirme açısından bir sebep iken, din değiştirme de yeni davranışların ortaya çıkması için bir sebeptir. Bu nedenle, din değiştiren bireyde, yeni ibadet şekilleri, yeni sosyal organizasyonlara katılım, yeni yeme içme alışkanlıkları, yeni giyim tarzları v.b. gibi birçok yeni davranışsal gösterge belirgin olmaktadır (Ullman, 1989: 4).

Din değiştirmenin bireyin ruhsal yönlerinde olumlu bir ivmeye neden olduğu görüşü, birçok çalışma ile bulgulanmış bir gerçekliktir. Çünkü bireyler din değiştirmeyi çoğunlukla içinde bulundukları açmazlardan kurtulmak için bir onarım ve kurtuluş yolu olarak görmektedir ve neticesinde bu açmazlardan gerçek anlamda kurtulmasa bile, psikolojik olarak bir şeylerin yolunda gitmeye başladığı konusunda kendini telkin

etmektedir. Zavalı'ya göre (2012: 196-197), din değiştiren bireyler, geçmiş yaşantılarında onlarda bir kriz, eksiklik ve bunalım yaratan şeylerden vazgeçtiklerini ve oldukça düzenli bir yaşam biçimine sahip olduklarını ifade etmektedir. Öyle ki birçoğu, din değiştirme sayesinde alkol, uyuşturucu gibi alışkanlıklardan kurtulduklarını, bazıları ise kötü giden evliliklerini kurtardıklarını dile getirmektedir. Nitekim Halama ve Lacna da benzer şekilde (2011: 761), din değiştirmenin bireylerin nevrotik sorunlarının azalmasına, açıklık, bilinçlilik, özsaygı, anlamsal yoğunluk, dışa dönüklük ve anlaşmacı ruh gibi arzu edilen niteliklerin kazanılmasına yardımcı olduğunu belirtmektedir.

Din değiştiren birey ya da grupta görülen somut değişikliklerden biri, yeni dini bilince içkin kültürel kodları içeren dilsel pratiklerdir. Din değiştirme deneyimi, dilsel sembollerin özgün bir kültürel bağlamda yeniden kodlamasına neden olmaktadır. Din değiştiren birey ya da grupta açıkça görülebilen bir farklılaşma yaşanmaktadır. Bu durum, din değiştirenlerin ruhsal ve kültürel tanıklıkları ile yakından ilgilidir. Çünkü süreç içerisindeki her tanıklık, kendine has bir temayülün oluşmasına katkı sunmaktadır. Tanıklık ve dilsel pratikler arasında benzer bir bağlantı kuran Sremac'ın dşnesiyle (2016: 4), din değiştirme öyküleri, dönüşümü anlatan bir tanıklık içerir ve birey, süreci bu tanıklık tecrübesi üzerinden sembolik bir dilsel pratikle yorumlar. Sembolik yorumlamalar, öznelliğin dışına tařtıķ, yani kolektif bir nitelik kazandıķ, bir grubun kültürel varlığının organik parçası olarak ortakça paylaşılan semboller şeklinde modellenmekte ve anlamsal aktarım nesnesine dönüşmektedir.

Din değiştirmenin toplumsal karşılığı ise sosyal bir 'dışlanma' ile eş anlamlıdır. Genel itibariyle tekелci kavrayışla karakterize edilen toplumlarda, dinden ayrılma girişimi, dışlama düzeneklerinin resen aktif hale gelmesine neden olmaktadır. Bu dışlama, kolektif yapılar tarafından kurumsal bir nitelikle ifa edilmekle birlikte, mikro düzeydeki sosyal ilişkiler içerisinde de bir otokontrol formu olarak potansiyel durumda sürekli hazırda beklemektedir. İstisnai durumlar ancak, mikro bağlamın sosyo-kültürel dinamiği ve toplumsal iskeletin kurulma biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yine de özellikle belirtmek gerekir ki, din değiştirme davranışının hoş ya da nötr karşılandığı toplumsal yapılar, mevcut dünya panoraması baz alındığında oldukça azınlıktadır.

Toplumsal yapılar genel hatlarıyla 'tekel'in sınırları içinde tanımlanan 'biz' ve bu sınırlar dışında kalan 'ötekiler'den hasıl olmaktadır. Ötekilerin toplum içindeki

gerilimli konumu, onların dezavantajlı kategoriler olarak üretimden kaynaklanan değerlerin paylaşımından dışlanmasına neden olmaktadır. Sosyal dışlama adı altında teorik bir zemine oturtulan bu kolektif tutuma göre, zihinsel ve fiziksel engelliler, suçlular, hastalar, istismar edilen çocuklar, bakıma muhtaç yaşlılar, uyuşturucu madde bağımlıları, intihara eğilimli insanlar, problemlili aileler, marjinaller ve asosyaller ve diğer ‘sosyal uyumsuzluk’ içeren insanlar toplumdan dışlanan grupları oluşturmaktadır (Silver’den akt. Çakır, 2002: 84). Sayılan kategoriler içerisinde din değıştirenleri, marjinaller ya da diğer sosyal uyumsuzluk içeren gruplar dâhilinde değerdendirmek mümkündür. Çünkü din değıştirme, genel toplumsal normallere karşı ‘sıra dışı’ bir tavır ve bütünsel yapıyla ‘uyumsuzluk’tan ibaret olan bir temayüldür. Nitekim Kirman’a göre (2003: 272-278), din değıştiren kişiler aileleri ve sosyal çevreleriyle büyük problemler yaşamakta ve çoğu zaman dışlanmaktadır. Bu duruma vurgu yapan Weber de benzer şekilde (1986’dan akt. Kirman, 2004b: 82), ahlaki nedenlerden dolayı mezhebinden çıkan kişinin toplumsal konumu ve ekonomik kredisini kaybettiğini ifade etmektedir. Kendi hayatını ilgilendiren bir tercih sonucu, ait olduğu toplumdan aforoz edilen ve varlığı heterotopik bir hal alan din değıştirenler, mevcut konumlarından vazgeçerek kendilerine ötekilik tanımlarının ötesinde yeni bir kimlik ve toplumsal konum elde etme mücadelesine girmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIĞA DAİR OKUNAKLI BİR GÖSTERGE OLARAK KİMLİK: YAKLAŞIMLAR VE TÜRLER

Toplumsal bireyin ‘kim’ olduğu aslında tam anlamıyla kim ‘olmadığının’ bir tasavvuru ya da sosyal bir tezahürüdür. Onun ‘ne’ yaptığı ya da ‘nasıl’ görüldüğü ile ilgili bir yapılanma içeren kimlikler esas itibarıyla sosyal bir kurmacadan ibarettir. Çünkü yapılanlar çoğu zaman özünde yapılması telkin edilenlerdir, sosyal görünüm ise bir tercihten öte salt bir zorunluluktur. Kısacası, kimlik denilen mefhum, genel hatlarıyla kişinin gerçekte kim olduğunu hiçe sayan sosyal bir tanımlama teşebbüsü ve dolaysal bir kurgudur.

Kimliğe ilişkin kavramsal şablonlar içeren bir okuma ihtiva eden bu bölümde, kimlik mefhumunun temelde hangi fragmanların terkiinden teşekkül ettiği ve oylumunda toplumsal bireye istinaden hangi nitelikleri barındırdığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda kimliğin teorigi, oluşumu, sosyal bir tanınma olarak difüzyonu ve kolektif form teşkil eden türleri irdelenerek, onun varlıkla ilişkilendirilen ana hatları serimlenecektir. Kimliğe ilişkin okuma, onun tamamlayıcı unsuru, bir bakıma diyalektik eşdeğeri olan ‘öteki’ tahayyülü ile ilişkilendirilerek, çalışmanın paradigmatik çerçevesi bütünlenecektir. Ancak şu husus önemle belirtilmelidir ki, dini kimlik ve ötekilik kavramlarının, çalışmanın temel odak noktasını oluşturan ‘Bulgular ve yorum’ bölümünde genişletilerek ve örnek bir olay üzerinden etraflıca irdeleneceğinden dolayı, bu bölümdeki ele alış tarzı, kavramın teorik yönüne istinaden temel ve öz bir değerlendirme pratiği içermektedir.

2.1. Kavramsal Perspektiften Bir Kimlik Okuması

*“Benim kimliğim seçtiğim, istediğim ya da rıza gösterdiğim şeylerden çok
ne olduğum ya da nasıl tanındığımdır”*

William Connolly (1995: 92)

Toplum fikri, bireyselliği belirli sınırlar içinde mütemadiyen daraltan ve disiplin altında tutarak denetleyen ve bu yolla onu sosyal bir dolayımına tabi tutan bir temayül

içermektedir. Bu nedenle kimliğin olgusal bağlamda dışavurumu esasında belirli bir imajın tesis edilmesi ile doğru orantılıdır. Ancak bireyin sosyal bir yansıması niteliğindeki imaj, onun öz niteliğini, bir başka deyişle ‘kim’ olduğunu gerçek anlamda içermemektedir. Çünkü sosyal etkinlik kimi zaman bireyin tamamıyla öz referanslarını merkez alması ile gerçekleşirken kimi zaman ise öz kendiliğini sembolik bir ifade biçiminin ardında gizlemesine neden olmaktadır. Bu bağlamda, bireyin çoğunlukla sosyal maskeleymeden dolayı öz bilincinde canlandıramadığı öz kimlik ile sosyal düzeyde ihdas edilen imaj arasında niteliksel farklılıklar bulunmaktadır. Nihayetinde imaj bireyin varlığının ‘dışarıdan’ algılanması iken kimlik, bireyin varlığını kendi kendisinin tanımlamasıdır (Güvenç, 1997: 9). Ancak bu noktada kesin bir ayırım yapmak söz konusu değildir. Çünkü bir kimlik yapısı ne bütünüyle öznel bir gayretin ürünü ne de bütünüyle sosyal bir eylemliliğin sonucudur. Görece özerk bir varlık pratiğine sahip olan kimlik, sosyal ve bireysel (öznel) etkinliklerin iç içe girmesi ile hasıl olmakta ve özgün olduğu varsayılan bir form kazanmaktadır. Ayrıca bireyin sosyal niteliği çoğu zaman onun tikel algı ve anlamlandırma pratiklerine sirayet ederek öznel yaklaşımları idare etmektedir. Çoğu zaman bireyin kimlik imgelemleri ile kimlik performansları arasında bir uyum ve yöndeşme meydana gelmektedir. Çünkü birey sosyal bir yapı ve bu yapı tarafından kurgulanan mekânlar içerisinde, varlığını ancak bu yapısal organizasyona mensubiyeti bağlamında kurmakta ve kendini sosyal bağdaşıklıklar özelinde anlamlandırmaktadır. Bu yönüyle kimliği tasvir etmek, onun sosyal ve bireysel taraflarını birbirleriyle ontolojik bir ilişkiyi sağlayacak şekilde ele almak ve kapsayıcı bir perspektifle yordamak gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Kimliğe sahip olmak, sahip olunan kimliğin yaşanılan hayatla tezatlık içermesi ve bir tahakküm aracına dönüşmesi durumunda dahi sosyal bir zarurettir. Çünkü birey bir kimliğe sahip olmak istemese ve onu şiddetle reddetse bile, başkaları tarafından ona bir kimlik isnat edilmektedir. Nitekim tarih boyunca yaşayanlarının birçoğunun kimlikleri başka ellerde yoğrulmuştur. Bu durumun en basit örneği, bireyin hayatı süresince taşıyacağı adı dahi seçme hürriyetini elinde bulunduramamasıdır. Bu yönüyle bir topluluk içinde yaşayan birey, ‘biz’ kavrayışının bir parçası olabilme ya da onun dışında kalma hususunda bir seçim yapmakta ve bu seçim onun kimliğinin biçimlenme veçhesini tayin etmektedir. Bu biçimlenme veçhesine bağlı olarak kişi birbiriyle uyumlu ya da uyumsuz çok sayıda kimlik yapısını kendinde toplamaktadır. Kimliğin

zorunluluğunu savunan Connolly, onun deterministik niteliğini şöyle vurgulamaktadır (1995: 204-205):

“Kişinin kimlikleri çoğalsa da, yani benlik kimliklerin yarıştığı bir alan haline gelse de kimliğin uzamı dışında farklılıklarla yaşamak daha da olanaksız görünmektedir. Kimliksiz bir ‘hayat biçimi’ mümkün olsa bile bu pek de arzu edilmeyecek bir şeydir. Bu durumda ne ben herhangi bir şey olur, yapar ya da başarırđım ne de biz. Bu durumda başarısızlıkla eleştirilecek bir ben ya da biz bile olmazdı ortada. Öyleyse kimlik şu ya da bu biçimde insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır”.

Bu yaklaşıma göre kimliğin varlığından dolayı meydana gelen gerilimlerin, yokluğundan kaynaklanan gerilimlere oranla daha tahammül edilebilir olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü bireyin özünü yansıtmayan bir kimlikle, olmadığı biri gibi yaşaması, kimliksiz ve ‘yok hükmünde’ yaşamasına nazaran daha olanaklı bir seçim olarak görünmektedir. Nitekim Eagleton’a göre (2005:81), bireyin bir kimliğe sahip olmasından daha kötü olabilecek yegâne şey, bir kimliğe sahip olmamasıdır. Ancak bazı kimliklerin var olmasına rağmen ‘yokmuşçasına’ bir muamele ile yüz yüze yaşaması nedeniyle, kimliklerin ‘var olmanın’ temel koşutu olmadığı fikri geniş çevrelerce addedilmektedir. Bu nedenle kimlik kavramı sıklıkla ‘olmak’ ile ‘olmamak’ arasındaki gerilimli ilişkinin bir sonucu olarak değerlendirilmekte ve kimliğin tanımlanması tam olarak bu nedenden ötürü giderek güçleşmektedir (Göker, 2015: 78).

Kimlik çok katmanlı kompleks bir yapı içermesinden dolayı, çoğu zaman sergilenen kimlik profilinin hangi katmanda olduğunu ve bütünü hangi oranda temsil ettiğini kestirmek zordur. Bu nedenle kimliği ve onun habitatını açıklama, keşfetme, biçimlendirme ve teorileştirme bağlamındaki çabalar, kavramın muğlâklığı nedeniyle geçerli ve kapsayıcı bir sonuca erişememektedir. Aslında kimliğe ilişkin her tanım, onun tezahürleri ile kurulan bir ilişki pratiği ya da onun kurulma biçimlerini kapsayan deneysel bir birikimden kaynaklanmaktadır. Çünkü kimliği kavramsal düzeyde saptamak, onun bir kavram olarak mahiyetini gizlediği soyut koşulları kavramayı gerekli kılmaktadır. Ancak çoğu zaman kimlik kavramsal gizemlerle doludur ve varlığı ancak görüngüleri ve sosyal bağlamdaki ‘gölgeleri’ ile somutlaşmaktadır. Kimliğin

muğlâklığı üzerine kendi özelinde bir özetleme yapan Strauss (akt. Yalman, 2009: 40), hususa ilişkin şu ifadeleri kullanmıştır;

“Ben bu kimlik denilen şeyin ne olduğunu bir türlü anlayamadım. Kendi kimliğimi de tam çıkaramıyorum. Benliğim dört yol ağzı gibi ortada ve açık bir yer. Bir yerlerden bazı akımlar gelip geçiyor. Ben kendi bilincimi sorguladığım zaman değişikliklere seyirci kalıyorum”

Bu ifade aslında kimliğin muğlâklığının ve ikircikliğinin, onun kişinin öz kontrolünde olmamasından ve çoğu zaman dış etkenlere karşı korunaksızlaşan yapısından kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü gerçekten de kimlik maiyetindeki kişi ya da topluma içkin olmasına rağmen onlara aşkın bir nitelik de taşımaktadır. Bu nedenle kişi çoğu zaman kendi kimliğine Strauss’un da belirttiği gibi ‘seyirci’ kalmaktadır.

Kimliğe ilişkin tanımlama, bir başka ifadeyle anlamlandırma pratikleri, temelde onunla nasıl bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Bu nedenle, kimliği bir gerçeklik olarak kökenleri ile değerlendirmek ve tarihsel uğraklardaki tekâmüllerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kimlik sözcüğünün etimolojik kökeni ele alındığında, Latince *id* (o), *idem* (aynı-özdeş olan), *ident* (aynı) ve *identitatem* (aynılık) kök ve sözcüklerinden türediği görülmektedir ve temelinde bir benzeşme, aynı olma hali bulunmaktadır (Altunoğlu, 2009: 7). Nitekim Vatandaş da (2003: 242) benzer şekilde kimliğin esas itibarıyla, bireyin ya da toplulukların diğerleriyle olan aynılıklarını-benzerliklerini içerdiğini ifade etmektedir. Bireye ya da topluma bir karakteristik kazandıran kimliğin, bu özelliğinin yanı sıra diğerleriyle de ‘aynı’ olma hali içermesi, anlaşılması zor bir paradoks gibi görünse de onun modüler yapısı, aynılığı bireysel bağlamda parçalamakta ve birey kolektif öz kimlikle sarmalanmaktadır. Kısacası, bireysel farklılıklar aynılığa engel olmak bir yana dursun, aynılıktan beslenmekte ve farklılık denilen şey aslında aynılığın çeşitli fraksiyonlarından başka bir anlam ifade etmemektedir. Öte yandan bireyin karakteristik kimliğinin aynılık içinde belirgin hale gelmesi onun özdeşliği ile ilişkilidir. Çünkü kimlik her şeyden önce bir özdeşlik içermektedir. Özdeşlik, öncelikle bir şeyin diğer her şeyden farklı ancak kendi kendisiyle aynı olması durumudur (Cevizci, 2002: 797). Bu özdeşlik bir kimlik grubunu

diğerlerinden ayırırken, maiyetindeki birey ya da toplulukları birbiriyle benzer/aynı kılmaktadır.

Kimlik üzerine yapılan tanımlar genel itibariyle onun bireysel ve toplumsal panoramasını ön plana çıkaran bir anlamlandırma perspektifi ve odağa alınan ‘kim’ belirsizinden kaynaklanan düğümlenmeyi çözme, bir anlamda çözümleme yaklaşımı içermektedir. Kısacası, kimlikle alakalı her açıklama, aslında ona teorik ya da akademik bir ‘kimlik’ kazandırma gereksinmesinden doğmaktadır. Kimliği bireysellik kapsamında değerlendiren bir tanım ortaya koyan Güvenç’e göre (1997:3), kimlik genel hatlarıyla kişilerin ve farklı büyüklük ve niteliğe sahip sosyal grupların “kimsiniz, kimlerdensiniz?” sorularına verdikleri yanıtların bütünüdür. Bu tanım kimliğin, varlığa ilişkin okunaklı bir gösterge olmasının yanı sıra belirli bir tarihsel köken ve mensubiyet algısını da içine aldığını göstermektedir. Karaduman ise (2010: 2887) kimliği bireyin kendi hakkında sahip olduğu muhtelif temsilleri (görüş, tanım, imajlar v.s.) içeren bir yapı olarak tanımlamakta ve bireyin kendi kavrayışının bir ifadesi olduğunu vurgulamaktadır. Kimliği bireyselliğe ve daha da özelde bilişselliğe içkin bir mefhum olarak konumlandıran bu yaklaşım, onun daha çok imgesel niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Kimliği bilişsel bir erginlik ve yetkinlik olarak çerçeveleyen Jenkins’e göre ise (1996: 5), kimlik bireyin “kimin kim, neyin ne” olduğunu bilme yeterliliğidir. Bu bağlamda kimliğin temelde bir kavrayış ve doygun bir algısallık olduğundan söz etmek mümkündür.

Kimliğin bireysel tarafı kadar sosyal tarafı da bulunmaktadır. Nasıl ki bireysellik sosyallikle ilişkisi olmadan düşünülemiyorsa, kimlik de sosyallığın dışında her hangi bir anlam ifade etmemektedir. Hatta kimliğin tamamıyla sosyal bir ifade biçimi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Çünkü bireyin kimliği içinde bulunduğu sosyal bağlamdan bağımsız bir yapıda, bir başka ifadeyle yalnızca kendi kendine var olabilen biçim olarak düşünülememektedir. Bu yönüyle kimlik, bireyin sosyal bağlamdaki varlığına ilişkin algılarının, ötekilerle kurduğu somut ilişki pratikleri sonucunda soyut bir niteliğe bürünmüş halidir. Nitekim toplumsallaşma sürecinde sergilenen ‘birey olma’ gayretleri, sosyal bir kimliğin tesis edilme sürecini ifade etmektedir (Elitaş ve Keskin, 2014: 166).

Kimliğin nüvesi yalnızca bir şeyin ‘kim’ ya da ‘ne’ olduğuyula ilişkili bir tanımlamadan ibaret değildir. Kimlik esas itibariyle bir gerekçe ve amaçtır. Sosyal bedenlerin yaşamak için başvurduğu en meşru gerekçe ve nihai amaçtır. Örneğin; bir

bireyin sahip olduğu ‘kadın’ ya da ‘erkek’ kimliği, yalnızca onun mevcut dirimsel durumunu tasvir eden bir sembolik açıklayıcı değil, aynı zamanda onun toplumsal konumunu belirli bir gerekçe ve amaca bağlayan bir pekiştiricidir. Çünkü bir kimliğe sahip olan birey, aslında o kimlikle değil, o kimlik için ve kimi zaman o kimliğe karşın var olmaktadır. Bunun için birey toplumsal normalleri taban kabul etmek suretiyle ayrıcalıklı kimlik idealinin gereği olan optimal kimlik biçimini yeğleyerek onunla bir özdeşleşme ve kabul görme mücadelesine girmektedir. Çünkü bir kimliğin geçerlik parametrelerinden en belirleyici olanı olumsuzluktur. Olumsuzluk Connolly’ye göre (1995: 224), doğallık ve meşrulaşmadır. Normallik, bütünleşme, kendi kendinin farkında olma ve kendini fark ettirme standartları ancak kimliğin olumlanması ile mümkün hale gelmektedir. Doğallaşan kimliğe dayalı performanslar, toplumsallığın organik bir parçası olarak işleyişin bütünleşik yapısına katkıda bulunmaktadır.

Kimlik, çoğu zaman kendisi ile ikameli kullanılan ancak esasında farklı anlamlara denk gelen benlik ve kişilik kavramlarıyla alması bir yapıdadır. Birçok yaklaşım, kimliği benlik ve kişilik ile özdeş görmekte ve onu mevzu bahis kavramların farklı kullanım ya da adlandırma biçimlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Bu durumun temelinde, sözü edilen kavramların genel hatlarıyla bireyin ‘öznelliği’ ve ‘kim’ olduğuyla ilişkili olması durumu bulunmaktadır. Kimlik, benlik ve kişilik sistemlerinin belirli bir standartlaşma içinde olması ve belirli koşullarla ilişkili olarak tanımlanmasıdır.

Kimlikle ilişkili olan ilk kavram benliktir. Ben, kimlik mefhumunun odağı, ‘kim’ sorusu ile tanımlanmak istenen şeydir. Aslan’a göre (1992: 8) benlik, bireyin ‘ben neyim?’, ‘ne yapabilirim?’ gibi sorular vasıtasıyla fonksiyonlarının bilincinde olduğu, kısaca “ben” hakkındaki bilinçli algılamalardır. Bu tanımdan hareketle, benliğin bireyin kendisinden başka kimsede bulunmayan, paylaşılamayan ve çoğaltılamayan kendiliği olduğunu ifade etmek mümkündür. Benlik, bireyin kendinden yola çıkarak nihayetinde kendiliğine ulaştığı ve kendi olmanın doğal zorunluluğu, mutlak öznel olma halidir. Varlığın saltık görünümü ve var olmanın bilincidir. Bireyin tüm yaşamı ‘ben’ dolayımında tecrübe edilmekte ve bütünden öze doğru inildikçe ulaşılabilecek en özel form olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Ben’in dışında birçok fenomen bulunmasına rağmen, ben’in içinde yine ben’in kendisinden başka hiçbir şey yoktur.

Benliğin doğası gereği oldukça bireysel bir yanı bulunmasının yanı sıra bireyselliğin toplum içinde biçim kazanmasından kaynaklanan sosyal bir yanı da bulunmaktadır. Bilinçsel bir pratik olan benlik, bireyin kendi hakkında bildikleri ve başkalarının görüşlerinden kişiye yansıyanlardan meydana gelmektedir (Ertürk, 2010: 94). James'e göre benlik hem özne-ben hem de nesne-ben görünümüne sahiptir. Bir başka ifadeyle benlik, yaşantıları, düşünceleri olan, bilgi yapılandıran, aktif biçimde düşünen, kendisini betimleyen ve değer atfeden bir organizma olarak özne; üzerinde düşünülen, betimi yapılan, değerlendirilen, diğerlerinin ve kendisinin kendi hakkındaki betimlemelerinden etkilenen bir özellikler topluluğu, yani nesnedir (Meşe, 1989: 12). Dolayısıyla, benlik hem kuran hem de kurulan bir sistemdir. Ancak benliğin kuruluma açık yönü, kurucu işlevselliği üzerinde baskın gelmektedir. Bunun yanı sıra, bireyin kendisi tarafından kurulan benlik dahi, sosyal bağlamda bir onay ile karşılık bulmadığı takdirde, ne bireysel düzeyde ne de toplumsal düzeyde bir geçerliliğe sahip değildir.

Kimliği açıklama noktasında oldukça sık atıfta bulunulan mülhem kavramlardan bir diğeri ise kişiliktir. Kişilik, bireyin toplumsal yaşantısı sırasında edindiği alışkanlıklar ve davranış stillerinin bütünü olarak tanımlanmakta ve bireye özgü, ayırıcı tarafları bulunmaktadır (Şimşek ve d., 2001: 65). Kişilik de tıpkı kimlik gibi bireyin 'kim' olduğuna ilişkin bir yanıt sunsa da kimlikten ayrılan özelliklere sahiptir. Çünkü temelinde kişilik ve kimlik başlı başına farklı yapılarıdır. Kişilik tamamıyla bireysel, kimlik ise toplumsaldır. Kişilik, bireye özgü manevi nitelikleri içerirken, kimlik toplumun ve toplumsal normların etkisinde şekillenen, topluma karşı takınılan bir tavır ifade etmektedir (Bakıroğlu, 2013: 3). Güvenç'in ifadesiyle (2009: 33), "Davranışlarımızı belirleyen 'temel kişilik' (huy) hayat boyu aynı kalsa da kimlikler değişkendir; yaşam boyunca sürekli değişebilir, çok kat/katmanlı olabilir. 'Kimsin?' sorusuna cevap olarak açıklanan bireysel kimlik(ler) de çeşitlidir, bugünden yarına, kişiden kişiye, "ben'den öteki'ne" değişir". Bu bakımdan kişilik yerleşik bir yapı olarak bireyin zamanla statikleşen öz ve toplumsal varlığını, kimlik ise sosyal konseptlere bağlı dinamik kişilik görünümelerini tarif eden ilişkisel kolâjlardır.

2.2. Varoluşsal Bir Mücadele: Kimliğin Oluşumu/İnşası

Kimliğin sorunsallaşması bağlamında meydana gelen kavramsal düğümleme, kimlik açmazlarının yalnızca onun tanımlanması ya da anlamlandırılması düzeyinde

sabit kalmamasına, kimliğin birey ve toplum hayatındaki konumuna nasıl ulaştığı hususlarına sirayet etmesine neden olmaktadır. Bu yönüyle kimliğin, doğuştan var olan bir belirteç mi, yoksa bireyin tikel ve kolektif performansları vasıtasıyla tesis edilen sosyal bir yapı mı olduğu tartışmaları, ilgili disiplinlerin odak noktalarından birini oluşturmaktadır. Kimi yaklaşımlar kimliklerin toplumsal kurumlarca kurularak hazırda bekletildiği ve bireylere ‘giydirildiği’ üzerinde dururken, kimi yaklaşımlar bireyin doğduğu andan yaşamının sonlandığı ana dek bir kimlik keşfinde olduğu ve kimliğini kendi performansları ekseninde biçimlendirdiğine ilişkin bir yargıyı benimsemektedir. Bu tezat yaklaşımların ortak noktasını ise, kimliğin bireyin dışında ve sosyal sistem dahilinde var olabilen bir yapı olduğu oydaşması oluşturmaktadır.

Giydirilmiş kimlikler teorisi üzerinden bir kimlik açıklamasında bulunan Aşkın’a göre (2007: 216), kimlikler birer kıyafet gibi giyilebilen ve çıkartılabilen yapılardır. Giydirilmiş kimlikler kavramı, toplumun bireyleri milli, dini, siyasal ve ekonomik kalıplara girmeye yönlendirmesiyle ortaya çıkmakta, yani toplumsal üretim araçları belli kimliklere sahip insanlar üretmektedir. Bu yaklaşıma göre ortaya çıkan katı ve esnetilmesi zor olan kimliklerin, bireyin diğer kimliklerinin de yönünü tayin ettiğini ve bir türevine dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Toplumsal organizasyonların gerçekten de Aşkın’ın sözünü ettiği türden bir ‘kimlik giydirme’ işlevselliği bulunmaktadır. Ancak bu işlemin tüm kimlikleri kapsamadığı ve kapsayamayacağını belirtmekte fayda vardır. Çünkü kişinin sosyal mensubiyetinden doğan zoraki kimlik yapılarıyla donatılması toplumsallığın doğal bir sonucu iken, farklı opsiyonların mevcudiyetini de göz ardı etmemek gerekir. Çünkü Toplumsal kurumlar yalnızca genel yapıyla uyumlu kolektif kimlikler ve bu kimliklerle uyumlu türevlerden oluşan bir spektrum sunmakta, birey bu spektrum içerisinde görünüşte özerk olan bir seçim yapabilme olanağına kavuşmaktadır. Ancak bu konuya karşıt bir tez sunan Mardin’e göre (2009: 61), kimliğe ilişkin halk arasında yaygın olan bir gömlek gibi giydirilen bir nesne fikri, konuyu doğru bir ele alış biçimi değildir. Çünkü kimlikler bir müzakere sonucunda ortaya çıkmaktadır. Mardin’in sözünü ettiği müzakere hayat boyu sürmekte ve bireyin toplumsal olan her şeyle diyalogunu içermektedir. Bu yönüyle müzakere kimi zaman asli bir mutabakat ve entegrasyon sürecine aracılık ederken, kimi zaman ise bir çatışma ve kimlikle ilintili bir direnişe dönüşmektedir. Nitekim birey ilk doğduğu anda yalnızca dirimsel olarak vardır ve bir kimliğe sahip değildir. Bedenin benlik haline dönüşmesi ve bir kimlik kazanması Mead’a göre sosyal deneyim bağlamı

içinde bir zihinsel yapı tesis etmesiyle mümkün olmaktadır (Altunoğlu, 2009: 200). Bu zihin yapısından doğan bilinç, kimliğin tüm bileşenlerini anlamlandırmaya yardımcı olmakla birlikte toplumsal eylemliliği de kontrol etmektedir. Toplumsal süreçlerin akışkanlığı ve devingenliği, toplumla ilişkili bir olgu olan kimliği de başlı başına statik bir yapı olmaktan kurtararak inşa edilen bir süreç ve toplumla kurulan kümülatif bir ilişki pratiği haline getirmektedir. Bilgin'in ifadesiyle (2007: 59), artık sosyal bilimlerde kimliğin tarihsel, kültürel ve sosyal bir inşa olduğu fikri üzerinde bir konsensüs sağlanmıştır. Bu nedenle kimliğin mutlaklığından söz etmek ve onun salt değişmezliği üzerinde diretme, sonuçsuz bir çabaya dönüşmektedir. Çünkü toplum içerisinde akıp gitmekte olan her şey kimliği de içine almakta ve kimlik, gerek bireysel gerekse kolektif gayretlerle, yaşamın geneline yayılan bir biçimlenme ve yeniden biçimlenme sürecini mütemadiyen geçirmektedir.

Kimliğin toplumsal bir inşa olduğu fikrinin kabul görmesi ve yaygınlaşmasında, içinde bulunulan modern çağın kimlikler üzerindeki soyutlaştırıcı müdahalelerinin etkisinin bulunduğu kuşkusuz bir gerçekliktir. Zijderveld'e göre (2001: 90), modern toplum esasında soyut bir toplum olup, kişinin kendiliğinden haberdar olması, anlam, realite ve özgürlük gibi kavramlar noktasında kişiye yardımcı olma niteliklerini giderek yitirmektedir. Toplumsal kurumların soyut bir yapıya bürünmesi, kimliklerin defolu sosyal programlamların sızıntı noktalarından dışarı taşmasına ve gündelik hayat içerisindeki soyutluk kargaşasından türeyen belirsizlik dehlizinde sonsuz bir içe kıvrılma geçirmesine neden olmaktadır. Nitekim soyut toplum tarafından üretilen içeriksiz rutinler, ahlakdışı bir yapıya sahiptir, kişilik-dışılığın kişiliği yutması fikri de modern toplumlar açısından oldukça geçerli bir fikirdir (Giddens, 2012: 106). Bu durum kimliği geleneksel toplumlardaki görünümünün aksine, başlı başına bir soruna dönüştürmektedir. Assman'ın görüşüne göre (2001: 130), kimlik artık bilişsel bir sorun olarak kişinin kendisi hakkında bilinçsizce meydana gelen algılarının bir tasavvurudur. Bu görüş, kimliğin bilinçsel bir pratik olma halini yitirdiği ve bilinç kaybına dönüştüğünü savunmaktadır.

Modern toplumların kimlik üzerindeki örseleyici ve sorunsallaştırıcı etkilerinden belki de en önemlisi, karşı konulamaz biçimde ilerleyen ve toplumsallığı giderek daha fazla içine alan 'bireyselleşme'dir. Göker'e göre (2015: 80), modernitenin bireyselleşmesi kutsayan ve bireyi kolektif bilinçten soyutlayan özellikleri, kimliğin geniş çaplı bir

sorun şeklinde algılanmasına neden olmuştur. Çünkü geleneksel toplumlarda kimlikler bir sorun değildir ve modern toplumda değişimlerin hızlı şekilde yayılması, kimlik seçimi ve özdeşimi konusunda sorunlar yaratmaktadır. Gerek toplumsallığın giderek soyutlaşması gerekse bireye indirgenmesi süreçlerinin neticesinde, kimliğe ilişkin bilinç kaybı yaşayan bireylerin, farklı kimlikleri inşa etme noktasında, zorunluluktan veya ‘özgürlük’ yanılsamasından kaynaklanan sebeplerle azami motivasyona ulaşacağı kuşkusuzdur. Üstelik bu motivasyon, sürecin doğal bir parçası olarak kolektif düzeyde üretilmekte ve paylaşılmaktadır. Çünkü kimlikler artık kolayca ulaşılabilen hazır kategoriler değil, sosyal hayat içerisindeki belirsizlikler içinde ‘aurasını’ yitirme noktasına gelmiş, gizil ve parçalanmış yapılar olarak sürekli ufalanan, giderek daha fazla soyutlaşan ve keşfi zorlaşan olgulardır.

Kimliğin inşa edilen etkileşimli bir süreç olduğuyla ilgilenen çok sayıda yaklaşım bulunmaktadır. Ancak kimliğin oluşumuna ilişkin tartışmalar iki ana yaklaşım etrafında sürdürülmektedir. Bunlardan birincisi, bireyin yetişme evresindeki psiko-sosyal süreçlere odaklanan psikanalitik yaklaşımlar, ikincisi ise, toplumsal etkileri ve sosyal ilişki sürecini dikkate alan sosyolojik yaklaşımdır (Göker, 2015: 83). Psikanalitik yaklaşımlar genel hatlarıyla bilişselliğin kimliğin keşfi ve biçimlenmesindeki işlevlerini, sosyolojik yaklaşımlar ise sürecin toplumsal niteliğini okuyan bir paradigma saptayarak sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır.

Kimliğin oluşumuna dair psikanalitik yaklaşımların öncülü Freud’un psikoseksüel gelişim evreleri yaklaşımıdır ve bu yaklaşım Freud’un teorik mirasını paylaşan psikanalitik ardıllarının sunduğu teorik kimlik tasvirleri için bilimsel bir bakış açısı sunmuş ve muhtelif yaklaşımlara ilham kaynağı olmuştur. Psikoseksüel gelişim evreleri, oral dönem, anal dönem, fallik dönem, latens dönem ve genital dönemleri kapsamaktadır. (Craib, 2001: 80-94; Deustsch ve Krauss, 1986: 227-235). Kimliği cinsiyet, daha doğru bir ifadeyle cinsellik ekseninde ele alan bu yaklaşıma göre, birey belirtilen tedrici aşamaları verimli bir şekilde geçirdiği takdirde, sağlıklı bir benlik ve kimlik sahibi olmaktadır. Çünkü benlik cinsiyetle ilintili bir kavram olarak düşünülmektedir ve birey cinsiyetinin göstergelerinden haberdar olmaya başladığı andan itibaren bir benlik algısı kazanmaktadır. Bireyin diğer kimlik türevleri, cinsel kimliğin üzerine bina edilmekte ve altyapı niteliğindeki cinsel kimlik, üzerindeki her bir kimlik katmana baskı uygulayarak onları bağıl bir yapıya dönüştürmektedir. Yaklaşıma

göre görece sakin geçen oral dönemin aksine anal dönemde, ilk cinsel keşifler yaşanmakta ve birey kimliğine ilişkin ilk teşhisleri koymaktadır. Fallik dönem, bireyin cinsel keşiflerinden kaynaklanan gerilim ve kargaşalarla geçmektedir. Bu dönemde birey cinsel yönelimlerini vurgulu bir performans şeklinde sergilemektedir. Latens dönemde durulan benlik mücadelesi, ergenlik çağına tekabül eden genital dönemle birlikte tekrardan ve daha şiddetli bir şekilde ayyuka çıkmakta, yaşanan gerilimle birlikte bireyin benliği ve sahip olacağı cinsel kimlik yapısı belirginleşmektedir (Altunoğlu, 2009: 166-170). Kimliğin tekâmül sürecinde, onun keşfine yönelik atılımlardan doğan gerilimler yaşam boyu devam etmekte ve kimlik bu gerilimlerin yol açtığı yeni keşiflerin kulvarına göre sürekli biçimlenmektedir.

Psikanalitik yaklaşımlar içinde, kimliğin oluşumuna yönelik önemli savlarda bulunarak ön plana çıkan bir diğer yaklaşım ise Erikson'un psikososyal gelişim yaklaşımıdır. Bu yaklaşım temelinde, Freud'un yalnızca bilişsel ve seksüel bağlamda değerlendirdiği benlik ve kimlik kavramlarını, bir adım öteye taşıyarak sosyal düzeyi de kapsayacak şekilde konu edinmektedir. Nitekim Erikson kimlik kavramını iki farklı boyutta tanımlamaktadır. Bunlardan ilki, bireye kalıcı bir özdeşlik duygusu aşılayan psişe içi bir niteliğe sahiptir, diğeri ise ruhsallıklar arası düzeyde öteki kişilerle ve bir grupta birlikte paylaşılmaktadır (Yüksel, 2009: 36). Bu durum, kimliğe bilişsel olduğu kadar sosyal bir anlam da atfetmektedir. Bilincin içinde bulunduğu sosyal yapı, zihinsel aktiviteleri orkestra ederek, anlamlandırma pratiklerine sosyal bir nitelik kazandırmaktadır. Bir başka ifadeyle bilinç, sosyal örüntüler vasıtasıyla kurulmakta ve psişik süreçler sosyal yaşama endekslenmektedir. Sosyal endeksler içerisinde kimlik, toplumsal edimlerin bilişsel yansımalarından başka bir şey değildir.

Bireyin psikososyal gelişim seyrini sekiz döneme ayıran Erikson, birbirini takip eden ve birbiriyle ilişki içinde düşünülen tedrici dönemlerin, benlik algısının şekillenmesindeki önemine dikkat çekmektedir. İlk üç dönem Freud'un gelişim evreleriyle denk bir seyir izlerken, temel ayrım noktası ergenlik çağına meydana gelmektedir. Çünkü Erikson'a göre ergenlik döneminde kazanılması gereken temel nitelik kimliğin keşfidir (Atak, 2011: 164). Onun yaklaşımında kimlik duygusunun oluşumu ergenlik çağına gerçekleşen gelişmeye bağlı bir kazanım olarak görülmektedir. İleri düzeydeki bir kimlik gelişimi ancak bireyin içinde bulunduğu sosyal ortamın, onun biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını yeterli ölçüde karşılayabilmesi

ile mümkün hale gelmektedir (Demir, 2009: 3-6). Bu yönüyle sosyal ortam, bireyin olduğu kadar kimliğin de kök saldığı bir habitat işlevi görmektedir. Kimlik bu süreçte, bilişsel yapıyla birlikte habitatla da entegrasyon sürecine girmektedir. Erikson'un "Rol kazanmaya karşı kimlik kargaşası" olarak adlandırdığı ergenlik döneminde, Freud'un genital dönemindekine benzer şekilde yeniden bir güç olarak beliren kimliğin doğru ve yeterli tetkiki olumlu bir kimlik kazanımı, yetersiz tetkiki ise kimlik karmaşası ile sonuçlanmaktadır (Arslan, 2008: 33). Birey ergenlik döneminde, sosyal ilişkilerinin yoğunlu ve çoklu yapısı nedeniyle kimliğini iç ve dış çatışmalar odağında keşfetmektedir. Esasında kimliğin keşfine yönelik her atılım, onun çeşitli sosyal kategoriler içerisinde farklı şekilde deneyimlenmesine neden olmaktadır. Ancak birey sekizinci ve son aşama olan "umutsuzluk karşısında benlik bütünlüğü" (Altunoğlu, 2009: 184) aşamasında, grup aidiyetinden ve rol kargaşasından doğan kimlik bunalımlarına bir çözüm üretmekte ve kimlik yapılarını bütünsel bir benlik algısı ekseninde toparlayarak ego kimliğine, ona yaşam boyu eşlik edecek ana hatlarını kazandırmaktadır. Kimliğin çeşitli bileşenlerinin tek bir ego merkezinde toplanması, kimlik karmaşasının sona erdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü benlik, çeşitli koşullara bağlı olarak bütünleşik yapısını kaybedip tekrar tekrar toparlanmaya ihtiyaç duyabilmektedir. Bu süreçler her ortaya çıktığında kimlik rahatlatıcı bir ego problemi olarak, sosyal ve bilişsel yaşamı geçici kaosa sürüklemektedir.

Kimliğin oluşumu ile ilgili sosyolojik paradigmaya bağlı yaklaşımların odaklandığı temel noktalardan biri, kimliğin sosyal ilişkiler ve grup mensubiyetleri bağlamında nasıl biçimlendiğidir. Çünkü her birey, sosyal niteliğinin bir gereği ve zorunluluğu olarak belirli bir gruba mensup olmakta ve bu grup mensubiyetine bağlı olarak sosyal etkinliklerde bulunmaktadır. Dolayısıyla, kimliğin de bu sosyal etkinlikler içerisinde ortaya çıkan bir yapı olduğu fikri sosyolojik yaklaşımlar tarafından pekiştirilmiş bir perspektif olarak kabul görmektedir. Bu görüşü destekleyen bir bakış açısı ortaya koyan Göker'e göre (2015: 87), bireylerin sosyal konumları ve mensubu oldukları çeşitli gruplar içerisindeki rolleri onların kimlikleri üzerinde etkili olmaktadır. Kimlik, rollerle alakalı anlamların dışında, beceri, davranış ve donanımları içermektedir. Bu görünüşe göre, kimlikler toplumsal ilişkilerden bağımsız bir düzlemde düşünülememektedir. Bu yönüyle kimlikle ilintili olarak öne sürülen yaklaşımlar arasında, Tajfel ve Turner tarafından formüle edilen 'Sosyal Kimlik' kuramı üzerinde

durmakta fayda vardır. Çünkü bu kuram, kimliğin disiplinler bağlamında algılanışını değiştirmiş ve kavramı yalnızca bilişsel faktörler evreninde değerlendirme sorunsalına çözüm üretmiştir.

Kişisel kimlik algılanışından farklı olarak konumlandırılan sosyal kimlik çoğu zaman kişisel kimlikler ile farklılıkları üzerinden tanımlanmaktadır. Bireyin genel davranışsal eğilimleri, kişiliği, düşünceleri, beğenileri ve becerileri temel alınarak yapılan bir tanımlama girişimi kişisel kimliğe işaret ederken, bireyi bir toplumsal grubun üyesi olarak, o grubun üyelerine özgü niteliklerle tanımlama girişimi ise sosyal kimliği betimlemektedir (Demirtaş-Madran, 2012: 78). Kişisel kimlik ve sosyal kimlik arasında bu tarz bir ayrıma gidilmesi, kişisel kimliklerin sosyal kimliklerden bağımsız yapılar olduğunu göstermemektedir. Aksine, grup mensubiyetinden doğan kolektif bilinç kategorisi, bireyin öz anlamlandırma sürecinin her bir halkasında efektif bir güç olarak varlığını hissettirmektedir. Nitekim Kağıtçıbaşı'nın ifadesiyle (1999: 278), sosyal kimlik kuramına göre, bireyler kendilerini ve diğerlerini çeşitli gruplara ait olarak algılama ve grup mensubiyetleri çerçevesinde tanımlama eğilimindedir. Bu ifadeden de görüldüğü üzere, kimlik olgusu, yalnızca grupsal ve gruplar arası düzeyde anlamlandırılan bir niteliğe sahiptir. Bireyin kimliğe dayalı algısal pratikleri, bu görünen düzeyin kenarlıkları içerisinde gerçekleşmektedir. Turner de bu duruma dikkat çekerek (1978: 105), bir bireyin benlik algısı ve dolayısıyla benliğine duyduğu saygının, onun sosyal bir sınıfa mensubiyetine, yani taşıdığı sosyal kimlik üzerine sabitlendiğini ifade etmektedir.

Sosyal kimlik kuramı özelde, bir sosyal sınıf olarak grup bilincinden doğan 'biz' ve 'biz'in maiyetindeki 'ben' algıları ile grup mensubiyetinin dışında kalan 'onlar' ve 'onlar'ın maiyetindeki 'o'na dair algılar arasındaki farklılaşma ve çatışmayı baz alan bir kimlik düzeneğine odaklanmaktadır. Bu odaklama sürecinde gerek grup içi özdeşim ve bağdaşıklık devimleri gerekse gruplar arası çatışıklıklar üzerinden teorik bir açıklamada bulunmaktadır. Kuram çerçevesinde bu duruma sıklıkla değinen ve birbiriyle ilişkili bazı elzem kavramsallaştırma pratikleri ortaya konulmuştur. Kuramın kategorik nitelendirme içeren aşamalı kavramları şunlardır: Sosyal Kimlik, sosyal kategorizasyon, sosyal karşılaştırma, sosyal yapı, en küçük grup dinamiği ve iç grup kayırmacılığı (Tajfel, 1982: 23-27; Meşe, 1999: 17-24; Demirtaş-Madran, 2003: 127). Sözü edilen kavramlar, bir inşa sürecini ifade etmektedir. Tajfel ve Turner'e göre

(1986) kimliğin inşası öncelikle bireyin, sosyal etkinliklere dâhil olma yoluyla sosyal bir nitelik kazanması ile başlamaktadır. Sosyal bir kimlik olarak da tanımlanabilen bu nitelikle, bireyler çevrelerindeki sosyal organizasyonu kategorilere ayırmakta ve kategorik bir algı geliştirmektedir. Ortaya çıkan kategoriler arasında karşılaştırmalar yapan birey, kendisi için en uygun olacağını düşündüğü bir kategoriye yani gruba dâhil olmaktadır. Bu aşamadan sonra birey için artık ait olunan grup ve ötekiler vardır. Birey sosyal kimliğini grup içi sosyal etkinlikler vasıtasıyla biçimlendirirken, öteki ile sürekli karşılaştırmalarda bulunmakta ve bu karşılaştırmalar genel hatlarıyla bir çatışma ekseninde gerçekleşmektedir (Tajfel ve Turner, 1979: 33). Birey bu süreçte grup içindeki sosyal paydaşlarının kimlik yapılarını ve sosyal eylemlerini koşulsuz bir şekilde kayırırken, ötekilerin kimlikleri ve kimliğe dayalı performanslarını sürekli olumsuzlamakta ve kendinden aşağı bir yapıda görmektedir.

Sosyal kimlik kuramında, sosyal sermaye kavramı kadar ‘kimlik sermayesi’ (Cote, 2005: 221) kavramının da ehemmiyeti üzerinde durulmalıdır. Çünkü kimlik sermayesi bireye sosyal işlemlerinde bir ayrıcalığa sahip olma olanağı sunmaktadır. Bireyin tanımlandığı ve maiyetinde olduğu kimlik kategorisinin toplumsal değeri, bireyin sosyal performanslarının efektif yönünü kuvvetlendirmektedir. Birey kimliğinin sermayesi, bir diğer ifadeyle toplumsal birikimi vasıtasıyla sosyal konumunu ve ilişkilerini idare etmektedir. Bu nedenle, ayrıcalıklı bir kimlik kategorisi sunan gruplara ait olma fikri, çoğu bireyin sosyal gayelerinin ana temasını oluşturmaktadır.

Kimlik inşasına yönelik sosyolojik bir duruş sergileyen bir diğer yaklaşım ise Mead (1934) tarafından tasarlanan ‘Sembolik Etkileşimcilik’ teorisidir. Benliğe ve benliğin sosyal ilişki örüntüleri içindeki yapısal özelliklerine odaklanan Mead, onun toplumsal etkileşim kanalıyla sembolik düzeyde nasıl kurulduğu problemine odaklanmaktadır. Benliği kimliğin anlaşılması noktasında orijin kabul eden Mead onu iki farklı açıdan ele almaktadır. Mead’a göre benliğin ilk katmanı olan öznel ben (I), bireylerin grubun beklentilerine verdikleri yanıtları temsil etmektedir. Bu katman benliğin itkisel kendiliğindenliğinin ve yaratıcılığının bulunduğu, insan tecrübelerine içkin olan kısımdır. Diğer katman olan toplumsal ben (me) ise toplum içindeki karşılıklı eylemlilikten doğmaktadır. Kısacası öznel ben (I) aktif, yaratıcı, deneyimleyen, düşünen özne iken, toplumsal ben diğerlerinin nezdinde ve kişinin kendi nazarında kim olduğudur (Özdemir, 2010: 22).

Sembolik etkileşimcilik kuramına göre etkileşim semboller aracılığıyla, bilhassa dilsel sembollerle sağlanmakta ve sembollerin taşıdıkları anlamlar, ilişkilerin dolayısıyla da toplumsallığın tanımlanmasında bir sayıt olarak kullanılmaktadır. Nitekim tam olarak bu durumdan ötürü Mead etkileşimin çok yönlü ve detaylı analizine değil, yalnızca jestlerin geleneği ya da dil gibi önemli sembolik yapılara odaklanmıştır (Psathas, 2013: 25). Post-yapısalcı teorik mirasın esinlerini taşıyan bu yaklaşımda dilin sembolik yapısı, benliği ve toplumu meydana getiren temel gerekliliktir. Kimlik de sosyal bir yapı olarak, dil vasıtasıyla etkileşen toplumun sembolik atıfları ile biçimlenmekte ve muhtevası her an birbiriyle etkileşen sembolik çentiklerden oluşmaktadır. Bu bağlamda, kimliklerin başlı başına birey ya da toplum etkileşimine özgü birer simge olduklarının altını çizmek gerekmektedir. Bu simge, onu var eden sembolik değerler ve ilişkili olduğu kavramsal katman özelinde bir anlama dönüşmekte ve etkileşim sürecinin dışında kalan birey ya da toplumların nezdinde bir anlam ifade etmemektedir.

Sosyolojik bir hareket noktası bulunan sembolik etkileşimcilik teorisi özetle şu dört temel sayılıya dayanmaktadır (Carter ve Fuller, 2015: 2): (1) Bireysel aksiyonlar, nesnelerin anlamına sahip olmaya dayanmaktadır, (2) etkileşim bireysel ve sosyal nesneleri (kişileri) içine alan spesifik bir sosyal ve kültürel bağlamda meydana gelmektedir ve spesifik durumlar mutlaka bireysel anlamlara dayandırılarak tanımlanmakta veya kategorize edilmektedir, (3) Anlamlar diğer bireyler ve toplumla kurulan etkileşim sonucunda ortaya çıkmaktadır, (4) Anlamlar diğeriyle kurulan etkileşim süresince bir yorumlama pratiği aracılığıyla bilişsel olarak yaratılmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Teorinin merkezinde konumlandırılan bu sayılılar, etkileşimden doğan anlamın sembolik bir değeri olduğu ve kendini sembolik bir ifade biçimi olarak gündelik hayat içerisinde kullanılan dilsel yapı ve diğer yapıların ardına gizlediğine atıfta bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, etkileşim yalnızca sembolik düzeyde yaşanmaktadır ve semboller olmaksızın bir etkileşimden söz etmek mümkün değildir.

Kimlik mefhumunun toplumsal kullanım biçimleri arasında onun ideolojik bir biçimden ibaret olduğu fikrine yoğunlaşan eleştirel yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu nedenle, kimliğin inşasında kullanılan dilsel sembollerin, ideolojik bir söylemi teşkil edecek şekilde bir araya getirildiği varsayımı giderek güçlenmektedir. Nitekim,

ideolojiler de kendilerini dil ile ifade edip bir form kazanmaktadır. Dili kullanan bireylerin ya da toplumsal grupların seçtikleri sözcükler, söz öbekleri, konuşma tarzı, anlatım ve hatta cümle kurma yetileri, söylemin kurulmasında çok büyük etken olduklarından dolayı, dilin kullanımı yoluyla söylem meydana gelmektedir (İnceoğlu ve Çomak, 2009: 35).

Foucault'a göre (1994: 188), yapılar şeylerin sözel tasvirleridir ve şeyler evreni ancak söze dönüştürüldüğünde söyleme katılmaktadır. Gerçekten de kimlik, Foucault'un da sözünü ettiği üzere, ilk aşamada belirsiz ve tanımsız bir 'şey'dir. Bir söylemsel pratikle ne olduğu tasvir edilen kimlik, bir araya getirilen bir sistematik söylemler silsilesi ile yapısal form kazanmakta ve özü itibariyle kendisini var eden söylemlerden bağımsız düşünülemez. Geleneksel toplumların aksine, modern zamanlarda söylem, kimliği kuran ya da yapı bozuma uğratan güçlü bir araçtır (Özdemir, 2001: 117-118). Bu nedenle bireysel veya kolektif düzeyde hâkim olan söylemin ideolojik veçhesi, kimliklerin tesis edilme şeklini belirlemektedir. Göker ve Keskin'e göre (2015: 236), grup üyeleri ve diğer gruplar arasındaki ayrışma ideolojik temsillerle belirgin hale gelmekte ve hâkim olan 'biz' ve 'öteki' bilincinin oluşmasında söylemsel pratikler önemli bir yer tutmaktadır. Bu yönüyle, kimlik saltık bir varlık sembolü değil, ideolojinin sadık öznelere için bir kayra, 'öteki' nesneler içinse tahakkümdür.

Kimliğin oluşumuna ilişkin son olarak küreselleşme ve onun bir türevi olarak ağ toplumunun kimlik üzerindeki etkisinden söz etmekte fayda vardır. Gelişimin doğal, ya da eleştirildiği şekliyle yapay bir sonucu olan küreselleşme, yer küre üzerindeki lokal kültürel yapıları karşı konulamaz biçimde birbirine bağlayarak, merkezi odakların giderek silikleştiği ortak bir form tesis etmektedir. Ancak genişlemenin, bir başka ifadeyle birleşmenin tarafları arasında çıkarların korunması açısından bir denklik bulunmamaktadır. Çünkü küreselleşme esasında çok yönlü bir birleşim değil, üretim araçlarını ve teknolojik gücü elinde tutan dominant kültürlerin diğer kültürler yönünde ve onları yutup sindirecek şekilde büyümesidir. Bu bağlamda ortaya konulan uluslar arası imaj teorisine göre, kimliğin kurulmasında yerel düzeydeki sosyal ilişkiler kadar küresel çaptaki etkileşimlilik de önemlidir. Kimlikler birbirlerini simetrik ya da düşman imajlarla etkilemekte ve biçimlendirmektedir. Güçlü küresel bir kültürün imajı, başka

bir kültür içindeki normlar ve kimlik stillerinin oluşmasına katkı sunmaktadır (Bilali, 2004: 3).

Küreselleşme öncelikle kolektif düzeydeki kimlik yapılarını sonrasında ise bireysel kimlik aksiyonlarını dönüşüme uğratmaktadır. Bu yönüyle küreselleşmeden en fazla etkilenen lokal kimlik türleri ulusal ve kültürel kimliklerdir. Talas ve Kaya'ya göre (2007: 156), küreselleşme rüzgarları hem bireysel kimliklerin tıkanmasına yol açan krizler yaratmakta, hem de kültürel ve milli kimliklerde yer yer kırılmalara yol açıp çeşitli alt kimlik türlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu sebepten ötürü, herhangi bir kültürel form içerisinde, özgün etkinlikler ve tarihsellik seyrinde üretilen organik kodlara sahip olmayan kimlik biçimlerinin görünmeye başladığını ve kökensiz olan bu kimliklerin her zaman varmışçasına toplumsal bir karşılık bulduğu ve yaygınlaştığını söylemek mümkündür.

Küreselleşmenin teknolojik boyutunun bir uzantısı olan ağ toplumu fikri, Castells (2008) tarafından formüle edilmiştir. Çünkü mevcut toplumsal organizasyonlar dijital ağ örüntüleri ile her yönden birbirine bağlanmakta ve ağ otobanları gündelik yaşam konseptinin her aşamasında toplumu giderek daha fazla sarmalamaktadır. Castells bu duruma atıfta bulunarak (2008: 499), dijitalleşmiş ve ağlar oluşturmuş bir bütünselliğe dayalı yeni çoğul sistemin temel özelliğinin, bütün kültürel ifade biçimleri ve süreçleri kapsamayı ve aktarmayı olduğunu ifade etmektedir. Bu aşamadan itibaren, tarihin işleyişinde organik gerçekliğin yanı sıra, dijitalleşen ve aslen gerçeklik bağlamında var olmayan bir kültürel mekanizma, toplumsallığa yön vermektedir. Bu tarz toplumsal yapılar içerisinde beliren aidiyet problemi ile eşzamanlı olarak kimlik kaybı problemleriyle yüzleşilmektedir. Neyse ki dijitalleşmiş ağ toplumunun sunduğu fonksiyonlardan biri olan sosyal medya, bireylerin aksayan ilişkileri, etkileşimleri, grup bilincinin yanı sıra 'kimlik temsilleri' açısından da telafi ortamına dönüşmektedir (Göker ve Keskin, 2016: 90). Sosyal medyanın bu noktadaki ayrıcalıklı konumu, onun gerçekliğe alternatif ya da paralel bir biçimde yeniden ya da baştan kurulabilen 'sanal kimlikler' (Elitaş ve Keskin, 2014: 168) için elverişli habitatı sunmasından kaynaklanmaktadır. Ancak sosyal medya burada yalnızca kimliğin kurulduğu bir ortam değil, aynı zamanda onu denetleyen, nezaret altına alan ve biçimlendiren bir sistemdir. Bu yönüyle sosyal medya, günümüz toplumsal yapılarında kimlikleri kurma gibi bir işlevselliğe de sahiptir.

2.3. Kolektif Biçimsellik Bağlamında Kimlik Türleri

Kimlik her ne kadar bir ‘biriciklik’, ‘yeganelik’, ‘teklik’ ve ‘eşsizlik’ içerse de bireylerin yalnızca tek bir kimliğe sahip olduğundan söz etmek olanaksızdır. Çünkü birey sahip olduğu toplumsal nitelik gereği gündelik hayatın her kademesinde kolektif etkinlikler içerisinde bulunmakta ve tikel katkılarıyla bu etkinliklerin bizatihi sorumlusu ve yaratıcısı olmaktadır. Bireyin içinde bulunduğu etkinliklerden kaynaklanan her süreç, muhtevasında bir özdeşliği barındırmakta ve kendini meydana getiren tüm birey ya da gruplara kolektif paydaşıktan doğan bir kimlik isnat etmektedir. Kimliğin çeşitlenmesini ve farklı biçimlerde bölünmesini sağlayan bu durum, bireyin kolektif organizasyonlara katılımı oranınca artan ya da azalan bir seyir izlemektedir. Bir başka deyişle, kişinin kolektivite eksenindeki performansları ona bir kimlik yapısı olarak geri dönmekte ve bu performansların yoğunluğu ve çeşitliliği arttıkça, onun sahip olduğu kimlik spektrumunun da çeşitliliği ve gösterge çizgisi artmaktadır. Aksi durumda ise, yani bireyin kolektif etkinlik düzeyi azaldıkça, sahip olduğu kimlik çeşitliliği de azalmaktadır. Çünkü kimlik, bireyin sosyallik düzeyi ile yakından ilintilidir. Bu nedenden ötürü aslında her birey ya da grup, birbirine benzer ya da kimi zaman birbirine tamamen tezatlık içeren çok sayıda sosyal görünüme ve ‘varlığa’ sahiptir. Bu noktadan hareketle kimliği temelde iki farklı kategori olarak ele almak mümkündür: Bireysel ve kolektif kimlik. Karaduman’a göre (2010: 2887-2888), bireysel kimlikler çok taraflı (aile, toplumsal cinsiyet, sınıf, bölge, din, etnik ve millet) ve sıklıkla durumsal olup, farklı zamanlardaki koşullara bağlı olarak önem derecelerinde bir değişim seyri gösterebilmektedir. Bununla birlikte, kolektif kimlikler (etnik ve milli bağlar), çoğunlukla ‘durumsal’ değil ‘kapsayıcı’dır. Kolektif düzeyde önemli olan bireylerin opsiyonları ve hissettikleri değil, kurulan kolektif bağın niteliğidir. Bunun yanı sıra Bilgin (2007: 14), bireysel kimliklerin kişiler arası bağlamda, kolektif kimliklerin ise bireyin belirli bir gruba mensubiyetinden doğan gruplar arası ilişkiler bağlamında söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Modern yaşamın hiyerarşik bir örgütsel tasarımıyla yapılandırıldığı düşünülürse, bireylerin örgütsel pratiklerinden ve informal grup performanslarının bir sonucu ve itkisi olan kolektif kimliklerin çoğu zaman, bireysel kimliklerin önünde algılandığı fikrine ulaşılabilir. Çünkü bireysellik, kolektif performanslar içinde soğurulmakta ve kolektiviteye uygun bir dönüşüm geçirmektedir. Kolektif performansın niteliği, bireyselliğin biçimlenmesi ve olanaklarının belirlenmesi noktasında başat konumdadır. Bir başka ifadeyle birey,

kolektif niteliği içinde ‘birey’ olma özgünlüğü kazanmakta ve bireysellik genel olarak kurulan kolektif bağlar hakkında ipuçları sunmaktadır. Bu sebeple, grup kimlikleri (Türk, Galatasaraylı, Kadın, Hayvansever, Öğretmen v.s.) toplumsal düzeyde bireysel öz kimliklerden daha geçerli ve somut karşılıklar bulmaktadır.

Kolektif biçimsellik bağlamında değerlendirilen kimlik türleri, Göker’in çalışmasından (2015) ilhamla, ulusal/milli kimlik, etnik kimlik, kültürel kimlik ve dini kimlik ile sınırlandırılmaktadır. Çünkü kolektif etkinlikten doğan küçük ya da büyük çaplı çok sayıda kolektif kimlik formu hasıl olmaktadır. Ancak çalışma kapsamında makro yapıdaki kolektif kimlik türleri incelenecektir. Ancak belirtilen türlere ek olarak, bireysel ve kolektif tüm kimlik türlerinin varoluşsal kodlarında yer alan ‘öteki’ kimliği, her kimlik türüyle ilişkisi olması nedeniyle kolektif bir sınıflama bağlamında ele alınacaktır.

2.3.1. Ulusal/Milli Kimlik

Geniş kitleleri içine alan her toplumsal hareket, tarihin akışkanlığına yön kazandırarak toplumların kültürel serüvenleri içinde yeni bir takım kavramların türemesine ya da var olan kavramların yeniden yorumlanmasına neden olmaktadır. Fransız Devrimi sonrasında tecessüm eden Ulus/Ulusçuluk doktrini bu bağlamda değerlendirilebilecek köklü ancak aynı zamanda oldukça modern bir kavramdır. Çünkü bilinen haliyle ulusçu düşünce ve onun türevi olan düşünce tarzların ifade ettiği olgu, geleneksel tariflerin aksine, esasında doğal olarak verilmiş değildir ve tarihin belli bir uğrağında tahayyül edilerek bu tahayyüle göre biçim kazanmış politik bir oluşumdur (İri, 2004: 21). Siyasi yönden tertiplenen modern ulusçuluk doktrini temelde üç önermeye dayanmaktadır. Birincisi; dünya uluslara bölünmüştür ve her ulus kendini diğer uluslardan ayıran özgün bir tarihe, kültüre ve duygu yapısına sahiptir. İkincisi; her birey bir ulusa mensuptur ve ulusal mensubiyet diğer tüm mensubiyetleri bastırır. Üçüncüsü ise; uluslar amaçlarını gerçekleştirmek ve özerkliğe kavuşmak için birlik olmak zorundadır (Şimşek ve Ilgaz, 2007: 194). Bu önermelerin terkihiyle teşekkül eden ulusçuluk, ulusal birliği sağlayacak ve aynı zamanda onu muhafaza edecek kolektif bir şura ve kimlik yapısına ihtiyaç duymaktadır. Bunun için, ulus mensubiyetini çağrıştıracak ortak simgeler üretmek ve dilsel birlik sağlamak önemlidir. Çünkü dilsel simgesellik milliyetçilik/ulusçuluk doktrininin temelini oluşturmaktadır (Rüstemova, 1999: 90).

Ulusal kimlik en genel anlamıyla, temel hassası millet olarak tanımlanmak olan bir halka mensubiyetten doğan kolektif bir kimlik yapısıdır (Aydos, 2009: 15). Dolayısıyla bir bireyin kolektif düzeydeki en kapsamlı bağlılığını ifade eden ulus mensubiyeti bireyleri, bireysel ve kolektif şuurları ve mensubiyetlerindeki farklılıklar dikkate alınmaksızın, tek bir ortak çatı, yani ‘ulus/milliyet’ odaklı yeni bir ‘yurttaş’ kimliği altında bir araya getirmeyi amaç edinmektedir. Hall’e göre, ulusal kimlik, bir ulusun mensuplarının kültürel açıdan benzeşmelerini sağlamanın temel koşuludur. Ancak katışıksız saflık ve benzerlik iddiasıyla sunulan bu kimliklerin aslında hepsi kurgusaldır ve tarihte melez kimlikler hep var olmuştur (Alver, 2009: 297). Ancak bir toplulukta hakim olan bütünleyici ulus kimliği, etno-sentirik bir perspektifle tesis edilmesine karşın, çoklu etnik kategorilerden hasil olan uluslarda çoğu zaman ya etnisite ötesidir -yani yurttaşlık tanımları demokratik özdeşlik vurguları ile yapılmaktadır- ya da bir tahakküm aracına dönüşerek etnik farklılıkları silikleştirmeye çabalamaktadır. Bunun yanı sıra, yine ulusal kimlikler açısından bakıldığında, eğer bir grup kendini öteki gruplardan ayırma niyetindeyse, yeni bir ulusal kimlik oluşmaktadır. Bu kapsamda her bir farklı ulusal grup ayrı birer ulusal kimliğe de sahiptir (Tomenendal, 2009: 374).

Ulusal kimlikler, ulus-devlet içerisindeki bireylerce ortak olarak paylaşılsa ve gündelik pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilse de temel üretim menşei bireyler üstü politik devlet düzeyidir. Çünkü bir ulus-devlette resmi anlamda ulusal kimlik formları, devlet ile ötekileri arasında süregelen güç ilişkisi, müzakere ve mutabakatlarla biçimlenmektedir (Sütçüoğlu, 2009: 273). Kutsallık atfedilen ve kültürel yaşamın güvencesi olarak kabul edilen ulusal kimlikler, bireyler/gruplar ile devlet ya da diğer devletler ile devlet arasındaki ilişkinin niteliği ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle, ulusal kimliklerin inşasında devlet kurumları, milli eğitim sistemi ve devlet söylemleri etkili olmaktadır (Öztürk, 2014: 4). Siyasi iktidar değişimleri ile devlet kurumlarında, eğitim sisteminde ya da devlet söylemlerinde yaşanan değişimler, ulusal kimliğin tanımlanma ve algılanma şeklini de değiştirmektedir. Nitekim, güncel siyasi söylemlerdeki seyirmeler bile, ulusal kimliğin algısal boyutunu etkileyebilmektedir. Bu durum, oldukça dogmatik görünen ulusal kimliklerin aslında göründüklerinden daha esnek olduklarını göstermektedir.

2.3.2. Etnik Kimlik

Kimliğin kolektif görünümlerinden biri olan etnik kimlikler, ulusal kimlikler kadar olmasa da yüksek bir kapsayıcılığa erişmektedir. Etnik kimliklerin temelinde etnisite tanımları ve mensubiyet bulunmaktadır. Yunanca ‘ethos’ sözcüğünden türeyen etnisite kavramı, genellikle ortak bir köken, doğum yeri, kabile, kavimler gibi beşeri birlik durumuna atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaktadır (Hutchinson ve Smith 1994’ten akt. Nişancı ve Işık, 2015: 198). Yalçınır’e göre (2014: 191-192), görece yeni bir kavram olan etnisite genel hatlarıyla etnik grup temelli bir aidiyet biçimi, etnik kimliğin kurucu özü veya bir gurubun diğerlerinden ayırt edilebilmesine olanak sağlayan kıstaslar olarak değerlendirilmekte ve iki farklı bakış açısıyla ele alınmaktadır. Birinci yaklaşım olan ilkçi bakış açısı, etnisitenin verili, doğal ve süregiden özelliklerini ön plana çıkarırken, ikinci yaklaşım olan araçsalıcı bakış açısı ise, onun tesis edilen fonksiyonel bağlamı ile ilgilenmektedir.

Bireylerin dünyayı tecrübe etme serüvenleri, onların bir kökenle örtüşen kültürel paydaşlıklarda buluşmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle etnik kimlik genellikle soy, ortak bir dil, köken ve bazen de dinle alakalıdır. Onun dinamik, karmaşık ve çoğu zaman akışkan yapısı nedeniyle, atfedilen ve kabullenilen kimlikler arasında bir uyumun yanı sıra bir çatışma da söz konusu olabilmektedir (Akıncı, 2014: 34). Çünkü her birey ya da grup kendine ilişkin etnik tanımlamalarla birlikte, başkalarının ona ilişkin etnik yakıştırmalarına maruz kalmaktadır. Yakıştırmalar, ötekilik kapsamındaki aşağı görme halini kapsadığı ölçüde, etnik kimlikler arasında bir çatışmanın yaşanmasına neden olmaktadır.

Etnik bağları önemli bir kısmı doğuştan kazanılsa da etnik kimlik doğuştan kazanılan bir olgu değildir. Yılmaz’a göre (2010: 3-4), birey çocukluk dönemindeki bireysel ve sosyal gelişimi süresince etnik kimlik ya da diğer bir deyişle öz grupsal aidiyetini biçimlendirmekte ve içinde bulunduğu grubun yetişkinleri tarafından yönlendirilmektedir. Radikal değişikliklerin oldukça zor olduğu gözlemlenen etnik kimlikler, içsel ve dışsal faktörlerin bir toplamı olup, bireyin öz saygısı ve kendini anlamlandırması açısından ona yardımcı olmaktadır.

Etnik kimlik, milliyetçilik/ulusçuluk kavramı ile yakın ilişki içerisindedir. Çünkü modern bir kavrama işaret eden milliyetçilik/ulusçuluk fikri, toplumu bütünsel bir formda algılama temayülünü beraberinde getirmektedir. Bu birleştirme temayülü,

genellikle çoğunluğu temsil eden etnisite ekseninde tecessüm etmektedir. Bu nedenle hangi topluluğun etnik topluluk olarak tanımlanacağı meselesi, milletlerin modernliği ve milliyetçiliğin işlevi arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir (Yalçiner, 2014: 197). Bunun yanı sıra, Yanık'a göre (2013: 234), milliyetçilik ve ulus gibi kavramsal şablonlar, etnik temellendirme pratiği vasıtasıyla mevcudiyetini sürdürmekte ve etnisitenin modern ve güncel koşullara uygun bir kurumsal fikirle örtüşmesine ihtiyaç duymaktadır. Böylece kimlik etnisite bağlamında milli bir boyut kazanarak, siyasal ve kültürel biçimlenme ile doğru orantılı şekilde bireylerin ve toplumsal yaşamın esas unsuru olarak anlam kazanmaktadır. Ancak Göker'e ifadesiyle (2015: 97), etnik topluluklar günümüzde genellikle azınlıkta kalan toplulukları ifade etmektedir. Bu nedenle etnik grupların toplumsal yapı içerisinde, toplumun genelini yansıtmayan kültürel değerleri, ritüelleri, sembolleri ve dilsel özellikleri, onların farklılaşmasına neden olmaktadır. Bu farklılaşmayı, etnisitenin milliyetçilik düşüncesini her zaman desteklemeyeceği, kimi zaman onunla bir mücadele içinde olacağı şeklinde okumak mümkündür.

2.2.3. Kültürel Kimlik

Toplulukların tarihsel uğraşlarının bütününe ifade eden kültür kavramı, zamanla bir topluluğa özgül niteliklere bürünerek, içinde vücut bulduğu topluluğu ötekilerden farklı kılan ve ona bir karakteristik kazandıran kimlik yapılarıyla özdeşleşmektedir. Bu nedenle kültürel ölçekte gerçekleşen etkinliğin bir sonucu olan üretkenliğin her bir görünümü, etkinlikte bulunan toplumun kültürel kimlik yapısını örüntülemektedir. Eklemlili bir düzenek halinde işleyen kültürel kimlikler, bir topluluğun yaşam tarzları ve kurulum kodları hakkında ipuçları sunmaktadır. Çünkü kültürel sürümlerin her bir hücresi, oluşan kimliğin dokusunda bir temsile dönüşmekte ve ahenkli bir bütün oluşturmaktadır.

Sosyal evren içinde ilk aşamada sosyal bir 'hammadde' biçiminde var olan birey, kültürel motiflerin işlenmesiyle birlikte toplumsallık vasfı kazanmaktadır. Bu nedenle birey kimliklerinin dökümü kültürel kalıplar kullanılarak gerçekleşmektedir. Bu duruma atıfta bulunan Aydın'na göre (1999: 15), birey içinde doğduğu kültür tarafından biçimlenmektedir. Toplumsallaşan bireyin diğer diğerleriyle kurduğu kültürel birliktelik bağı ve uyumu, kimlik denilen bir tutunum unsuru ile sağlanmaktadır. Kimlik bu açıdan kültürle iç içedir ve ondan ayrı düşünülememektedir. Nitekim, birey olma hali,

toplumsal etkinliklerin bir sonucu ve gereği olarak kültürel bir tarifi içinde barındırmaktadır.

Kimliğin kültür ile olan ilişkisi, konuya ilgi duyan disiplinlerin yazınlarında farklı yaklaşımlarla ele alınmakta ve tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, kültürel kimliğe ilişkin iki farklı yaklaşım bulunmaktadır: Özcü ve Tarihsel yaklaşım. Kapalı ve dar bir algılama biçimi olan özcü yaklaşım kapsamında, kültürel kimlik tamamlanmış bir fenomen, oluşmuş bir öz olarak ele alınmaktadır. Kapsayıcı ve açık bir algılama biçimi olan tarihsel yaklaşıma göre ise, kültürel kimlik üretilen, mütemadiyen bu üretim sürecinin içinde olan, hiçbir zaman bütünüyle tamamlanmamış, gelişmeye ve değişime açık bir fenomen olarak addedilmektedir (Larrain, 1995'ten akt. Göker, 2015: 100). İlgili yazınlarda yer alan yaklaşımların genel olarak kültürel kimliğin 'olma' ya da 'oluşma' biçimlerine odaklandıkları görülmektedir. Kültürel kimliği dogmatik bir biçimsellikte tarif eden özcü yaklaşım çerçevesinde, kültürel kimlikler, bireylere 'bir insan' olma vasfı sağlayan, değişmez ve stabil anlamları referans alan yaygın tarihi deneyimleri ve paylaşılan kültürel kodları yansıtmaktadır (Hall, 1996: 211). Kültür kavramının, devimsel özellikler sergileyen topyekûn bir 'hareketlilik' sergilediği bilinmesine rağmen, statikliği böylesine vurgulamanın ardındaki temel mantık, kültürlerin genel kabuğunun ya da görünümünün değişebileceği ancak kültürel ana fikrin, bir başka ifadeyle kültürü kuran temel düşüncenin değişmeyeceğidir. Ancak bu durumun aksine tarihselci yaklaşımın bakış açısına göre, kültürel kimlik geçmişe olduğu kadar geleceğe de aittir. O, tarih, kültür ve zaman-mekan içinde başından beri var olan bir şey değildir. Kültürel kimlikler tarihteki her hangi uğraktan çıkagelir. Ancak tarihsel olan her şey gibi istikrarlı bir dönüşüm içerisinde. Geçmişteki çevresel faktörlere göre şekillenir ancak bu şekillenme, tarihin, kültürün ve gücün bir aksiyonu olarak devam eder (Hall, 1990: 225).

Modern toplumlarda, kültürün sorunsallaşması bağlamında kültürel kimliklerin de bir soruna dönüştüğü gözlemlenmektedir. Bu tarz toplumlarda, kültüre bağlı kimlikler geleneksel toplumlara oranla daha güçlü bir görünüme sahip olsa da kimliğin bulanıklığı ve okunaksızlığı söz konusudur (Sözen, 1998: 157). Çünkü modern kültürel kimlikler, kültürün soyutlaşan niteliği itibarıyla tanımının güçleşmesi ve özgünlüğün giderek azalması nedeniyle muğlak bir hal almaktadır. Bunun yanı sıra, kültürlerin

diğerleri içerisindeki güçlü izdüşümleri nedeniyle, toplumsal fragmanları kültürel menşei tabanında tanımlamak güçleşmektedir.

2.3.4. Dini Kimlik

Dinin kimlikle olan ilişkisi, toplumların din ile nasıl bir ilişki kurduklarıyla ilintilidir. Bu bağlamda dinlerin kimliklerin tesis edilmesinde nasıl bir role sahip olacağı, dine verilen önemin derecesine göre değişiklik göstermektedir. Ancak dinler, dominant bir kurum ya da bir mentör işlevi gördükleri birey ve toplumların dünyevi tecrübeleri üzerinde, diyalektik etki kuran deterministik bir varlık pratiğine sahiptir. Kuantum fiziğindeki ‘paralel evrenler’ teoremine benzer bir teoriği bulunan dinsel inanç formları ‘karşıt evrenler’ diyalektiği aracılığıyla, olgusal evrenin, var olan asıl gerçekliğin bir görünüşü olduğu ve yapıları itibarıyla bu evrenlerin antagonistik nitelikler sergilediği iddiasındadır. Bu bakımdan, eskatolojik kodlar ihtiva eden dinsel bilinç, fenomenolojik yaşamı bir prototip olarak tasavvur etmekte ve onu öteki asıl yaşam için bir geçiş formu olarak tasarlamaktadır. Böylece beşeriyet fikri bireyleri, gerçekliğin görüngüsel okumaları vasıtasıyla ‘öteki’ dünya için biçimlendiren bir mekanizma olarak anlam kazanmaktadır. Bu nedenle, beşeri olan her şey gibi kimlikler de dini referanslarla tanımlanmakta ve dini bir model teşkil etmektedir. İdeal olarak tanımlanan kimlikler, maiyetinde bulunduğu dinin normlarını ve değerlerini içeren performanslar gerektirmektedir. Bu nedenle beşeriyeti simgeleyen kültür, performansların bütünü olarak dini bir karakteristik kazanmaktadır.

Dinlerin temel işlevleri üzerinde duran Coşkun’a göre (2003: 15), anlamsal, yapısal ve kültürel işlevlerin yanı sıra kimlik kazandırma işlevine de sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan, dini kimlikler her şeyden önce bir dine mensubiyet yoluyla kazanılmaktadır. Çünkü dine ait olma durumunu içeren ve yansıtan kolektif adlandırmalar bulunmaktadır ve bu nedenle inananlar, inandıkları dini ifade eden bir adla (Müslüman, Hristiyan, Yahudi, Budist v.s. gibi), çağrılmaktadır. Ancak, kimlik kazandırma işlevi, dinlerin kimliklerin oluşmasında tek güç oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü toplumsal kimlikler dil, din, ırk, kültür, tarih, yaşam alanı, maddi üretim gibi birçok faktöre bağlı olarak şekil alabilmektedir. Bu noktada hangisinin başat faktör olacağı önemlidir (Alperen, 2008: 68). Kimlikler çoğu zaman sözü edilen kavramların birlikteliğiyle harmanlanmakta ve dinin kurumsal niteliği diğer kurumları etkilemekte ve onlardan etkilenmektedir. Ancak, din o kadar güçlü bir

difüzyona sahiptir ki, toplumsal süreçlerin neredeyse tamamına sirayet etmektedir. Böylece toplumsal unsurların geneli dini bir yörünge etrafında şekillenmektedir.

Dini kimliklerin tıpkı dinin kendisi gibi öncelikle bireysel bir tarafı bulunmaktadır. Ancak bu bireysellik yalınkat bir yapıyı değil, birbirine kenetlenmiş çok katmanlı bir yapıyı ifade etmektedir. Bu yaklaşımla, dini kimlik, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevrede kendini tanımlamasını, kendi konumunu belirlemesini ve aynı zamanda diğerlerine bakış açısını ve tavır alma şeklini keşfetmesini sağlamaktadır (Türkkan, 2011: 44). Bir başka deyişle dini kimlikler, ‘ben’in tanımlanması ve konumlandırılmasıyla birlikte, ‘ben’ olmayanın, yani ‘öteki’nin de kim olduğu ve ‘o’na karşı davranış biçimlerinin belirlenmesi noktasındaki temayülleri idare etmektedir. Nitekim Göker’e göre (2015: 102), kolektif bir kimlik türü olan din ve dini inanışlar, milli, etnik ve kültürel kimliklerde olduğu gibi bir dışlama ve dâhil etme pratiğini içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle, kendini ululaştırma, diğerini ise küçük görmenin kaynağı olarak din olgusu modern yaşamda, birçok dini içine alacak şekilde kimliklerin oluşmasına neden olmaktadır. Din bu bakımdan farklılıkların ve ayrışmanın temel kaynakları arasında gösterilmektedir.

Dini kimliğin bireysel düzeyde, anlama ilişkin bir kazanım olduğu fikri, disiplinler tarafından da doğrulanan oldukça geçerli bir fikirdir. Çünkü temelde din kişiye bir zihniyet kazandırmakta ve toplumsal biçimlenmelerde etkin rol oynamaktadır. Bu perspektife göre dini kimlik, bireyin kendine ilişkin anlamsal referans kaynağı olarak dini görmesidir (Erkan, 2013: 1833). Bu açıdan, dini kimliklerin bireysel anlamlandırmalardan bağımsız bir anlamsal alt yapıya sahip olduğu söylenebilir. Kısacası dini kimlikler, bireysel bir anlamlandırma çabasının sonucu olarak değil, aksine bu çabaya mahal vermemek adına vardır ve sunduğu ontolojik anlamlar bireyi tatmin ettiği sürece varlığını devam ettirmektedir. Ancak dini kimliğin varlığı her şeyden önce bireysel bir tercihe bağlıdır. Çünkü, bireyler hayatlarındaki olaylar arasındaki devamlılığı sağlamak ve onları anlamlandırmak amacıyla nihai ve aşkın bir gerçekliğe başvurabilir ya da başvurmayabilirler. Birey kendi hayat hikayesindeki tutarlılığı koruyabilmek için aşkına müracaat ettiğinde ve doğruladığında, bu bireyin anlatsal bir dini kimliği kurguladığından söz edilebilir (Vermeer ve Van Der Von, 2006: 177). Bireyin kendini aşkın bir anlam tarifi ile tanımlaması, dini kimliğin ontolojik bir gösterge olmasının yanı sıra bireylerin ve toplumların kendilerini

kutsallaştırmada ve ayrıcalıklı bir konum elde etmede dini kimliği işlevsel bir araç olarak kullandığına işaret etmektedir. Genel olarak kutsallaştırma, dini kimliği oluşturan, muhafaza eden ve gerektiğinde değişimi yeni kimlik bağlamında meşrulaştıran bir süreç atıfta bulunur. Bu süreç insani perspektifle tanımlanan gerçekliği, kutsal bir gerçekliğe bağlamayı içerir (Taştan, 1996: 14-15). Kutsallık aynı zamanda dini boyutta üretilen ve paylaşılan kişilere sinmesi beklenen bir niteliktir. Bu nedenle bir dini kimlik, nihayetinde bireyi belirli bir kutsallık mertebesi ile de ödüllendirmektedir.

Bireyselliğin sınırları dahilindeki dini kimlik görünümünün beslendiği ve modellendiği kolektif bir düzey bulunmaktadır. Bu düzey içerisinde kimlik ‘ilişkisel’ bir anlamı ifade etmekte olup, kolektifliği kuran bireyler arasındaki işlevsel bağlara parmak basmaktadır. Çünkü, sıklıkla ifade edilen dinin sosyal yönü, müntesiplerin dini performanslarını senkronize eden, özgün nitelik kazandıran ve bir birikime dönüştüren kolektif kimlik yapılarının oluşmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan din hem bireylerin hem de bireylerin mensup olduğu grupların kimliklerinin teşekkülünde önemli bir işlev görmektedir. Bir dine muhtelif bağlılıkları ve o dinle etkileşime girmeleriyle kimlik kazanan grup yapılanmalarının fikir ve faaliyetleri, dinin anlaşılmasında, uygulanmasında, tebliğinde, temsilinde ve toplumsal görüngülerinde etkili olmaktadır (Büyükkara, 2016: 107). Bazı grupların varlık gerekçelerini dini referanslar üzerinden açıklama girişimleri, kolektif düzeydeki dini kimliklerin belirginliğini ve toplumsal etkinlik derecesini arttırmaktadır. Formel ve informel nitelikteki din eksenli grupların çoğalması ya da genişlemesi ile birlikte, dini kimlik öncelikle bölgesel, sonrasında ulusal düzeyde tezahür etmekte ve ulusun açıklanmasında kullanılan anahtar kelimelerden birine dönüşmektedir. Bir bakıma toplumun genelini dini bir kimlik donatısıyla sarmalandığı görülmektedir. Bu tarz durumlarda olumlu bir sosyal kimlik tanımı için dinin önemli bir referans olduğu göz önüne alınırsa, kültürel kimliği korumanın devamı için kuşaklar arası dini kimlik belirlenmesi önemli hale gelmektedir (Akıncı, 2014: 34-35). Kültürlerin dini bir orkestra vasıtasıyla inşası, dinsel tınının devamlılığı açısından, yeni nesillerin dini kimliklerle ve bizzat dini kimlikler için sosyalleşmesini zorunlu kılmaktadır.

Modernite doktrinlerinin çağdaş bir toplum modelinin oluşturulması açısından temel mesnet olarak görülmesi, rasyonel ve bilim indirgemeci anlayışın dinin toplumsal

kökleri üzerinde yıkıcı etkiler göstermesine neden olmaktadır. Bununla birlikte, modern formasyonların dinin var olması için uygun koşullar içermediği yaygın bir görüştür. Bu durumda modernleşmenin dini ve dini kimlikleri seküler bir potada eriteceğini söylemek mümkündür. Zaten bu teşhis, modernite ile ilgilenen birçok araştırmacı için bir yaklaşım olarak addedilmektedir. Ancak modernite ve din ilişkisine farklı pencerelerden bakan yaklaşımlar da mevcuttur. Bu yaklaşımlar, modernitenin din üzerindeki dönüştürücü etkilerini kabul etmekle birlikte, dinin ve dini kimliklerin önemini yitirdiği argümanına şiddetle karşı çıkmakta ve aksine önem kazandığını savlamaktadır. Salt bir örnekle, modern çağın tarihsel bellek ve köken üzerindeki soyutlaştırıcı ve silikleştirici etkileri ile ‘yertsiz-yurtsuz’ bıraktığı geniş kitlelerin kendilerini bir soya, kültüre ve dine atfen tanımlamaları, dini/etnik kimliklerin yaygınlaşması ile neticelenmiştir (Yanmış ve Kahraman, 2013: 126). Bir başka ifadeyle köken ve aidiyet bilinci örselenen bireyler, dinleri giderek daha fazla sahiplenmekte ve kendilerini din üzerinden ifade etmektedir.

Modernite ile birlikte erime ve güçlenme arasındaki kaygan bir zeminde bulunan dini kimlikler, her ne kadar bir kurtarıcı olarak bireyleri cezp etse de bu durumun da bir takım dönüştürücü sonuçları bulunmaktadır. Çünkü modernite ile birlikte dini kimlikler, modern kavramlar baz alınarak tanımlanmaktadır. Alperen’e göre (2008: 69), modern olmak, geleneksek ve dışsal otoritelere karşı bir özerklik talebidir ve bu talep bireylerin ve toplumların yaşanılan dünyayı kendilerinin yaratmak istemesiyle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle de dini kimlikler kolektif bütünselliğini yitirip kişiden kişiye değişen bir pratik halini almaktadır. Bu görüş, dini kimliklerin bireysel bağlamda parçalandığı ve her birey açısından farklı anlamlar ifade ettiğine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan modern yaşamda dini kimlikleri, kolektif bir bağ yerine daha çok bireylerin kişisel aidiyet problemlerine, yine kişisel bağlamda buldukları bir çözüm önerisi niteliğindeki çok katmanlı, bir bakıma modüler bir form olarak ifade etmek mümkündür.

2.3.5. Antagonistik Bir Kategori Olarak ‘Öteki’ Kimliği

“Ben, ben olanım (YHW/Yehova)!”

Mısırdan Çıkış (3/ 14)

Semavi dinler sınıflandırmasında yer alan Musevilik inancının öğreticisi/peygamberi olarak betimlenen ve diğer semavi dinler tarafından da kabul gören dini bir şahsiyet ihtiva eden Musa’nın, Musevi litürjisinde anlatılan Tanrıyla ilk karşılaşma tecrübesi, ötekiliğin, kimliğin mekaniği ve çalışma prensiplerinin anlaşılması hususundaki ontolojik varlığını anlamaya ve temellendirmeye yardımcı olmaktadır. Bu karşılaşma iki açıdan önem arz etmektedir. İlki, ötekiyle karşılaşma ile birlikte bilinmeyen keşfi ve onun ifşa edilen nitelikleri, ikincisi ise kimliğin açıklanmasındaki referans noktalarıdır.

Musa, Tanrı dağında ilerlerken ‘sürekli yanan ve sönmeyen bir çalı’ olarak tecessüm eden Tanrı ile karşılaştığı ilk anda irkilir, garipser ve dehşete kapılır (Mısırdan Çıkış, 3/ 2-3). Bu ‘karşılaşma’ tecrübesi, öteki olanın ilk aşamada bilinmeyen ‘kimliği’ açısından bir gariplik, gizem ve endişe içerir. Ancak ötekinin var olması için onunla karşılaşmak bir zorunluluktur. Çünkü onun varlığı, ancak haberdar olduğunda gün yüzüne çıkmaktadır. Bu durum tıpkı Connolly’nin ifade ettiği (1995: 58-59), Kolomb’un Amerika kıtasını keşfettiğinde ortaya çıkan yeni ‘öteki’yi andırmaktadır. Connolly, bu keşfin bir karşılaşma, hem de Kolomb’un kendi kültürel eğilimi ile yabancı varlıklar –garip sözler, yabancı hareketler, şaşırtıcı görüşler, tekinsiz tepkiler- arasındaki bir çatışma haline dönüşen bir karşılaşma olduğunu ifade etmektedir. Bu aşamadan sonra, Hristiyanlığın orta çağdan kalma ötekilerinin arasına evrensel boyutta bir yenisi eklenmiş, hatta bu yeni öteki eskinin yerini almıştır. Artık yapılacak nihai iş bilinmeyen ötekiyi tanımlamaktır. Musa da karşılaştığı ötekiyi tanımlamak için teşebbüste bulunur ve yanan çalıdan kendisine seslenildiğini duyunca, çağrıya uyar ve ‘buyur’ diye yanıt verir (Mısırdan Çıkış, 3/ 4). Öteki ile ilk karşılaşma tecrübesi gerçekten de ya bir saldırganlık ya da bu türden bir itaat gerektirmektedir. Bu temayülün belirleniminde ötekinin tecessüm etme biçimi oldukça önemlidir. Çünkü öteki nasıl gelirse, ona karşılık gelen bağlamda karşılanmaktadır. Ötekinin tecessüm etme biçimine uygun bir karşılaşmada bulunan Musa, çok geçmeden onun niyetini öğrenir. Henüz tanınmayan öteki, ondan İsrail halkını, zulüm gördüğü Mısır’dan çıkarmasını ve vaat edilen topraklara götürmesini istemektedir (Mısırdan Çıkış, 3/ 7-8).

Bu görev karşısında tökezleyen Musa, sonunda ötekiye “Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi desem, ‘adı nedir?’ diye sorabilirler, o zaman ne diyeyim” (Mısırdan Çıkış, 3/ 13) ifadesiyle, ‘kim olduğunu’ sorar. Bu noktada, ötekinin kendini tanımlama biçimi alışılmadık düzeydedir; “Ben, ben olanım, onlara de ki, beni size ‘ben, ben olanım’ diyen gönderdi” (Mısırdan Çıkış: 3/ 14). İşte bu yanıt, kimliği açıklarken referans alınacak belirleyici özelliğin ne olacağına açıklık getirmektedir. Tanrı, kendini yine kendini referans alarak açıklayabilmektedir. Her ne kadar monoteist inanç gereği olarak onun birliğine ve tekliğine inanılsa da Mısır’da onlarca Tanrı figürünü tecrübe eden Musa’nın sorusuna –ki o karşılaştığı Tanrının var olanlar arasında hangisi olduğunu öğrenmek amacıyla bu soruyu sormuştur- böylesine bir yanıt sunmak oldukça güçlü, doğru ve özgün bir kimlik anlamlandırmasıdır. Ancak bu durum insanlar için söz konusu değildir. Çünkü insanlar, tek olmadıklarının, benzerleri ve farklıları ile birlikte yaşadıklarının farkındadır. Bu nedenle, kendilerine sorulan ‘kimsin?’ sorularına ‘ben, öteki olmayanım’ tarzında bir cevap üretmektedirler. İşte tam olarak bu cevap, ötekinin esas varlık gerekçesini açıklar niteliktedir. Çünkü, Hall’e göre, kimlik bir süreç, anlatı ya da bir söylem olarak her daim ötekinin konumundan anlatılmaktadır (Karaduman, 2010: 2888).

Öteki; patolojik bir benlik yansıması olarak, kendine özgü bir varlığı bulunan ancak varlığı ben/biz kimliğinden ayrı düşünülemeyen, ‘ben’i ontolojik bir tehditle sürekli uyaran ancak bu tehdit vasıtasıyla ‘ben’i var eden, ben’liğin hükmü, aynı zamanda hükümsüzlüğün ben’liği olabilen, olmaya zorlanan, kim olduğu çok iyi bilinen ancak yabancı olan bir sınırlama pratiği, sevimsiz bir nesne ya da daha sembolik bir tasvirle, ‘mor olan koyun’dur. Belirtilen nitelikler onu, tarihselliğin ana kurucularından biri haline getirmektedir. Öteki her ne kadar ben/biz ile özdeş ya da en azından benzer olma vasfı taşısa da ötekileştirme pratiğinin altında yatan temel neden farklılık ve farklılaşmadır. Bu nedenle ben ve öteki arasında ya bir farklılık vardır ya da bu farklılık yapay olarak üretilmektedir. Nitekim Connolly’ye göre (1995: 92), bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşmakta ve bu farklılıklar onun varlığı açısından hayati önem taşımaktadır. Çünkü onlar farklılık olarak birlikte var olamazsa, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olamaz. Farklılık, doğal bir oluşum izlenimi yaratsa da esasında kimliğin kurucu işlevleri arasında cereyan etmektedir. Bu duruma atıfta bulunan Grossberg (2003: 93), kimlikle kurulan ilişkilerin farklılık ilişkileri içerisinde dönüştüğü ifade etmektedir. Ona göre,

modern toplumsal kurumlar farklılık kimlikleri sunmaz, ancak farklılıklar kimliklerden doğar. Bu ifade, her kimliğin dolaylı olarak bir farklılığa işaret ettiğini ve farklılığı ortaya koymak ya da yaratmak için öncelikle bir kimliğe ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Bu nedene kimlik, farklılığı tanımlama yetisine bağımlı olan ve farklılık olarak tanımladığı kendiliklerin, onlara uyarlanmış tanımlara karşı çıkma, direnme, onları alaşağı etme ya da ters yüz etme eğilimlerine karşı zayıf, kırılabilir ve güvenilmez bir tecrübedir (Connolly, 1995: 93).

Farklılık belirli nitelikleri kapsadığı ve taraflar arasında üstünlük ilişkisi kurmadığı sürece, kimliğin olağan desenlerinden biri olarak addedilmektedir. Ancak farklılık, bilinçli bir farklılaştırma pratiğine bağlı olarak beliriorsa, ortada kimlik üzerinden yürütülen bir mücadele ve tahakküm ilişkisinin var olduğundan söz edilebilmektedir. Çünkü farklılaştırma bir süre sonra kimliğin faşizanlaşmasına neden olan bir dizi bireysel ve kolektif tutumlar şeklinde nüksetmektedir. Schnapper'ın ifadesiyle (2005: 26), farklılaştırıcı tutum, öteki'nin reddini öneren özgün bir formda ortaya çıkmıştır. Kendi ile öteki arasındaki fark, farklı olanın çıkarılması, dışlanması ya da en ileri durumda yok edilmesiyle sürdürülmeye çalışılmıştır. Sözü edilen farklılaştırıcı tutum, öteki'ne karşı her zaman tetikte olan bir 'hırçınlığı' sürekli beslemektedir. Öteki'ne karşı tahammülsüzlük, ben'in momentindeki her öteki unsurun metaneti ve mukavemetini eriten, soğuran ve parçalayan bir takım reflekslere yol açmaktadır. Bu sebeple, öteki olmak, düşmanca tavırların hedef tahtasına oturtulmak için oldukça yeterli bir gerekçe olarak görülmektedir. Çünkü farklılaştırma kombinasyonu gerçekleştiğinde, güçlü bir kimlik, bir dizi farklılığı doğası itibarıyla kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli ya da anarşik –yani öteki-biçimde kurmaya çabalayacaktır (Connolly, 1995: 94). Öteki, bu aşamadan sonra maktadır kimliğin iktidar pratiklerinin bir sonucu olarak her zaman onun defolu bir görünümünden başka bir anlam ifade etmeyecektir.

Ötekiliğin bir süreç olarak ilintili olduğu kavramlar üzerine bir genellemede bulunan Uluç'a göre (2009: 29-35), ötekilik tarihsel, toplumsal ve düşünsel/ideolojik niteliklere sahip bir süreçtir. Ötekilik her şeyden önce tarihseldir. Çünkü nasıl ki kimlik bunalımı ve sorunu içinde olan bireyler ve toplumlar varlıklarını ötekilere karşı tanımlıyor ise, kimlik kavramına paralel ya da karşıt olarak 'öteki imgesi' kavramı da çağların bir gerçekliğidir. 'Ben' kimliği kadar 'öteki' kimliği de medeniyetin tarihsel bir gerçekliğidir (Güvenç, 2009: 35). Bu yönüyle öteki, doğası gereği her ne kadar bireyin

ve toplumun dışında kalmaya zorlanan bir kimlik kategorisi olsa da kendine özgü bir tarihselliğe sahip değildir ve beşeriyetin geçmişi kadar geleceğinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun için kimliklere ilişkin anlam, ötekiliğin soy kütüğünde saklıdır.

Ötekiliğin bireyselliğin ötesinde toplumsal bir tarafı bulunmaktadır. Çünkü bir toplum hakkındaki ayırt edici bilgi, o toplumun ötekisiyle kurduğu diyalektik ilişki vasıtasıyla görünür olmaktadır. Nitekim, toplumla ötekisi arasındaki varoluşsal mücadele, toplumsallığın kurulması ve idame ettirilmesi sürecinde her daim belirleyici olmuştur. Bu durumun altında yatan neden, toplumsallığın kolektif varlık sahasını belirlemektir. Çünkü toplumsallık, ortak değerler-normlar üretimini ve paylaşımını gerekli kılmaktadır. Toplumsal uzlaş ve ortaklığın dışında kalan her şey, toplum dışı olarak tanımlanmaktadır.

Ötekiliğin orijinine bakıldığında, bahsedilen toplum dışılığı görmek mümkündür. Göker'e göre (2015: 111) ötekilik 6. ve 7. yüzyıllarda Greklerin kendilerinden olmayan yabancıları tanımlamak için kullandığı bir kavram olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca yine bu dönemde ötekiliğin, barbarlık (Sözen, 1999: 24) ve uygarlaştırılması-ehlileştirilmesi gereken bir vahşilik (Passerini, 2010: 226) ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Ötekinin niteliğindeki bu toplum dışı olma durumu, onu dolaysız bir tehdide dönüştürmekte ve toplumsal dışlama reflekslerine maruz bırakmaktadır. Toplum içindeki yabancıyı ifade eden öteki, tıpkı yoksullar ve diğer iç düşmanlar gibi toplumsal varlığı hem onun dışında olmayı, hem de onunla karşı karşıya gelmeyi kapsayan bir unsurdur (Simmel, 2009'dan akt. Göker, 2015: 110). Bu nedenle toplum, kendi içindeki bu yabancıları, kendinden kesin çizgilerle ayırma gayretindedir. Aslında Bauman'ın ifadesiyle (2009: 52) her toplum ötekisine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü 'biz' kendini 'onlar' üzerinden tanımlamaktadır. 'Biz'in var olması için 'onlar'a ihtiyaç vardır. 'Biz' olan hiçbir şey 'onlar' değildir, 'onlar' olan hiçbir şey de 'biz'in bir parçası değildir. Bu diyalektik mücadele ötekiyi, toplumsal yapı için hem bir tehdit, hem de 'biz'in varlık gerekçesi haline dönüştürmektedir. Tam olarak bu nedenden dolayı, insan grupları günümüzde sordukları 'ben kimim' sorusuyla kolektif kimliklerine sağlam bir zemin teşkil etmesi için sürekli ötekiler icat etmekte ve kendilerini bölüp parçalamaktadır (Auge, 1995: 8).

Zaman içerisinde, düşünsel/ideolojik bir pratik halini alan ötekilik, egemen grupların kendileri ve diğer gruplara dair tasarımlarını içeren tanımlayıcı bir yapıya bürünmektedir. Bu durumdan dolayı, grup üyeleri ile diğer gruplar arasındaki sınırlar

ideolojik temsiller aracılığıyla çizilmektedir. Bireylere ‘biz’ ve ‘öteki’ bilinci bu yöntemle aşılacaktır (Göker ve Keskin, 2015: 236). Toplumsal süreçler içerisindeki ideolojik tasarım ve eylemler, gündelik yaşamın tüm rutinleri ile birlikte ötekiliği de yeteri ölçüde kapsamaktadır. Toplumun geneli ‘biz’ olma fikri ve durumuna sahip olmak için çabalarırken, bireylerin sosyal tecrübeleri genellikle ‘biz’liğin tanımlanmış sınırları içerisinde gerçekleşmektedir. Bu durum, öteki grupların yayılmasını önlemek adına, toplumsal ilişkisizlik tedbirlerinin doğmasının nedenini de açıklar niteliktedir. Çünkü kolektif bilinç “biz”i topyekûn halde ötekiyi yok saymaya ya da onun olumsuz niteliğini sürekli hatırlamaya ve hatırlatmaya teşvik etmektedir.

Ötekilerin toplumsal bağlamdaki dezavantajlı konumu, etiketleme/yaftalama yönelimlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Özellikle, toplumun geneli dışında kalan gruplar üzerindeki toplumsal denetim, onları sapkın olarak tanımlayarak sağlanmaktadır (Güngör, 2011: 278). Bu sapkınlık tanımları, toplum dışı karakteri vurgulamakla birlikte, toplumların kendini ahlaki yönden kutsaması ile de yakından ilgilidir. Çünkü genel toplumsal yapı ve bu yapı içindeki bireyler, ötekine bir kimlik isnat edecekleri zaman, kendilerini saf olarak gösterecek bir konuma yerleştirmektedir (Goffman, 2014: 189). Nitekim ötekilere yöneltilen sapkınlık ve ahlaksızlık ifadeleri, içeriğinde toplumun ahlaklı olduğuna dair gizli bir karşıt anlam barındırmaktadır. Ötekiye yönelik etiketleme ve damgalama pratiğinin arkasında, toplumsal çarpıklık ve ahlak problemlerine meşruluk kazandıracak bir ‘günah keçisi’ üretme fikrinin de bulunduğu söylemek mümkündür. Çünkü toplum, kendi içindeki çarpıklıklardan türeyen ‘toplum dışılığı’ ötekilere yüklemekte ve onları bir kaynak olarak göstermektedir.

Toplumsal gerçekliğe dair bir yeniden üretim düzeneği olarak işleyen kitle iletişim araçları/medya, kimlik farklılıklarının ‘ötekilik’ formunda temsil edildiği içeriklerle, ötekiliğin kolektif düzeyde tecessüm etmesine aracılık etmektedir. Bu bağlamda, ötekiliğin medya temsilleriyle dolayımlanmış ve kurgulanmış bir üst gerçeklik olarak sürekli yeniden üretilmesi söz konusudur. Nitekim farklılık politikaları üzerine bina edilen dünyada her “ben”in karşısında bir “sen” konumlanmakta ve bu ötekileştirme sistemi içerisinde kitle iletişim araçları/medya da kendi ben’leri üzerinden “öteki”leri inşa etmektedir (Toruk ve Sine, 2012: 312). Medyatik gerçekliği oldukça önemseyen ve kurgusalılık ufkuunu seçebilme noktasında problem yaşayan günümüz toplumlarında, sözü edilen üretimin, bireylerin toplumla kurdukları ilişkiyi düzenleme

noktasındaki gerekliliği ve doğallığı göze çarpmaktadır. Egemen grupların kontrol ettiği medya içeriklerindeki ötekilik temsili ve söylemleri konu alan çok sayıda çalışması bulunan van Dijk (2013: 56), ötekiliğin medya içeriklerindeki sunumunda etkili olan kavrayışı şöyle formülleştirmiştir: Biz hakkındaki olumlu şeyleri vurgula, onlar hakkındaki olumlu şeyleri vurgulama; biz hakkındaki olumsuz şeyleri vurgulama, onlar hakkındaki olumsuz şeyleri vurgula. Bu kavrayış çerçevesi, ötekinin medya temsillerinde ya olumsuzluğa atıf yapacak şekilde yer alacağı ya da görmezden gelineceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Nitekim Arar ve Bilgin'e göre (2009: 144-153) medya ötekileri genel olarak, gayrı insanileştirme, dışlama, siyasi etiketleme, olumsuzlukların kaynağı ve tehdit unsuru olarak gösterme, evrensel ahlaktan yoksun kılma, kategorize etme v.b. gibi yaklaşımlarla sunmaktadır. Çebi'ye göre ise (2003: 127), medyadaki temsillerde "biz" tanımlarını karşılayan gruplar seçkin olarak, "onlar" ise yoksul, edilgen, zayıf, biçare şeklinde sunulmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARAŞTIRMAYA İLİŞKİN METODOLOJİK BİLGİLER

Araştırmanın nasıl ve hangi bilimsel temeller çerçevesinde kurgulandığı ve bulgulara ulaşmada kullanılan metodoloji hakkında bilgilerin yer aldığı bu bölüm, araştırma iskeletinin oluşturulma biçimlerini tarif etmesi ve araştırmanın bilimsel geçerliğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu bağlamda, araştırmanın tasarım ve uygulama süreçlerine ilişkin her uğrak, teorik ve pratik yönleri açıkça belirtilerek açıklanmıştır. Bölümde ayrıca, araştırmanın şekillenmesi sürecindeki izleklerin neden seçildiği ve içerik dizgesini dolduran bilimsel semantiklerin genel çerçeve ile uyumluluğu, anlamlı bir ilişkiyi sağlayacak şekilde sunulmuştur.

3.1. Araştırma Literatürünün Özeti ve Değerlendirmeler

Araştırma kapsamında işlenecek konuya ilişkin güçlü bir kuramsal altyapı oluşturmak için geniş çaplı literatür taraması yapılmıştır. Din ve kimlik ilişkisi, dini kimlik, din değiştirme, ötekilik, yabancılık, marjinallik, kimlik inşası ve öteki ile ilişki konularında yazılan Türkçe ve diğer dillerdeki tezler, kitaplar, makale ve bildirileri içeren literatür incelenerek, araştırmayla örtüşen kısımlardan faydalanılmıştır. Ancak araştırmanın spesifik bağlamda ilintili olduğu temel alan, dini kimlik ve ötekilik ilişkilerine odaklanan din sosyolojisi literatürüdür. Bu nedenle bölümde, din sosyolojisi alanındaki eserler hakkında genel bir özetleme sunulacak ve bu araştırmayı farklı kılan yönleri çerçevesinde ilgili literatüre katkılarından söz edilecektir.

Türkiye’de din değiştirme konulu araştırmalar Hüseyin Peker’in (1979) “Din Değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler” adlı doktora çalışmasıyla başlamıştır (Kurçak, 2012: 43)⁴. Sonrasında Köse (2008), Kim (2003), Canpolat (2004a), Nahya (2004), Sevinç (2006) ve Top (2007) bu çalışmaları devam ettirmiştir. Ayrıca, Tezokur (2007),

⁴ Din değiştirme hakkında sunulan literatür bilgilerine ulaşırken büyük oranda, Kurçak’ın (2012), Türkiye’deki din değiştirme konulu çalışmaların sosyolojik analizini yaptığı çalışması referans alınmıştır. Çalışma içinde çok sayıda bilimsel çalışma yer almasına rağmen, önemli olduğu düşünülen çalışmalar özetlenmiştir. Diğer çalışmalara ise literatür taraması yapılarak ulaşılmıştır.

Arslan (2008), Kurt (2000), Sarı (2005) ve Doğan (2009), tez, makale ve tebliğ çalışmalarıyla din değiştirme olgusunu çeşitli yönlerden incelemiştir. Çalışmaların odak noktasını, din değiştirme olgusunun nedenleri, Türk tarihindeki gelişimi ve misyonerlik faaliyetleri oluşturmaktadır. Bu araştırmanın konusuna en yakın olan Çayır'ın (2008) “Türkiye’de Din değiştirmenin Psiko-sosyal Etkenleri” adlı doktora tezinde, Türkiye’nin çeşitli şehirlerinde yaşayan ve din değiştirme tecrübesini yaşamış 90 kişinin görüşlerine yer verilmektedir. Ancak bu çalışma da konu itibarıyla sadece sürecin nedenlerine odaklanmıştır. Din değiştirme sürecini mülakat yöntemiyle açığa çıkarmayı amaçlayan Hökelekli ve Çayır da (2006), Türk gençlerinin din değiştirme tecrübeleri ve nedenlerini incelemiştir. Demir (2013) ise konuya cinsiyet bağlamında yaklaşarak Belçika özelindeki din değiştirme süreçlerini irdlemiştir. Din değiştirme konusundaki çalışmalarıyla ön plana çıkan bir diğer akademisyen de Kirman’dır (1999, 2000, 2003). Kirman, din değiştirme olgusunun nedenleri, sosyolojik bağlamı ve misyonerlik faaliyetleri üzerinde durmuştur.

Yükseköğretim Kurulu’nun Ulusal Tez Merkezi sisteminde yapılan arama sonucunda “Din Değiştirme” konusunu işleyen 3’ü yüksek lisans, 1’i ise doktora tezi olmak üzere 4 teze ulaşılmıştır. Bu çalışmalarda din değiştirme genel hatlarıyla, sosyolojik ve psikolojik bağlamda ele alınmış, sürecin nedenleri araştırılmıştır. Rahimi (2013), Kosova özelinde gerçekleştirdiği çalışmasında, İslam dinine geçiş yapan bireylerle mülakat yaparak, psikolojik nedenleri ortaya koymuştur. Kurçak (2012) ise, Türkiye’de din değiştirme üzerine yapılan çalışmaların sosyolojik analizini gerçekleştirerek, çalışmalardaki toplumsal nitelikleri ve akademik yönelimleri çözümlenmiştir. Kurçak’ın çalışması, Türkiye’deki din değiştirme konulu araştırmaların genel hatlarıyla, sürecin nedenlerine ve sonuçlarına odaklandıklarını ortaya koymaktadır.

Yukarıda belirtilen çalışmalarda, bireylerin kimliklerini inşa etme süreçleri, ötekilik mücadeleleri, iletişimsel etkinlikleri ve geliştirdikleri sosyal ilişkiler üzerinde durulmamıştır. Yapılacak çalışma, bu noktalara odaklanması nedeniyle özgünlük kazanmaktadır. Ayrıca literatür taramasında, bu araştırmayla benzer konuda yazılmış çok sayıda eser bulunmasına rağmen, din değiştirme olgusunu, çift taraflı ötekilik ve iletişim bilimsel dinamikler özelinde ele alan çalışmanın bulunmadığı tespit edilmiştir.

Bu noktada araştırma, tartışılan konular ve ulaşılan bulgular neticesiyle iletişim bilimi ve iletişim sosyolojisi literatürlerine katkı sağlayacaktır.

3.2. Araştırmanın Problematığı

Bir toplum dinin kendisi ile yeterince kuvvetli bir ilişki kurup, bu ilişkiyi yeterince uzun bir süre devam ettirdiği takdirde dini bir karakteristik kazanmaktadır. Artık o toplumda meydana gelen her bir kültürel aksiyonun dini nitelik atfedilebilecek, bir başka deyişle dini olarak tanımlanabilecek bir ortak bir ezgisi olmaya başlamaktadır. Öyle ki, toplumsal ahengi ve bütünlüğü sağlayan bu ezginin sürekliliği ve korunması, kültürel bir önkoşul ve kültürel biçimlenme olarak addedilebilecek beşeri serüvenin en temel mesnetlerinden biri olma niteliği sergilemektedir. Din, bu tarz toplumların mentörü olmanın yanı sıra, tanımlayıcısı olarak da ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle, o toplumun organik parçası olarak var olmak, yani o toplum içinde toplumsallaşmak, topluluğun dinini ya da dini fraksiyonlarından birini paylaşmayı, olumsal bir kimliğe sahip olmanın zorunluluğu haline getirmektedir. Toplumsal konseptlerle uyumsuzluk gösteren bir yönelim ise olumsallanan kimliğin önündeki engel olarak yönelimde bulunan kişi ya da grubu bir yabancıya, daha da ilerisinde sosyal bir virüse dönüştürmektedir.

Yukarıda sunulan sebepten ötürü din değiştirme fikri, yalnızca dinsel içerikli bir sapma, kopuş ya da kişisel bir iç hesaplaşma değildir. Aynı zamanda ait olunan toplumdan farklılaşma, toplumsal norm ve dinamiklere yabancılaşma ve tam anlamıyla ‘biz’in parçasıyken, ayrılma ve bir ‘öteki’ye dönüşmedir. Çünkü hâlihazırda var olan dinlerin neredeyse tamamı, mutlak doğruluk ve gerçeklik savlarıyla dışarıya doğru gerçekleşecek dini hareketliliklere kapalı durumdadır. Nitekim bu durum, din olmanın temel ve nihai zorunluluklarından biridir. Bu tarz bir savı muhtevasında barındırmayan bir dinin tutarlı bir gerekçeye ya da kılavuzluk niteliğine sahip olmasını beklemek oldukça kırılgan bir beklenti olacaktır. Bu açıdan yaklaşıldığında, belirli bir dinin müntesiplerinin de mutlak doğruluk yönünde gelişen bir görüş ve kabul etrafında birleşmesi kaçınılmazdır.

Dinler ilişki içinde oldukları toplumların genetik kodlarına her ne kadar deterministik bir tesirle sirayet etse de, bir dinin toplumun genelinde aynı oranda tesir gücüne sahip olduğunu ifade etmek doğru değildir. Dinin oldukça güçlü olan bireysel yönü gereği, inancın yaşanma biçimlerinde yoğunluk durumları değişkenlik

göstermektedir. Bu bakımdan inançların muhtelif fraksiyonlarına ya da yorumlanma tarzlarına rastlamak mümkündür. Ancak dini yaşama yoğunluğunda güçlü bir esneklik bulunan kişiler arasında bile (istisnalar mevcuttur), din değiştirme fikrine karşı olumsuz bir yaklaşım ve tavrın yerleşmesi olağan bir durumdur. Bu durumu Türkiye özelinde özetlemek gerekirse, bilindiği üzere Türk toplumunun tarihsel belleğinde din kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Cumhuriyet dönemi sonrası bir takım sekülerleşme ve devletin laik bir yapıya büründürülmesi ile birlikte dinin bazı kesimler nezdinde sivilleşmesi söz konusu olmuştur. Ayrıca modernite, küreselleşme ve dijitalleşme süreçleri ile birlikte birbirine eklemlenen kültürel formasyonların bir sonucu olarak dinlere karşı bir takım olumsuz tutumların gelişmesi ya da en iyimser haliyle dini çoğulculuk adı verilen fikirlerin yaygınlaşması, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de dinin toplumsal nüfuzunu görece değişime uğratmıştır. Ancak tüm bu gelişmelere rağmen güncel araştırmaların birçoğu, Türkiye’de dinin (özellikle İslam dininin) toplumun önemli bir kesimi açısından (dini yaşama yoğunlukları farklılık gösterse bile) merkezde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, Türkiye’de din değiştirme deneyimi, kişinin yakın sosyal çevresinin de içinde bulunduğu bazı kesimler nezdinde hoş karşılanacak olsa bile genel toplumsal dinamikleri paylaşan ve gündelik yaşamlarını bu dinamikler odağında biçimlendiren geniş kesimlerce kati suretle hoş görülmeyecek bir teşebbüstür. Burada şu durum önemle belirtilmelidir ki, toplum diğer dinlere karşı genel bir hoşgörüyeye sahiptir ve asırlarca farklı dinlerden insanlar bir arada yaşamıştır. Toplumun genel kısmı için asıl problem, din değiştirme temayülüdür. Geçilen dinin hangisi olacağının bir önemi yoktur⁵. Çünkü din değiştirme, bireyin mevcut dinini dolaylı olarak olumsuzlaması şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu sebeple, din değiştiren kişiler, yoğun bir dışlama, farklılaşma ve yabancılaşma ekseninde tanınma mücadelesi vermekte ve toplumsal varlıkları ötekilik deneyimleri ile form kazanmaktadır.

Bu araştırmanın örneklem birimini oluşturan İslam dininden Hristiyanlığa geçmiş bireyler açısından kimlik mücadelesi temelde, toplumun genel dokusuyla uyumsuzluk gösteren farklılaşma deneyimlerinden kaynaklanan şiddetli reflekslerden korunma ve tahakküm aracına dönüşen madun kimliklerinden kurtularak, yeni dini

⁵ Yalnızca İslam dinini paylaşan topluluklar değil, Hristiyanlık, Musevilik ya da diğer dinleri paylaşan topluluklar da din değiştirme fikrine karşı koşulsuz bir tahammülsüzlüğe sahiptir. Bu nedenle Müslüman olmak isteyen bir Hristiyan birey de kendi toplumsal dinamikleri içerisinde bir ötekiye dönüşecektir.

kimlikleriyle, yani birer ‘Hristiyan’ olarak tanınma çabalarını kapsamaktadır. Ancak bu tanınma mücadelesini daha önemli hale getiren bir başka husus daha bulunmaktadır. Çünkü din değiştirenler, yeni dini inançlarından olan kesimlerle de ‘Hristiyan’ olarak tanınma mücadelesine girmektedir. Çünkü Hristiyanlık dünya çapında her ne kadar yaygın bir inanç formu olsa da Türkiye’de azınlıkta kalan dini grupları ifade etmektedir. Özellikle Mersin ve çevresindeki illerde Katolik mezhebine mensup Hristiyan sayısı oldukça az olmakla birlikte, bu inanç grubunda yer alan bireyler, kültürlerini korumak ve devamlılığını sağlamak adına genellikle içe kapanmakta ve dini etkinlik alanlarını daraltmaktadır. Kendilerini dışarıdan kesin çizgilerle ayırma eğiliminde olan bu gruplara dahil olmak için yalnızca Hristiyan olmak yeterli değildir. Bu tarz bir gruba dahil olmak isteyen her din değiştiren, tıpkı bir göçmen gibi ‘yabancı’ ve ‘dışarıdan biri’ olarak tanımlanmakta ve din değiştirenlerin grup içerisindeki performansları ötekilik tecrübesi ekseninde şekillenmektedir.

Dini inanç düzeyindeki farklılaşmanın bir tahakküm aracına dönüşerek kimlikleri örseleme biçimleri ve din değiştiren bireylerin kimliklerini yeniden kurma süreçlerindeki tanınma mücadeleleri, akademik yönden incelenmesi ve açığa çıkarılması gereken sosyal bir soruna işaret etmektedir. Bu bakımdan araştırma, din değiştirenlerin kimliklerini yeniden tesis etme sürecindeki tanınma mücadelelerinin hangi koşullarla ilişkili olarak biçimlendiği, iki taraflı ötekileştirme pratiklerinin din değiştirenlerin kimlik algılarına nasıl sirayet ettiği ve iletişimsel çabaların ötekiliğe karşı bir direnç mekanizması ve restorasyon taktiği olarak tanınma düzeyinde hangi etkilere sahip olduğu problemlerine yanıt bulmak için hazırlanmıştır. Tüm araştırma süreçleri ve araştırmayı bilimsel bağlamda somutlaştıran metnin tüm bileşenleri ve kurulma prensipleri, araştırma problematiği merkez alınarak bir araya getirilmiştir.

3.3. Araştırmanın Amaçları

Bireylerin din değiştirdikten sonra yeni dini kimliklerini hangi şartlarda, hangi ortamlarda ve hangi koşullarla ilişki içinde inşa ettiklerinin açığa çıkarılması büyük önem taşımaktadır. Bu araştırmanın temel amacı, din değiştirerek İslam dininden Hristiyanlığa geçen bireylerin yeni dini kimliklerini inşa etme süreçlerindeki iki taraflı tanınma mücadelelerini ve direnme taktiklerini, bizatihi onların öz tanıklıkları çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu temel amaç çerçevesinde şu alt amaçlar belirlenmiştir;

Din değiştirenlerin sahip olduğu kimlik algılarını ve bu algıların ötekilik tecrübeleriyle ilişkisini tespit etmek,

Din değiştirenlerin Müslüman ve yeni Hristiyan sosyal çevreleriyle olan ilişkilerini nasıl düzenlediklerini, tanınma çabaları kapsamında geliştirdikleri iletişimsel taktikleri ve bu taktiklerin kimlik motivasyonları ve ötekiliğin aşılması üzerindeki etkililik düzeylerini saptamak,

Din değiştirenlerin tecrübe ettikleri iki taraflı ötekiliğin hangi bileşenleri kapsadığını ve hangi pratikler aracılığıyla tecessüm ettiğini açığa çıkarmak,

Müslüman ve Hristiyan sosyal çevrenin din değiştirenlere karşı ötekileştirme pratikleri arasındaki niteliksel benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak,

Din değiştirenlerin ötekiliğe ve 'öteki'ye ilişkin tahayyüllerini tespit etmek.

Yukarıda belirtilen amaçlar, araştırma probleminin çözüme kavuşturulmasına yöneliktir. Yeni dini kimliğin inşa edilme sürecindeki, sosyal çevre, bireysel performanslar, ötekilik olgusu ve iletişimsel ortam irdelenerek, sürecin çok yönlü bir bakış açısıyla sunumu sağlanacaktır.

Araştırma amaçlarıyla ilintili olarak bazı araştırma soruları belirlenmiştir. Araştırmada yanıt aranan sorular şunlardır;

- Din değiştirme ile ötekilik arasında nasıl bir ilişki vardır ve bu ilişki nasıl kurulmaktadır?
- Din değiştirenlerin kimlik algıları nasıldır ve hangi dinamiklere göre şekillenmektedir?
- Din değiştirenlerin kimliklerini sergileme performansları nasıldır ve hangi koşullardan etkilenmektedir?
- Din değiştirenlerin din değiştirme fikrine karşı algı ve tutumları nasıldır?
- Din değiştirenler, Müslüman ve Hristiyan sosyal çevreleri tarafından nasıl karşılanmakta ve hangi problemleri yaşamaktadır?
- Din değiştirenlerin sosyal ve ekonomik statüleri ile ötekilik deneyimleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

- Müslüman ve Hristiyan tarafların din değiştirenlere karşı gelişen tutumlarının nedenleri nelerdir?
- Din değiştirenlerin kimlik mücadeleleri hangi uğraklardan oluşmakta ve nasıl şekillenmektedir?
- İletişimsel etkinlik ile ötekiliğin hafifletilmesi arasında nasıl bir ilişki vardır ve din değiştirenlerin iletişim kabiliyetlerine bağlı olarak öteki olma hallerinde nasıl bir değişim meydana gelmektedir?
- Din değiştirenler eski dini kimlikleri ile mevcut dini kimlikleri arasındaki ilişkiyi nasıl kurmaktadır?
- Bir öteki olarak din değiştirenlerin ‘biz’ tanımları kimleri kapsamakta ve ‘öteki’ tanımları hangi kimlikleri içine almaktadır?

3.4. Araştırmanın Önemi

Din değiştirme olgusu, mikro bağlamda bireyin öz varlığını anlamlandırma ve ifade etme pratiklerini dönüştürürken, makro bağlamda ise bireyin içinde bulunduğu toplumla kurduğu ilişkiler ve sosyal algıları üzerinde etki kurmaktadır. Bu tecrübeye sahip olan bireyler, toplumsal varlıklarının ifadesi olan kimliklerini, alternatif çabalarla ve ötekilik ekseninde yeniden inşa etmektedir. İlgili literatürlerde (özellikle Türkçe literatür) din değiştirme olgusu yalnızca psiko-sosyal bağlamda ele alınmış ve sürecin nedenleri ve sonuçlarına önemli bir yer ayrılmıştır. Din değiştirme sürecinin sonuçları arasında kısmen sosyal dışlanmaya vurgular yapılsa da çalışmalar içinde konuyu kimlik ve iletişim düzeyinde kapsamlıca araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bakımdan bu araştırmayı önemli kılan en temel husus, araştırma bulgularının konuya ilişkin yeni bir şeyler söylemesi ve konuyu farklı yaklaşımla irdelemesidir.

Bu araştırmayı önemli kılan bir diğer husus ise, dini inançlarını değiştirerek İslam dininden Hristiyanlığa geçen bir grup din değiştirenin, yeni dini kimliklerini inşa etme süreçlerindeki tanınma çabalarını, ötekilik tecrübelerini, çatışmalarını, sosyal ilişkilerini, iletişimsel etkinliklerini ve çözüm arayışlarını, soruna ilişkin spesifik bir örnek olay üzerinden açığa çıkarmasıdır.

Yukarıda belirtilen hususlar dışında bu araştırmanın, din değiştirenler açısından oldukça yüksek derecede önem arz eden bir yönü bulunmaktadır. Çünkü bu araştırma,

gündelik hayat içerisinde görünmez⁶ ve yok hükmünde olan din değiştirenlerin ‘var’ olduklarını akademik bir metin aracılığıyla dile getirmekte ve onların yaşadıkları geniş çaplı problemleri kendi ağızlarından duyurmaktadır. Akademik camiada konuya ilgi çekmek, belki de onlara kulak verecek olan kişilerin sayısını arttıracak ve bu metni okuyanlar onların da var oldukları ve örselenmiş kimliklerle yaşadıkları konusunda bir farkındalığa kavuşacaktır. Çünkü gündelik hayat içerisinde, yakın bir ilişki bağı bulunmadığı takdirde din değiştirenlere rastlamak ve kimliklerini açıkça sergilediklerine tanık olmak oldukça düşük bir ihtimaldir. Medya organlarına bile nadiren konu olan bu ‘görünmez’ kimlikler, birkaç alternatif medya çabası dışında temsil olanağına sahip değildir. Nitekim günümüz sosyal medya imkanları kapsamında, ultra ötekilerden biri olan Ateistlerin bile bir araya gelerek kendi kendileri temsil ettikleri yüz binlerce kişilik platformları varken, din değiştirenlerin böyle bir teşebbüste bulunmaması, aslında onların da sahip oldukları kimlikle tanınmak istemediklerini göstermektedir. Çünkü, yalnızca Hristiyanlığa geçiş yapan bireyler özelinde değil, tüm din değiştirenler üzerinden bir fikir yürütüldüğünde, onların sahip olmak istedikleri kimlik, geçtikleri dinin müntesiplerinin kimliğidir. Bunun mücadelesinde olan din değiştirenlerin gündelik hayattaki görünmezliği, engelli bireylerin görünmezliği ile benzerlikler göstermektedir. Çünkü din değiştirenler de tıpkı engelliler gibi, kendilerini yok sayarak tasarlanan bir dünyada, ‘kimlik engellerinden’ dolayı zorlanmaktadır. Bu araştırma ile onların tanınma mücadelesine bir katkı sunulacak ve kimlik engellerinden kurtulmalarına destek olunacaktır.

3.5. Araştırmanın Yaklaşımları

Bu araştırmanın temel yaklaşımları din değiştirme, kimlik ve ötekiliği merkeze alarak biçimlenmektedir. Bu bakımdan araştırmada din değiştirme olgusu, ruhani süreçler içeren içsel bir deneyim ya da yalnızca birey-toplum etkileşmesinin fraksiyonlarından biri olan tinsel sapma edimi olarak değil, başlı başına bir tanınma mücadelesi, bir kimlik ve bunun da ötesinde bir ‘öteki’ olma hali olarak ele alınmaktadır. Din değiştirmenin kimlik düzeyindeki önemi, ötekilik ile yakından ilintili olan farklılaşma ve tanınma meselesidir. Nitekim dinsel bir farklılaşma ekseninde kimliğin yeniden kurulmasını zorunlu kılan ve bireyin neredeyse tüm toplumsal

⁶ Tazyikli dışlama reflekslerine karşı direnme pratiklerinden biri de kendini başka kimlikler ardında gizlemektir.

varlığını yeniden düzenleyen bu gerilimli karar, esasında bir tanınma biçimi olmanın ötesinde, ‘tanınmama’ ya da daha net bir ifadeyle ‘tanınamama’ biçimidir. Çünkü din değiştirenler Müslüman ya da Hristiyan olarak değil ‘din değiştiren’ olarak tanınmaktadır. Bu yönüyle, dönüşüm içeren kalkışma ve sapma davranışlarının bir kimlik türünü nasıl modellediği üzerinde durulacaktır.

‘Din değiştiren’ kimliği araştırmada, kapsayıcı bir şemsiye kimlik olarak konumlandırılmakta ve din değiştiren bireylerin sahip oldukları diğer kimlikler üzerinde deterministik etkileri olduğu varsayılmaktadır. Din değiştiren bireylerin etnik, milli, kültürel ve cinsiyet kimliklerinin ‘din değiştiren’ kimliği ile etkileşerek kimliğin yeniden kurulmasına yardımcı olduğu kabul edilmekte ancak ‘din değiştiren’ kimliğinin başat bir faktör olarak diğer tüm kimlik algılarını denetlediği ve biçimlendirdiği fikrine yoğunlaşılmaktadır.

Araştırmada din değiştirenler olarak tarif edilen ana kütle, din değiştirme kararı alan genel kitleleri kapsamamaktadır. Çünkü araştırma kapsamında, özel ve karakteristiği bulunan bir kitle temsili sunulmakta ve bu yönüyle benzer nitelikleri sergilemeyen gruplar araştırma kapsamı dışında kalmaktadır. Çünkü bu araştırmanın temel argümanları dışında kalan din değiştirme ve kimlik deneyimlerinin görülmesi olasıdır ve farklı koşullar içinde din değiştirenlerin kimlik mücadeleleri ve performansları da farklılıklar göstermektedir. Koşulların değişmesi, din değiştirenlerin kimliklerinin kurulum kodlarını da değiştirmekte ve mücadelelerin veçhesi özgün izlekleri takip etmektedir. Bu bakımdan araştırmada, odak alınan din değiştiren grup yalnızca kendi performansları özelinde değerlendirilmiş ve özellikle analiz bölümündeki din değiştiren tanımları, bu grupla benzer özellikler taşıyan ana kütleyle atıfta bulunacak şekilde kullanılmıştır.

Araştırmada konu edilen dinler tek bir form ya da salt bir bütünsellik kapsamında değerlendirilmemektedir. Bu nedenle din değiştirenlerin sosyal çevrelerini oluşturan Müslüman ve Hristiyan kitle içerisindeki insanların dini bağlılık düzeylerinin farklılık göstereceği sayı ile hareket edilmiştir. Nitekim inançların yaşanma düzeyindeki bireysellik parametreleri göz önüne alınarak, muhafazakârlık ve sekülerlik arasında değişkenlik gösteren tedrici konumlara vurgu yapılmaktadır. Bir başka ifadeyle araştırma içerisindeki Müslüman ya da Hristiyan ifadeleri yalnızca muhafazakârlığa

değil, dinlerin içindeki mezhepsel ya da dini anlamlandırmayla ilgili çok çeşitli bir spektruma işaret etmektedir.

Bu araştırmanın bir diğer ana yaklaşımı ise kimlik üzerinedir. Nitekim bu araştırmada kimlik, doğuştan kazanılan ve yalnızca bireyin ontolojik özelliklerini tanımlayan sosyal bir araç olarak değil, başlı başına sembolik ve ideolojik bir etkileşim ve inşa biçimi olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, kimliğin sosyal ilişki örüntüleri içerisinde sürekli olarak kurulduğu ve yeniden kurulduğu fikri, araştırmanın temel ön kabullerinden birini oluşturmaktadır.

Öteki olgusu ve ötekilik araştırma kapsamında, bir ilişki biçimi olarak değerlendirilmektedir. Kimliğin inşasında önemli bir işlevselliğe sahip olan bu ilişki, kuvvetli bir gerilimle, hırçınlıkla ve tarafların birbirlerini alaşağı etme arzusuyla sürdürülmekte ve genellikle egemen odakların farklılaştırma ve iktidar pratiklerinin bir sonucu olarak öteki üzerinde kurulan bir tahakküm işaret etmektedir. Ötekilik bu açıdan, farklı olma hali çerçevesinde değil, farklılaştırıcı bir tahakküm pratiği çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu tahakküm pratiğinin aksiyon aşamalarındaki saçılımlarını oluşturan yaftalama, olumsuzlama, günah keçisi ilan etme, tazyikli dışlama refleksleri kurma, marjinalleştirme ve patolojik ithamlarda bulunma gibi bileşenler, araştırma boyunca din değiştiren kimliği ile ilişkilendirilerek sunulmaktadır.

Araştırmanın kimlik düzeyindeki bir diğer yaklaşımı ise dini değişim hareketini bir göç hareketiyle, din değiştirenleri de göçmenlerle eşdeğer düzeyde konumlandırmasıdır. Çünkü bir göç deneyimi ile benzer nitelikler ihtiva eden süreç, din değiştirenleri, göçmenlerin karşılaştıkları yabancılık, ötekileştirme, dışlama v.b. gibi problemlerle yüzleşmeye zorlamaktadır. Bu açıdan, din değiştirenlerin ‘ruhani’ karakteristikler sergileyen birer ‘kimlik’ göçmenleri oldukları göz önünde bulundurulacaktır.

Araştırmayı şekillendiren son yaklaşım ise, din değiştirenlerin tanınma mücadelelerinde geliştirdikleri direnme taktiklerine iletişim bilimsel paradigma çerçevesinden bakmaktır. Çünkü ötekilik olgusu, neticesinde bir ilişki biçimidir ve din değiştirenlerin kimlik mücadelelerini doğru okumak için ilişkilere veçhe kazandıran iletişimsel etkinlikleri analiz etmek gerekmektedir. Bu bakımdan sürece hakim olan

iletişimsel iklim ve bu iklim ile ötekilik arasındaki ilişkiler, araştırmanın ağırlık merkezlerinden birini oluşturmaktadır.

3.6. Araştırmanın Evreni, Örneklemi ve Sınırlılıkları

Araştırmanın evrenini Mersin’de ikamet eden ve ibadet için periyodik olarak Katolik Kilisesine giden, İslam dininden Hristiyanlığa geçmiş bireyler ve onların sosyal çevreleri oluşturmaktadır. Araştırma evreninin belirlenmesinde, araştırmacının mersin ilindeki bir grup din değiştirenlerle geliştirdiği ilişkiler gereği onların sosyal ilişkilerine tanık olması ve bu din değiştiren grubunun Katolik kilisesine mensubiyetinden (ya da mensup olmaya çalışmasından) kaynaklanan nedenlerle kilise cemaati ile ilişkiler geliştirmesi etkili olmuştur. Bunun yanı sıra, Mersin’deki din değiştiren grubun Müslüman sosyal çevreleri ile birlikte Hristiyan sosyal çevrelerine karşı giriştikleri tanınma mücadelesi, araştırmanın genel temayülü ve teorik altyapısı ile uyumluluk göstermektedir. Nihayetinde, Mersin’deki nüfusları, şehrin genel nüfusuna oranla oldukça az olan ve Latin Katolik Kültürünü paylaşan kilise cemaatinde akrabalık ilişkileri yaygındır ve etnik özellikler sergileyen bu cemaat, dışarıya kapanarak kültürel dinamiklerini genellikle kilise sınırları içerisinde kurmaktadır. Bu nedenle din değiştiren bir kişinin, ‘yabancı’ olduğu bu sosyal ortama katılmak için, tıpkı Müslüman sosyal çevresiyle olduğu gibi öncelikle bir tanınma mücadelesine girişmesi gerekmektedir.

Araştırmanın örneklemi ise, olasılıksız/ rastlantısal olmayan örneklem türlerinden biri olan amaçlı/yargısal örneklem ile seçilen 15 din değiştiren⁷ birey ve bu din değiştiren bireylerin sosyal çevrelerinden 7 Müslüman, 7 Hristiyan ve 2 dini inançsız birey olmak üzere toplamda 30 birim oluşturmaktadır. Olasılıksız/rastlantısal olmayan örneklem yönteminde, örneklem birimi olarak seçilecek birey ya da objeler arasında eşit derecede seçilme şansı bulunmamakta ve araştırmacının tutum ve kanaatleri geçerlik kazanmaktadır. Amaçlı/yargısal örneklem yönteminde ise örneklem birimleri araştırma amaçlarına en uygun verileri sağlayacağı düşüncesiyle araştırmacı tarafından seçilmektedir (Erdoğan,2007:174,176).

⁷ Kiliseye hâlihazırda 20-25 civarı din değiştiren birey düzenli olarak gittiğinden dolayı, örneklem birimleri evreni yeterli ölçüde temsil etme geçerliğine ve güvenilirliğine sahiptir.

Araştırma örneklem birimlerinin seçilmesi aşamasında, araştırma amaçlarına uygunluk sağlamak adına bir takım kriterler belirlenmiştir. Araştırmanın örneklem birimleri;

- Cinsiyet, yaş, meslek, eğitim durumu gibi demografik özelliklerin çeşitliliği,
- Din değiştirenler için, din değiştirme kararının ardından geçen süre,
- Din değiştirenlerin Müslüman ve dini inançsız sosyal çevresi için, din değiştirenle yakınlık durumu, din değiştirmeye ilişkin farklı tutumlar ve bakış açıları,
- Din Değiştirenlerin Hristiyan sosyal çevreleri için, din değiştirenle kurulan ilişkiler ve din değiştirmeye ilişkin farklı tutumlar ve bakış açıları,
- Din değiştirenlerin iletişim kurma becerileri arasındaki farklılıklar gibi kriterler gözeticilerle seçilmiştir.

Örneklem birimlerinin seçilmesinde göz önünde bulundurulmuş bu kriterler, araştırma amacına yönelik kapsamlı ve etkin bulgulara ulaşmak gayesiyle bırakılmıştır. Her kritere uygun, farklı özelliklerdeki örneklem birimleri seçilerek örneklemin kapsam, güvenilirlik ve geçerlik açısından uygunluğu sağlanmaktadır. Bu süreç ayrıca, örneklemin temsil yapısını zenginleştirmekte ve sürecin okunması kolaylaşmaktadır.

Aşağıda, örneklemini teşkil eden birimlere ilişkin özellikler tablolar halinde sunulmuştur. Tablolarda, örneklem birimlerinin demografik özelliklerinin yanı sıra, kimlik düzeyinde bilgiler yer almaktadır.

Tablo 2. Din Değiştirenleri Temsil Eden Örneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler

Mahlas⁸	Yaş Aralığı⁹	Cinsiyet	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Kaç Yıldır Hristiyan ?	Ailede başka d. Değiştiren var mı?
Roberto ¹⁰	50-60	Erkek	Evli	Kaptan	Lise	10 yıl+	Var
Michael	40-50	Erkek	Evli	Garson	Lise	10 yıl+	Var
Tom	50-60	Erkek	Bekar	İnş. İşçisi	Ortaokul	10 yıl+	Yok
Fransua	30-40	Erkek	Bekar	Ser. Meslek	Lise	5 yıl+	Yok
Luigi	60-70	Erkek	Boşanmış	Emekli	Üniversite	10 yıl+	Yok
Peter	30-40	Erkek	Evli	İşsiz	Lise	10 yıl +	Var
Leonardo	20-30	Erkek	Bekar	Öğrenci	Üniversite	5 yıl+	Var
Yuhanna	20-30	Erkek	Bekar	Biyolog	Üniversite	2 yıl+	Yok
Markos	20-30	Erkek	Bekar	Öğrenci	Üniversite	1 yıl+	Yok
Luka	60-70	Erkek	Bekar	Emekli	Üniversite	10 yıl+	Yok
Matta	20-30	Erkek	Bekar	Ser. Meslek	Üniversite	1 yıl+	Yok
Ricardo ¹¹	20-30	Erkek	Bekar	İşsiz	Üniversite	-	-
Kevin ¹²	20-30	Erkek	Bekar	Öğrenci	Üniversite	-	Yok
Christin ¹³	20-30	Kadın	Evli	Ev hanımı	Lise	1 yıl+	Var
Daria	40-50	Kadın	Evli	Ev hanımı	Lise	5 yıl+	Var

⁸ Örneklem birimlerinin gerçek adları yerine, onları tanımlayacak mahlaslar kullanılmıştır.

⁹ Net bir yaş ifadesi yerine ‘yaş aralığı’ kullanılmasının sebebi, örneklem birimlerinin kimliklerini gizli tutacak bir tedbir almaktır.

¹⁰ Roberto ile Daria evlidir.

¹¹ Ricardo, köken olarak Hristiyan olmasına rağmen hayatının önemli bir bölümünü Müslüman olarak yaşamış ve Hristiyan kimliğini sonradan keşfetmesi nedeniyle Hristiyan sosyal çevresini tıpkı bir din değiştiren gibi kurmuştur. Bu bakımdan, din değiştirenlerle benzer bir nitelik sergilemekte ve örnekleme dahil edilmektedir.

¹² Kevin, Hristiyanlığa geçme isteği olan ve henüz ‘vaftiz’ edilmemiş, yani Hristiyan olmamış bir bireydir.

¹³ Christin, kuşaklardır Hristiyan olan bir bireyle evlidir. Aynı zamanda akrabaları arasında kuşaklardır Hristiyan olanlar vardır.

Din değiştirenlerle ilişkin bilgilerin sunulduğu tablo, örneklem birimlerinin yaş, cinsiyet, meslek, medeni durum, eğitim, din değiştirmenin üzerinden geçen süreç gibi göstergeler bağlamında çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Tabloda dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. İlk husus, kadın örneklem birimlerinin erkek örneklem birimlerine göre oldukça az olmasıdır. Bu durumun altında yatan sebep, sınırlılıklar dahilindeki kilisede bulunan din değiştirenler arasındaki çoğunluğun erkeklerden oluşmasıdır. Kadın din değiştirenler, araştırmanın ana kütlesinde çok az bir alanı kaplamaktadır. Bu bakımdan, dünya genelinde yaygın bir biçimde sürekli olarak yeniden üretilen erkek egemen düşünce ve pratikler ile din değiştirme kararı alan bireylerin genellikle erkek olması arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü kadınlar, egemen muhayyileler gereği böylesi bir radikal karar alma noktasında ciddi tereddüt etmekte ve çoğu zaman din değiştirmeye neden olan gerilimlerin uzağında kalmaktadır. Tabloda göze çarpan ikinci husus ise, örneklem birimlerinin medeni durumları ile ailelerinden başka kişilerin de din değiştirmesi arasında anlamlı ilişkiler gözlenmesidir. Bu görünüm, aile bağlarından doğan ilişki örüntülerinin din değiştirme sürecini kurmakta ve başlatmakta önemli bir işlevsellik sergilediğine işaret etmektedir.

Örneklem birimlerinin bir diğer fragmanını din değiştirenlerin Hristiyan sosyal çevresi oluşturmaktadır. Hristiyan sosyal çevreye ilişkin bilgiler aşağıdaki Tablo3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Hristiyan Sosyal evreyi Temsil Eden rneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler

Mahlas	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Mezhepsel Kken¹⁴
Joseph	47	Erkek	Evli	Ser. Meslek	Lise	Ortodoks
David	28	Erkek	Evli	İşsiz	niversite	Katolik
Marco	32	Erkek	Bekar	zel Sektör	niversite	Ortodoks
Thomas	35	Erkek	Bekar	zel Sektör	Lise	Katolik
Alice	49	Kadın	Evli	Ev Hanımı	Lise	Katolik
Ester	24	Kadın	Bekar	ğrenci	niversite	Ortodoks
Maria	68	Kadın	Bekar	Ev hanımı	Ortaokul	Ortodoks

¹⁴ rneklem birimlerinin mezhepsel kökenlerinin tabloda belirtilmesinin sebebi, Mersin'de Katolik kökenli aile sayısının az olması ve kilise cemaatinin büyük bir çoğunluğunun şehirde yaşayan Arap kökenli (Antakya ve şam) Ortodokslardan oluşmasıdır. Bu bireyler hem Ortodoks hem de Katolik kilisesine düzenli olarak gitmektedir.

Örneklem birimlerini teşkil eden bir diğer önemli fragman ise din değiştirenlerin Müslüman sosyal çevreleridir. Aşağıdaki Tablo4'te Müslüman sosyal çevreye ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 4. Müslüman Sosyal Çevreyi Temsil Eden Örneklem Birimine İlişkin Bilgiler

Mahlas	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Mezhepsel Köken¹⁵	Din Değiş. İle yakınlığı
Ali	32	Erkek	Evli	Özel Sektör	Lise	Alevi	Arkadaş
Mustafa	24	Erkek	Bekar	Öğrenci	Üniversite	Sünni	Arkadaş
Osman	55	Erkek	Evli	Kamu pers.	Üniversite	Sünni	Baba
Recep	42	Erkek	Evli	Berber	Lise	Sünni	Erk. Kardeş
Zeynep	23	Kadın	Bekar	Öğrenci	Üniversite	Alevi	Kız arkadaş
Gülsüm	61	Kadın	Evli	Ev hanımı	İlkokul	Sünni	Anne
Merve	33	Kadın	Evli	Ev hanımı	Üniversite	Sünni	Kız Kardeş

Araştırmada odaklanılan din değiştirenlerin sosyal çevresini daha geniş bir düzlemde temsil etmek için örnekleme dini inançsız bireyler de dahil edilmiştir. Dini inançsız sosyal çevreye ilişkin bilgiler aşağıdaki Tablo5'te toparlanmıştır.

Tablo 5. Dini İnançsız Sosyal Çevreyi Temsil Eden Örneklem Birimlerine İlişkin Bilgiler

Mahlas	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Kendini Tanımlama	Din Değiş. İle yakınlığı
Mehmet	29	Erkek	Evli	Özel Sektör	Üniversite	Ateist	Arkadaş
Neşe	32	Kadın	Evli	Özel Sektör	Üniversite	Agnostik	Arkadaş

Araştırma bulgularının doğru, net ve özgün noktalara işaret etmesi ve araştırmanın genel teorik çerçevesinin saptanması amacıyla bazı sınırlılıklar getirilmiştir. Din değiştirmeye birlikte yeniden inşa edilen dini kimlikleri, ötekilik, iletişim dinamikleri ve tanınma mücadelesi ekseninde ele alan bu araştırmanın veri toplamada kullanılan gözlem süreci, 1 Ekim 2016 - 1 Ocak 2017 tarihleri arasındaki 3

¹⁵ Din içerisindeki çeşitli mezhepsel fraksiyonların temsilini sağlamak için Müslüman sosyal çevre mezhepsel olarak da bölümlendirilmiştir.

aylık dönem ile sınırlandırılmıştır. Örneklem birimleri ile yapılan görüşmeler bu süreçte gerçekleşmiştir. Araştırmanın veri toplama zamanlığının belirlenmesinde, sürecin güncel olması ve Noel Bayramı gibi yoğun sosyal etkinlikleri içermesi etkili olmuştur. Araştırmanın bir diğer sınırlılığı ise, örneklem birimlerinin yaşları hususundadır. Kimlik performanslarını ele alan bu araştırmanın örneklem birimlerinin seçilmesinde alt yaş sınırı 18 olarak belirlenmiştir. Yaş sınırlığının konulmasında, konunun hassasiyeti ve araştırma evreninde 18 yaş altında bir din değiştiren bulunmaması¹⁶ gibi faktörler dikkate alınmıştır.

Araştırma örneklemini için seçilen din değiştirenlerin Katolik kilisesine gidiyor olmasından dolayı Hristiyan sosyal çevreyi sınırlandırmak adına Katolik Kilisesi dini bir kurum olarak değil, bir çevre ve sosyalleşme mekanı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü din değiştirenlerin yeni dini kimliklerini sergileme ve sosyalleşme pratikleri çoğunlukla bu alan içinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan Katolik kilisesi araştırmanın örneklemini değil sınırlandırma kıstaslarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle araştırmada, din değiştirenlerin Katolik kilisesinin kendisi, yani kurumsal yapısı ile olan ilişkileri değil, cemaat bireyleri ile kurdukları öznel ilişkiler ele alınmaktadır. Bu bakımdan kilisenin kurumsal yaklaşımları ve din değiştirenlere karşı bakış açısı araştırma dışında tutulmuştur. Nitekim kilisenin din değiştirenlere karşı eşitlikçi bir bakış açısı vardır ve Hristiyanlar arasında hiçbir ayırım gözetilmemektedir. Din değiştirenlerin yabancılık ve ötekilik deneyimleri yalnızca kilise cemaati ile kurdukları ilişki ekseninde hasıl olmaktadır. Kilise yöneticileri bu tarz problemlere çözüm arayarak, kimlik düzeyinde bir kaynaşma ve bütünleşme yaratmayı amaçlasa da doğal olarak beliren problemlerin bir tanınma mücadelesine dönüşmesine engel olamamaktadır. Öznel tecrübeler üzerinden kurulan araştırmanın teorik bağlamında yalnızca din değiştirenlerin ve onların sosyal çevrelerinin tecrübelerine yer verilmektedir. Bu tecrübeler kiliseyi hiçbir şekilde bağlamamakta ve yalnızca bireylerin kendilerini ilgilendirmektedir. Nitekim araştırmanın çözümleme bölümünde tartışılan bulgular da ötekiliğin cemaatle kurulan ilişki pratikleri neticesinde ortaya çıktığını ve

¹⁶ Katolik kilisesinde 18 yaş altında bir bireyin din değiştirmesi mümkün değildir. 18 yaşını doldurmamış bir birey bu kararla kiliseye başvurduğunda ailesinin yasal onayı istenmekte ve vaftiz edilmesi için 18 yaşını doldurması beklenmektedir. Ayrıca ailenin onayı sürecin her aşamasında takip edilmekte ve son karar öncesinde nihai onaya başvurulmaktadır. Sözü edilen kriterler gereği kilisede 18 yaş altında bir din değiştiren bulunmamaktadır.

din değiştirenlerin kilise nezdinde sözü edilen tarzda bir tanınma ya da tekillik problemi yaşamadıklarını göstermektedir.

3.7. Araştırmanın Veri Toplama Tekniği ve Analiz Yöntemi

Küçük bir topluluk üzerinde gerçekleştirilecek araştırmada, konunun derinlemesine ve çok yönlü irdelenmesini sağlayacak olan nitel veri toplama yöntemleri uygulanacaktır. Araştırmada veri toplama yöntemi olarak, konu edilen din değiştiren topluluğu gibi küçük ve genellikle izole yapıdaki topluluklardaki ilişki biçimleri araştırmak için en uygun yöntemler olan gzlem¹⁷ ve görüşme yöntemleri seçilmiştir. Bu yöntemler birbirini tamamlamakta ve araştırma probleminin çözümüne azami düzeyde katkı sağlamaktadır.

Araştırmada gözlem tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, görüşme yoluyla elde edilen bilgileri desteklemek ve ilişki manevralarının kimlik oluşumu üzerindeki etkilerini birincil yoldan tecrübe etmektir. Bununla birlikte, başvurulan tanıklıkların sosyal bağlamda tecessüm etme biçimleri saptanarak, verilerin belirli bir teorik zemine oturtulması kolaylaşacaktır. Nitekim araştırmacı, herhangi bir ortamda oluşan davranışa ilişkin, ayrıntılı, kapsamlı ve zamana yayılmış bir resim elde etmek istediğinde, gözlem yöntemini kullanmaktadır (Yıldırım ve şimşek, 2000: 133). Nitel araştırma desenleri arasında en sık kullanılan veri toplama metotlarından biri olan gözlem tekniği, “belli bir kimse, yer, olay, nesne, durum ve şarta ait bilgi toplamak için” belirli hedeflere yöneltilmiş bir bakış ve dinleyiştir (Karasar, 2005: 47). Bu bakımdan, din değiştirenlerin kimlik mücadelelerini anlamak için öncelikle cereyan eden olayları gözlemlemek önem arz etmektedir.

Gözlem tekniğinin araştırmacıya sunduğu avantajlardan biri, bilgiye dolaylı yoldan erişmek yerine, doğrudan ve katılımlı bir ulaşım imkânı sağlamasıdır. Kimliğe dayalı performanslar, ancak ilişkili olduğu koşullarla organik bağlantılar kurularak anlamlandırılabilir. Bu nedenle, bir kimliği doğru okumak için onun habitatına doğrudan bir giriş yapma zorunluluğu bulunmaktadır. Nitekim araştırmacılar her şeyden önce, aksiyonlar üzerinde bağlayıcı hükmü bulunan koşulları tahlil etmek ve bu

¹⁷ Araştırmada formel/biçimsel gözlemlerin yanı sıra informal/biçimsel olmayan gözlemler de yer alacaktır. İnförmel gözlemler, araştırmacının araştırma süresince edindiği izlenimlerle birlikte geçmişteki tecrübelerinden kaynaklanan retrospektif izlenimleri de içerecektir. Nitekim araştırmacıyı bu araştırmayı yapmaya teşvik eden temel kıstas, geçmiş dönemlerdeki izlenimleridir.

koşulların meydana getiren itkileri açığa çıkarmak gibi sorumluluklara sahiptir. Sözü edilen türde bir araştırma deneyimi için gözlem tekniğinin ayrıcalıklı bir yeri vardır.

Araştırmada kullanılması planlanan gözlem türü ise, literatürde “katılımsız” ya da “yapılandırılmış gözlem” olarak tanımlanmaktadır. Katılarak gözlem türünde, araştırmacı sürece katılım sağlamak ve araştırılan topluluğun bir parçası haline gelmektedir. Katılarak gözlemde, gözlemci, gözlenenlerle birlikte olup onlardan biri gibi davranır; ideal olarak, onun bir gözlemci olduğu da bilinmez. Katılımsız gözlemde ise, gözlemcinin kimliği bilinir ve gözlenenler araştırmadan haberdardır (Karasar, 2005). Bu araştırmada, gözlem ve görüşme tekniğinin birlikte kullanılacak olması ve etik standartlar göz önünde bulundurularak, araştırmacının kimliği açık tutulmuştur. Araştırmacı, araştırma konusu ve problemleri hakkında örnekleme bilgilendirmiş ve din değiştirenlerle sosyal çevrelerinin etkileşim ortamlarındaki etkinliklere araştırmacı kimliğiyle katılım sağlamıştır. Bu durum, örneklem davranışlarını etkilese de araştırmacının örneklem birimlerinin geneli tarafından önceden tanınıyor olması nedeniyle doğal ortamın sağlanmasında problem yaşanmamıştır.

Araştırmada kullanılacak bir diğer nitel araştırma deseni ise görüşme tekniğidir. Bu teknik, spesifik ve küçük gruplar üzerinde sıklıkla uygulanmakta ve oldukça etkin doneler sunmaktadır. Görüşme tekniği, kişisel tecrübeleri ve öznel anlamlandırma pratiklerini neredeyse tüm yönleriyle anlaşılır kılması açısından araştırmada tercih edilmiştir. Çünkü araştırmanın esas yaklaşımları arasında, din değiştirenlerin kimlik mücadelelerine ilişkin verilere, bizzat onlardan yola çıkarak ulaşılabileceği ön kabulü bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, görüşme tekniği küçük grupların anatomilerini inceleme ve sorunlarını teşhis etme bağlamında kullanışlı bir pratiktir. Görüşme tekniğinin genel olarak küçük ve spesifik gruplara uygulanması nedeniyle temel amaç, örneklemin geniş evreni temsil etmesi değil, örneklem birimleriyle benzer ya da aynı özellikler gösteren kişileri temsil etmesidir (Yıldırım ve Şimşek, 2000: 178).

Görüşme ya da mülakat tekniği; araştırmacının önceden hazırlanmış soruları sorduğu ve karşısındaki kişinin sorulara yanıtlar verdiği amaçlı bir söyleşidir (Kuş, 2003: 50). Görüşme sürecinin planlı ve amaçlı olması özelliği görüşme tekniğini, bir sohbet olmaktan farklı kılmakta ve onu hedeflere yönelik planlanmış bir veri toplama çabasına dönüştürmektedir. Görüşmede kullanılan soru ve cevap yöntemi de veri

toplarken bir ilişkiyi kurma ve veriye ulaşma yolu olarak nitelendirilebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2000:119-120).

Görüşme tekniğinde önemli hususlardan biri, görüşülen kişi ile nasıl bir ilişki kurulacağıdır. Görüşme esnasında, görüşmecinin, cevaplayıcı ile kuracağı ikili ilişkinin sınırlarının net olması oldukça önemlidir (Kuş, 2003: 50-55). Bu bakımdan araştırmacı araştırma süresince, örneklem birimleriyle samimi, ancak bir o kadar da mesafeli bir ilişki kurmuş ve kişisel yargılarını kati suretle sürece yansıtmamıştır. Örneklem birimlerinin ifadeleri ya da öznel yaklaşımları üzerinde belirleyici olacak hiçbir teşebbüste bulunulmamıştır. Görüşmeler özgür ve örneklem birimlerinin kendilerini rahat hissettikleri ortamlarda gerçekleşmiştir. Araştırmacı bilimsel kimliğini muhafaza etmiş ve görüşülen örneklem birimlerine bu hususta telkinlerde bulunmuştur.

Bu araştırmada, görüşme türlerinden yarı yapılandırılmış görüşme yöntemi kullanılacaktır. Yarı yapılandırılmış görüşme yönteminde, araştırmacı önceden belirlemiş olduğu sorulara bağlı kalmakta, ancak görüşmenin seyrine göre bazı yan ve alt sorular ekleyebilmektedir. Böylece görüşme formu zenginleşmekte ve araştırmanın kapsamı genişlemektedir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin araştırmacıya sunduğu en önemli kolaylık, görüşmenin önceden hazırlanmış görüşme protokolüne bağlı olarak sürdürülmesi nedeniyle daha sistematik ve karşılaştırılabilir bilgi sunmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2000: 283). Araştırma kapsamında din değiştirenlere ve onların sosyal çevrelerine (Müslüman, Hristiyan ve dini inançsız) ayrı soru formları hazırlanmış, görüşmelerin gidişatına göre forma bazı yeni sorular eklenmiştir.

Araştırmada veri analiz yöntemi olarak, veri toplama tekniklerini tamamlayan ve veriler üzerinden ulaşılabilecek bulguların, araştırma problemine yanıt sunma bağlamındaki işlevselliğini arttıran bir niteliksel araştırma deseni olan Gömülü Teori (Grounded Teori) kullanılmıştır. Barney G. Glasser ve Anselm L. Strauss (2006) tarafından geliştirilen teori temelde, araştırma için toplanan verilerin içinde saklı halde bulunan teoriyi keşfetmeye ya da yeni teorilere ulaşmak için kullanılmaktadır. Larossa'ya göre (2005: 839), sembolik etkileşimcilik ve davranışçılık yaklaşımlarını merkeze alan bir paradigmanın ürünü ve çok sayıda bilimsel yönelimin harmanlandığı bir yöntem olan Gömülü Teorinin arka planı ve altyapısı, geleneksel yöntemlerden farklı olmasına rağmen teorisyenlerin yöntem üzerindeki akademik işbirlikleri, 1940'lardan 1960'lara kadar bilim dünyasına hakim olan yüceltilmiş teorilere karşı duyulan rahatsızlıktan

doğmuştur. Bilim dünyasında eski dönemlerden beri var olan teorik yaklaşımların, araştırmacıları teori üretme noktasında cesaretlendirmedeği ve çalışmalarını sığlaştırdığı fikrinden hareketle modellenen teoriyi savunanlar, teorilerin bilimsel veriler içinde kendiliğinden ve doğal olarak saklı durduğunu ve araştırmacıya düşen görevin var olan saklı durumdaki teoriyi keşfetmek olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan Gömülü Teoride, esas sosyal sürecin ya da diğer tüm kategorisel bileşenlerin ekseninde yer alan, başka bir anlamda gömülü halde bulunan asıl kategori araştırılmakta ve bu nedenle davranış kalıplarının bağlamını açıklayan kuram/kuramlar geliştirilmekte ya da açığa çıkarılmaktadır (Ilgar ve Ilgar, 2013: 205).

Gömülü teoride temel araştırma mantığı ve süreç; veri, kodlama ve teori geliştirme/teoriye ulaşma sistematığı ile kurgulanmaktadır (Demirhan, 2015: 18). Bir araştırmanın kapsamı dahilinde ulaşılan veriler, belirli ortak noktalar ve kavramsal özdeşlikler bağlamında kodlanmakta, kodların açılmasıyla ulaşılan genel önermeler üzerinden ya yeni bir teori geliştirilmekte ya da var olan bir teori açığa çıkarılmaktadır. Bu süreçte en önemli aşamayı kodlama oluşturmaktadır. Gömülü teoride kodlama bölümü, tedrici üç aşama ihtiva etmektedir: açık kodlama, eksen (aksiyal) kodlama ve seçici kodlama. (Ilgar ve Ilgar, 2013: 212-220). Araştırmacı öncelikle tüm verileri basit bir şekilde ve hiçbir sınırlandırıcı kıstas bulunmaksızın açık kodlamaya tabi tutmaktadır. Daha sonra eksen kodlama aşamasına geçilmekte ve kodlanan veriler arasında benzer nitelikli olanlar seçilerek kategorilere ayrıştırılmaktadır. Bu işlem süresince, araştırmanın teorik kapsamı araştırmacının temayülü doğrultusunda belirli kuram/kuramlar özelinde daraltılmakta ve bazı kodlanmış veriler araştırma kapsamı dışına çıkarılmaktadır. En son aşama olan seçici kodlamada ise, oluşturulan kategorilerin iç devimsel özellikleri ve birbirleriyle ilişkileri gözetilerek genel kavramlar belirlenmektedir. Genel kavramlar belirlendikten sonra var olan bir teoriyle ilişkisi test edilmekte ve nihayetinde bir ilişki kurulamadığı takdirde yeni bir teorinin keşfine doğru adım adım ilerlenmektedir. Bu araştırma kapsamında görüşme listesindeki katılımcılardan toplanan veriler kodlanarak çeşitli kategorisel ayrımlar yapılmıştır. İşlevsel olmadığı düşünülen kategoriler araştırmadan çıkarılmıştır. Eldeki kategorik matrisler üzerinden ilintili kavramlara ulaşılmış ve bu kavramların literatürde yer alan bazı güçlü teorilerle yakından ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Kodlama işlemi

sonucunda keşfedilen teoriler, çözümleme bölümündeki analizin altyapısını tesis etmiş ve temel hareket noktası olmuştur.

Araştırmanın bütünsel teorik omurgası, analiz sürecinde keşfedilen teorileri desteklemek amacıyla biçimlendirilmiştir. Nitekim Glasser ve Strauss'a göre (2006: 240), ölü/gizil durumdaki farkındalık üzerine somut ve gömülü bir teoriyi geliştirirken, genel teorinin mantığını anlamaya yönelik hipotezler ve araştırma konseptleri geliştirilmelidir. Bu bakımdan, araştırma kapsamında ekseriyetle birbirine eklemlenen her fragman, bilimsel konsept ve hipotezler, genel teorilerin konu üzerindeki bağlayıcılığı ve işlevselliğini test etmek amacıyla hazırlanmıştır.

3.8. Araştırma Sahası ve Uygulama Süreçleri

Bu araştırma, Mersin ilinde ikamet eden bir grup din değiştiren bireyin kimliklerini yedinden kurma ve tanınma mücadelelerini içermektedir. Bu nedenle çevresel bir faktör olan araştırma sahası hakkında özet bilgiler sunma gerekliliği doğmaktadır. Mersin ilinin mevcut durumu gözlemlendiğinde, popülasyonun oldukça kozmopolit bir yapıda olduğu ve muhtelif yaşam stillerinin artikülasyonu ile bütünleşen zengin bir mozaik ihtiva ettiği göze çarpan karakteristiklerdir. Nitekim şehir halkının gündelik yaşam performansları, siyasi temayülleri, etnik köken özellikleri ve kolektif yaklaşımları özelinde değerlendirildiğinde, birbirine yakın oranlarda kümelenen kamuların varlığı dikkat çekmektedir. Şehrin dini demografisi üzerine odaklanıldığında, net rakamsal verilere ulaşılamamaktadır. Ancak Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanlığı'nın 2015 yılında yayımladığı 'Türkiye'de Din Özgürlükleri' isimli özet raporda, 79,4 milyon nüfuslu ülke çapında 90.000 Ermeni Ortodoks (60.000'inin vatandaş, 30.000'inin ise kayıtdışı göçmen olduğu tahmin ediliyor), 25.000 Roman Katolik, 17.000 Yahudi, 20.000 Suriyeli Ortodoks, 15.000 Rus Ortodoks, 5.000 Yehova Şahidi ve 2000 Yunan Ortodoks bulunduğu belirtilmiştir (www.state.gov). Yine başka bir rapora göre ülkede yaklaşık 150.000 Hristiyan kimlikli vatandaş yaşamaktadır (www.uscirf.gov). Ülke nüfusundaki Müslüman çoğunluğun (%99 kadar), Mersin ilinde de benzer şekilde ve ufak sapmalar göstererek yer aldığını ifade etmek mümkündür. Belirtilmesi gereken nokta, şehirde özellikle Arap kökenli Rum Ortodoks sayısının en önemli azınlığı oluşturuyor olmasıdır. Çünkü çeşitli Hristiyan kaynaklar şehir genelinde 2.000 dolaylarında Suriye ve Antakya kökenli Arap-Rum Ortodoks yaşadığını dile getirmektedir. Şehirde dinlerin tarih boyunca bir arada yaşadığı halkın

övinç noktalarından birini teşkil etmektedir. Nitekim şehir mezarlığında din kaynaklı bir ayırım yapılmadan mezarlar yan yana açılmakta ve herhangi bir mekânsal bölünme bulunmamaktadır. Bu mezarlık her yıl Kurban Bayramı döneminde çeşitli semavi dinlerden din adamlarının ve müntesiplerin bir araya gelerek dualar ettikleri ‘Dinlerin Kardeşliği Dua Merasimi’¹⁸ adı altında düzenlenen bir etkinliğe ev sahipliği yapmaktadır.

Şehir demografisi din değiştirenler ekseninde ele alındığında ise, tam olarak kestirilemeyen bir tablo ile karşılaşılmalıdır. Çünkü çoğu zaman gizlenen bir edim olmanın yanı sıra, kurumsallaşmamış nitelikteki informal bazı dini aktiviteler (özellikle Protestan misyonerliği) sonucunda resmi kayıtlara alınması pek de mümkün olmayan din değiştirme, bu tecrübeyi yaşayan bireyler hakkında net bilgiler sunmayı imkansız hale getirmektedir. Bunun yanında, resmi kayıtlar tutan kurumsal kiliseler de (Ortodoks ve Katolik), konu hakkındaki bilgileri dışarıyla paylaşmama konusunda bir tasarruf göstermektedir. Ancak araştırmacının kişisel informal görüşmeleri neticesinde, şehirde yaklaşık 100 civarında din değiştiren bireyin (bu bireylerden bazıları eski dinine geri dönüş yapmıştır) halihazırda ikamet ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sayının büyük bir bölümünü Protestan bireyler oluşturmaktadır.

Araştırma kapsamında öncelikle şehirdeki tüm din değiştiren bireyleri içine alacak bir çalışma yapılması planlanmıştır. Bu bağlamda, araştırmanın sondaj aşamasında tüm mezheplerden bireylerle ön görüşmeler yapılmıştır. Ancak örneklem kurma noktasında yaşanan problemler (kapsam hatası gibi) göz önünde tutularak, en sağlıklı bulgulara ulaşmak adına yalnızca Katolik kilisesine giden bireyler üzerinde çalışma hususunda karar kılınmıştır. Bu durumun nedenleri arasında, Ortodoks kilisesi bünyesindeki bilgilere ve şahıslara ulaşma zorluğu, şehirde kurumsallaşmamış Protestan faaliyetlerinin ‘ev kilisesi’ şeklinde örgütlenen informal yapıdaki gruplar tabanında toparlanmasından dolayı ortaya çıkan tanımlama sorunu¹⁹ bulunmaktadır. Ulaşılan din

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız; <http://www.milliyet.com.tr/kurban-bayrami-nda-dinler-bulusmasi-mersin-yerelhaber-984328/>

¹⁹ Şehirde kurumsal bir Protestan kilisesi mevcut değildir. Kendini Vaiz olarak adlandıran, çoğunlukla yabancı uyruklu kişilerin kurdukları ev kiliseleri ve dini faaliyetleri, küresel çaptaki kurumsal Protestanlık ile tezatlık içermektedir. Bu nedenle, bu faaliyetler kapsamındaki din değiştirme edimlerinin hangi potada tanımlanacağı problemi ortaya çıkmış ve sözü edilen gruplar araştırma kapsamından çıkarılmıştır.

değiştiren bireyler arasında en sağlıklı örneklem niteliklerini ibadet için Katolik kilisesine gidenler (bazıları Katolik mezhebinden değildir) taşımaktadır. Sunulan gerekçeler bağlamında, örneklem birimleri ibadet için Katolik kilisesini tercih eden din değiştirenlerden seçilmiş ve Katolik kilisesindeki sosyal ortam, din değiştirenlerin Hristiyan sosyal çevresi olarak konumlandırılmıştır. Bu bakımdan din değiştiren bireylerin kilisenin kurumsal yapısıyla olan ilişkileri araştırma dışında tutulmuştur. Bu bilgilerin yanı sıra, şehirdeki Protestan olarak tanımlanan cemaatlere katılmak oldukça kolay iken, Ortodoks ve Katolik cemaatleri din değiştirme yoluyla katılmak bir o kadar zordur. Çünkü şehirdeki Ortodoks ve Katolik cemaatlerin tipolojisine bakıldığında mezhepsel nitelikler sergilediği görülmektedir. Mezhepsel dini grupların özellikleri hakkında bir incelemede bulunan Kılıç'a göre (2007: 50), bu tarz dini gruplar, dışarıdan üyelere karşı genellikle kapalıdır, kendine döndürme konusunda isteksizdir ve diğer dini gruplara karşı hoşgörü düzeyleri çok yüksek değildir. Bunun yanı sıra cemaat üyelerini bir arada tutan kader, kültür ve gelenek birliği (Eren, 2000: 96) gibi değerler vardır. Gerek grupların mezhepsel özellikleri, gerekse aidiyet algıları gereği, kültürel ve geleneksel paydaşlığa önem vermeleri, grup üyeliğini tarihsel kökenlerle ilintili bir hale getirmektedir. Bu gruplarda, grubun tarihsel kodlarındaki kültürel özellikleri taşımayan birine karşı kabullenme ve tahammül düzeyleri azalmakta ve bahsi geçen nitelikleri koruma adına içsel bir kapanmayla birlikte dışarıdan kesin sınırlarla ayrışma pratikleri yaygınlaşmaktadır. Bu tarz gruplar da yaygın olan başka bir eğilim ise, organik üyeler ile dışarıdaki üyeler arasında gerçek bir üstünlük duygusu ve bir çifte hareket tarzının doğal bir refleks olarak gelişmesidir (Wach'tan akt. Cezayirli, 1997: 374). Bu bakımdan din değiştiren birinin Mersin ilindeki Ortodoks ve Katolik cemaatlerinden birine katılımı oldukça zor bir süreç içermektedir.

Araştırma kapsamında din değiştirenlerin Müslüman sosyal çevresini oluşturan kitle, şehir halkının büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Şehirde, İslam dininin yaşamsal alanlarda çok fazla görünür olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Ülkedeki laik perspektif gereği, insanların kullandıkları bireysel semboller (giysi, takı v.s.) ve ibadethaneler dışında din odaklı bir dizayna rastlamak mümkün değildir. Gündelik yaşam kolektif olarak seküler bir tarzda kurulmaktadır. Bazı sokak ve mahallelerde dini öğelerin nüfuz alanı artsa da belirtilen alanlar genellikle izole mekan nitelikleri sergilemektedir. Ancak şehrin uzun yıllardır Müslüman bireylerin çoğunlukta olduğu

bir popölasyon ihtiva etmesinden dolayı, kültürel aksiyonlarda İslami tınılar bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Nitekim şehirde dini öğeler her ne kadar belirgin olmasa da din, dünyanın genelinde olduğu gibi şehir halkı açısından da önemli bir konumdadır.

Din değıştirenlerin Hristiyan sosyal çevresini oluşturan Katolik Hristiyanlar ise halihazırdaki en önemli azınlıklardan biridir. Şehirdeki mevcut nüfusları hakkında net bir bilgi olmasa da informel görüşmeler neticesinde din değıştirenler ile birlikte yaklaşık 100 kişilik Katolik nüfusun yaşadığı öngörülmektedir. Geçmiş yüzyılda daha yüksek seviyelerde olan nüfus, göçlerle birlikte azalmıştır. Mersin 1842 tarihli Adana Vilayet Salnamesi'nde Gökçekli bucağına bağlı bir köy ve tarım merkezi olarak geçmektedir. O dönemlerde büyük merkez olan Tarsus'ta 36, Mersin'de ise 5 katolik aile yaşamaktadır. Şehrin 1854-1858 yılları arasındaki popölasyonunda ise 50 Latin Katolik, 40 Maruni, 8 Kildani, ve Ermeniler dahil olmak üzere 300 Ortodoks yer aldığı görölmektedir (www.mersinkilisesi.com). Şehirde 1860 yılında 2341 kişinin (Sandal ve Gürbüz, 2003: 123) yaşadığı bilgisi göz önüne alındığında, o dönemlerde Hristiyanların nüfusun önemli bir parçasını oluşturduğuna tanık olunmaktadır. Şehirde bir kilise bina edilmesi fikri de bu dönemde gündeme gelmiştir ve şu anda mevcut olan Katolik kilisesi binası Sultan Abdulmecit'in 1855 yılındaki (1271 hicri yıl) fermanıyla kurulma izni almış, ilerleyen yıllarda inşası tamamlanmıştır. Cumhuriyet dönemi ile birlikte özellikle Latin kökenli Hristiyanlar şehirden yavaş yavaş ayrılmaya başlamıştır. Günümüzde kilise cemaati Katolik merkezli olarak, Latin, Maruni, Kildani, Süryani, Ermeni ve Melkit Katolikler (www.mersinkilisesi.com) ve Arap kökenli ortodokslardan oluşmaktadır.

Araştırmanın uygulama sürecinde öncelikle din değıştirenlerle ön görüşmeler yapılmış ve araştırma hakkında bilgiler sunulmuştur. Örneklem oluşturacak bir çoğunluk yakalandığında, din değıştirenlerin Müslüman sosyal çevreleri ile irtibata geçilmiş ve araştırmaya katılacak olan birimler belirlenmiştir. Bu süreçte kişilerin isteksizliğinden kaynaklanan katılım problemleri yaşanmış ve Müslüman sosyal çevreyi temsil edecek 7 kişilik örneklem birimi, önceden belirlenen 10 kişi arasından seçilmiştir. Araştırma süresince 10 kişi ile de görüşme gerçekleşmiş ancak 3 kişinin görüşmeleri araştırma açısından geçerli görölmediği için kapsam dışı bırakılmıştır. Din değıştirenlerin Hristiyan sosyal çevrelerini belirleme sürecinde ise öncelikle Katolik kilisesi yöneticileri ile görüşme yapılmış ve araştırma hakkında bilgiler verilerek cemaat

içerisindeki Hristiyan bireylerle görüşme yapma hususunda sözlü izin alınmıştır. İzin alındıktan sonra, cemaat içerisinde 11 Hristiyan birey ile (din değiştirenler dışında) görüşme yapılmış ve örneklem birim sayısı olan 7 kişilik kümeyi sağlamak adına 4 kişiden toplanan veriler araştırmaya dahil edilmemiştir.

Din değiştiren örneklem birimlerinin dini inançsız sosyal çevrelerine ulaşmak oldukça zor olmuştur. Uzun bir çaba neticesinde din değiştiren iki örneklem biriminin sosyal çevrelerinde bulunan bir Ateist ve bir de Agnostik kişi ile görüşme konusunda uzlaşmıştır. Kişiler araştırma hakkında bilgilendirilmiş ve görüşme sürecine geçilmiştir.

Araştırma kapsamında yapılan gözlemlerde, örneklem birimlerinin manevralarını etkilememek adına hiçbir kayıt cihazı kullanılmamıştır. Din değiştiren örneklem birimleriyle vakit geçirilerek, kimlik mücadelelerine tanık olunmuştur. Araştırmacı gözlem süresince yanında bulundurduğu not defterine, müsait durumlarda anlık, müsait olmayan durumlarda ise gün sonunda gözlem notlarını eklemiştir. Gözlem süreci doğal bir süreci izlemenin ötesinde görüşmeler esnasında da sürmüş ve araştırmacı bazı birimleri evlerinde ziyaret ederek doğal ortamlarını gözlemlemiştir.

Araştırma kapsamındaki görüşmeler, informal ve formel düzeyde gerçekleşmiştir. Formel düzeydeki görüşmeler, önceden hazırlanmış sorular eşliğinde ve örneklem birimlerinden randevu alınarak yapılmıştır. Görüşmeler esnasında birimlere özgürlük sunulmuş ve konunun gidişatına göre ek sorular eklenmiştir. Formel görüşmelerin yanı sıra araştırmacı gözlem süreçlerinde örneklem birimleri ile sohbet havasında geçen informal görüşmelerde bulunmuş ve bu görüşmeler bazı kilit noktaların daha net anlaşılmasına katkı sunmuştur. Informel görüşmeler, örneklem birimleri dışında kalan kişileri de içermektedir. Araştırmacı araştırma sahasındaki bireylerle imkân buldukça konuşmalar yapmış ve bu konuşmalar üzerinden fikir sahibi olmaya çalışmıştır.

Araştırma süresince karşılaşılan en büyük problemlerden biri, örneklem birimlerinin güvenlik endişelerinden dolayı kimi zaman isteksiz davranmasıdır. Bu durumu aşılmasında, örneklem birimlerinin araştırmacıyı tanıyan olmalarının etkisi büyüktür. Bunun yanında, araştırmacı örneklem birimleri ile kendilerini rahat hissettikleri ortamlarda görüşmüş ve bazı görüşmelerde istenilen düzeyin

yakalanamamasına bağı olarak görüşmeler yinelenmiştir. Güvenlik endişesinin en önemli göstergesi, örneklem birimlerinden bazılarının görüşme esnasında ses kayıt cihazı kullanılmasını istememesidir. Bu durumdan dolayı din değıştirenler arasında 8, din değıştirenlerin Müslüman sosyal çevresi arasında 5, Hristiyan sosyal çevresi arasında 4 kişi ile yapılan görüşmeler ses kaydı ile alınmış, diğ er görüşmelerin bazılarında anlık notlar tutulmuş, bazılarında ise görüşmenin sonlanmasının hemen ardından araştırmacı verileri sıcak ı sıcak ına yazıya geçirmiştir. Din değıştirenlerin dini inançsız sosyal çevrelerini temsil eden 2 kişi ile yapılan görüşmede ise ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Ses kayıt cihazı kullanılan görüşmelerde, örneklem biriminin isteğine bağı olarak bazı yerlerde kayıt durdurulmuş ve sonradan tekrar devam ettirilmiştir.

Araştırmanın uygulama aşamasında karşılaşılan bir diğ er problem ise, bazı örneklem birimlerine ulaşmak mümkün olmadığı ya da örneklem birimleri kendini rahat hissetmediğı için, görüşmelerin bir kısmının araştırmacının tayin ettiğı kişilerce gerçekleştirilmesidir. Din değıştirenler arasındaki bir ailede, kadın örneklem birimi kendini rahat hissetmediğı için görüşme eşi tarafından gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı kendi yerine tayin ettiğı kişilere görüşme konusunda bilgiler vermiş ve görüşme yapmanın usullerini anlatmıştır. Din değıştirenlerin Müslüman sosyal çevresinden 2 kişi için de ulaşım açısından bir problem yaşanmış ve din değıştiren bireyler vasıtasıyla görüşmeler gerçekleşmiştir.

Uygulama esnasında toplanan veriler araştırmacı tarafından deşifre edilmiş ve araştırmada kullanılan veri analiz yönteminin prensiplerine göre analiz edilmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. KİMLİĞİN ‘ÖTEKİLİK’ BAĞLAMINDA YENİDEN İNŞASINA YÖNELİK ALAN ARAŞTIRMASI: BULGULAR VE TARTIŞMALAR

‘Öteki’ bir toplumsal kategori olarak din değiştirenlerin kimliklerini yeniden kurma süreçlerindeki gerilimli tanınma mücadeleleri, şiddetli reflekslerin örselenmiş kimlikleri üzerinde bıraktığı telafisi zor hasarlar –ki bu hasarlar kimliğin organik kurulum kodlarına dönüşmektedir- ve bir direnme taktiği olarak geliştirilen iletişimsel aksiyonlar, araştırmanın bu bölümünün temel hareket alanını oluşturmaktadır. Bu bölümde, din değiştiren kimliğini açıklamak üzere, din değiştirenlerin kendilerini (özel tecrübelerini) referans alan teorik bir pratik sunulacaktır. Din değiştiren bireylerle yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen somut görünüm ve bunun ötesinde kimliğe ilişkin tahayyüllerin harmanlanmasıyla hasıl olan bölümdeki argümanlar vasıtasıyla, kimliğin bir süreç içindeki koşulların konumuna ve niteliklerine uygun bir akışkanlık göstererek nasıl sürekli olarak biçimlendiği ve yeniden biçimlendiğine vurgular yapılacaktır.

Din değiştiren kimliğinin durağan ve olumsal koşullar içinde form kazanması neredeyse olanaksız bir durumdur. Nitekim yüksek ölçekli bir gerilime işaret eden, daha doğru bir ifadeyle bu gerilimin bizatihi kendisi olan din değiştirme hareketleri, şiddetli ve kimliği tahrip etme yönünde programlanmış koşulları beraberinde getirmekte, bir nevi kurmaktadır. Bu bakımdan, din değiştirenler için kimlik algısı temelde bir mücadeleyi çağrıştırmakta ve kimliğin doğası, mücadelenin tansiyon değerleri arasında bir denge kurma çabasına dönüşmektedir. Çünkü din değiştirme, kendiliğinden bir sorundur ve bu sorun rezerv durumda bekletilen toplumsal refleks kodlarını otomatikman harekete geçirmektedir. Bu süreç itibarıyla koşulların nasıl bir veçheyi takip edeceği, sürecin failleri dahil kimsenin kestiremediği okunaksız bir kriptoloji halini almaktadır. Çünkü din değiştirme, özellikle Türkiye’de, çoğu birey ve toplumsal çevresi için ilk kez karşılaşılan, tecrübe edilen bir durumdur. Geleneksel referanslardan yoksun bu tecrübenin oldukça yeni olan ‘gerilimi’, kimlik hedefli tazyiklerin artmasına ve korunaklılığın azalmasına neden olmaktadır. Araştırma boyunca sözü edilen kimlik meselesi, çalışmanın bu bölümünde yukarıda kısaca tarif edilen bir bağlam çerçevesinde

ele alınacak ve bu koşullarla ilişki kurmaya zorlanan bir kimlik türünün anatomisi tartışılacaktır.

Bu bölümdeki metin, genel hatlarıyla üç ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, din değiştirenlerin ortak paydası olan yabancılaşma süreci ve sonrasında gelişen ‘ben’ ve ‘öteki’ tahayyülleri odağa alınacaktır. İkinci kısımda, kimliği yeniden kurma ile kuramama arasında gidip gelen din değiştirenlerin sahip oldukları kimliklerin kurulum kodları, birbirleriyle belirli bir ilişkiyi tesis edecek şekilde yer alacaktır. Üçüncü kısımda ise, kurulum kodlarından kaynaklanan yıkıcı etkilerden kurtulmak ve tanınma sorunsalına çözüm üretmek için kurgulanan, iletişim temelli direnç mekanizmaları açıklanacaktır.

4.1. Yabancılaşma, Kimlik ve Öteki Tahayyülleri

*“Kötülük yabancılaşmadır, kötü de yabancı.
Kutsal Kitap’taki en eski hikâyelerden biridir bu”.*

Richard Kearney (2012: 87)

Din değiştiren birey ya da gruplar üzerinde yapılan çalışmalar incelendiğinde, bu gerilimli karara etki eden koşulların farklılığı hasebiyle birbirlerinden nitelik olarak farklılaşan çok sayıda neden ve sonuçla karşılaşmak mümkündür. Çünkü gerek dinlerin özlerindeki farklılıklar, gerek toplumsal çevrenin kurulma biçimleri, gerekse dini inanç düzeyindeki birey faktörüne bağlı anlamlandırma farklılıkları bir araya getirildiğinde, her bir din değiştirme ediminin bir diğeriyle benzeşen aynı zamanda tamamen özgünlük arz eden bazı özellikleri kendinde barındırdığı kuşkusuz bir gerçekliktir. Ancak din değiştiren bireylerin deneyimleri her ne kadar farklılaşsa da hepsi tarafından ortakça paylaşılan tek bir özellikleri bulunmaktadır: yabancılaşma. Din değiştirme deneyimi, aynı zamanda bir yabancılaşma deneyimidir. Çünkü din değiştirmek, bir dine yabancılaşmayı ve nihayetinde onu reddedecek kadar ileri gitmeyi gerektirir. Nitekim yabancılaşmanın söz konusu olmadığı dini bir pratikte, din değiştirme ediminin ortaya çıkması imkânsızdır (zoraki koşullar haricinde). Bu yönüyle, din değiştiren kimliğinin anlaşılması için, din değiştirenlerinin yabancılaşma serüvenine değinme gerekliliği bulunmaktadır.

Bu bölüm çatısı altında tartışılan yabancılaşma kavramı, psikanalitik bir süreç olarak, yani bilişsel bağlamda değil, sosyolojik bağlamda ele alınacaktır. Çünkü

çalışmanın temel prensibi gereği din değiştirenin bilişsel performanslarından çok, toplumsal bir unsur olan kimlik performansları önemlidir. Dolayısıyla telaffuz edilen yabancılaşmadan kasıt; bilinçli bir yabancılaştırma ve ötekileştirme pratiğidir. Çünkü günümüzde nasıl ki cinsiyet konusu yalnızca biyolojik bir farklılığı tanımlamak için kullanılamıyorsa, yabancı konusu da yalnızca basit bir bilişsel, biyolojik ya da kültürel durumdan çok daha fazlası, var olmanın genetik kodlarını içeren mücadelenin mutlak ögesidir.

Yabancı ya da yabancılaşma gibi kavramlar günlük hayatta oldukça sıradan ve nötr gibi görünen sembolik bir pratiğe dönüşmüştür. Sıradan gündelik aktiviteler içerisinde bir başkası için ‘yabancı’ terimini kullanan bireyler, genellikle kavramın ideolojik altyapısı ve tarihsel kökenlerinden habersizdir. Bu bakımdan, kavramın tarihsel birikimini çözümlemek için retrospektif bir okuma yapmak, ayrı bir deyişle kavramın etimolojik kökenlerine inmek gerekmektedir. ‘Yabancı’ kelimesi Latince ‘Alienera’ kökünden türemekte ve ‘başkasının kılmak’ anlamına gelmektedir. İngilizcede ise Tanrıdan ya da bir topluluktan koparılma, kopma ve bir malın mülkiyetinin devredilmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Ünaldı, 2011: 6). Görüldüğü üzere, kelimenin kökenlerinde ‘başkası’ ve ‘kopuş’ vurguları yer almaktadır. Bir topluluktan veya Tanrıdan kopma, başkası olma durumu, kopuşu yaşayan kişi ya da gruplar için arzu edilmeyecek sonuçlar doğuracaktır. Kavramın tarihsel bellekteki olumsuzluğu, ‘Alienus’ kelimesinin Fransızcada ‘Aliene’, İspanyolcada ise ‘Alinedo’ halleriyle ‘ruh hastalığı’ anlamında (Akyıldız, 1998: 164) kullanılmasında da görülmektedir. Çünkü ruh hastalıkları eski dönemlerde, belirli bir lanetlenmişliği, insan dışılığı ve aşağılık olma halini çağrıştırmıştır. Dilbilimci Levi-Strauss’un kavrama yönelik yaklaşımında da benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Levi-Strauss’a göre (2010: 26), yaban sözcüğü, insan kültürüne karşıt olan hayvansı yaşam biçimini ifade etmektedir. Yaşamı düzenleyen normlarla uyumsuzluk gösteren her şey kültürün dışına, doğaya atılma yönünde bir tutumla karşılaşmaktadır. Yabancı bu özellikleriyle sürekli ötelenmesi ve toplumsalın dışına atılması gereken rahatsız edici bir unsur olarak addedilmektedir. Bu rahatsız edici unsur günümüz Amerikan sosyolojisinde patolojik bir durum tanımıyla, etkisizlik, geri çekilme, kararsızlık, duyarsızlık, normsuzluk, anomî, yalıtılmışlık gibi anlamlara karşılık gelecek şekilde (Gold, 1969’dan akt. Karaca, 2016: 46), bir bakıma tıpkı hastalıklı bir durumu tasvir edercesine yer edinmektedir.

Toplum açısından yabancılaşma, her zaman olumsuzluğu çağrıştıracak biçimde konumlandırılmaktadır. Çünkü iyi olanı özkimlik ve aynılık kavramları ile eşit düzeyde sayan, kötülüğü ise çoğu zaman dışsallığa ve dışarıda olana içkin kavramlarla ilişkilendiren yaygın yaklaşım (Kearney, 2012: 87), bu çağırışımı zorunlu kılmaktadır. Bunun yanı sıra, genel kabulleri tesis eden ya da bir genel kabul olmaya zorlayan kuralları inkar eden, çiğneyen insanlar sapkınlıkla suçlanarak, yabancılıkları tamamen bir sapkınlığın niteliklerine özgü bir şekilde tanımlanmaktadır (Becker, 2015: 23). Günümüz toplumlarının yabancıya ilişkin algıları hesaba katıldığında, yabancılaşmanın bir suçla eşdeğer olduğu kabul edilebilir. Bu yönüyle yabancılaşma kaçınılması gereken bir ‘canavarlaşma’ örneğiyle anlatılmaktadır. Yabancılaşan kişilerin tanımları ve temsilleri, sapkın ve marjinal örnekler vasıtasıyla sunulmaktadır. Bir başka deyişle, yabancılaşan birine örnek sunma talep edildiğinde, bireylerin sunacakları tasvirler, neredeyse bir cehennem tasviri olacaktır.

Yukarıda tarif edilen türden olumsuz anlamlar barındıran bir kavram olan ‘yabancılık’, doğal olarak dışarıda olmayı gerektirmektedir. Dışarıda olma hali, gerçekten dışarıda olan, ayrı bir ifadeyle toplumun coğrafi sınırlarının dışında kalan bir kişi ya da topluluk için olağan bir durum iken, içeriden birinin yabancıya dönüşmesi, belirli tereddütleri ve toplumsal gerilimleri doğuran sancılı bir duruma işaret etmektedir. Bu durumda yabancılık, olağanın dışında geliştiği için olağan dışı süreçlerin yaşanmasına neden olmaktadır. Çünkü içeriden birinin yabancılaşması, başkası olmak ya da başka birine dönüşmek demektir (Timuçin, 1992: 16). Bir ‘yerli’nin, başka biri olması, onun artık ‘yerli’ olmaktan kaynaklanan toplumsal paydaşlık ve haklara sahip olamayacağı anlamına gelmektedir.

Cevizci (2002: 345) içeriden birinin yabancılaşma deneyimini, bir şeyin ya da bir kimsenin, başka bir şey ya da kimseden uzaklaşmasını sağlayan, yabancı kılan edim ya da gelişme olarak tanımlamaktadır. Bu tarz deneyimlerde, toplumsal doku içerisinde yabancılaşan bireyin bağışıklık sistemini tehdit etmesi ve belirli mekanizmaları harekete geçirmesi kaçınılmazdır. Çünkü birlikteliği tesis eden ahengin kurulması, güçlü bir özdeşleşme ve yerlilik duygusunun oluşması için yerleşik normlara büyük oranda uyulması ve temel sosyal değerlerin içselleştirilmesi salt bir toplumsal zorunluluktur (Ergil, 1994: 193). Birey ya da grup bu durumun dışına taşıtığında, genel kabullerin

dışında kalan bir sapma davranışı gösterdiğinde, sistem içindeki varlığı ve algılanışı yabancılık eksenine kaymaktadır.

Yabancılaşmanın özgül niteliklerine bakıldığında, kişi ya da grupların yaşamlarını ilgilendiren birçok şeye karşı yabancılaşabildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bir birey ya da grup, kendisini çevreleyen koşullar içinde, topluma, toplumu kuran değerlere, toplum içindeki işbölümü ve paylaşım ilişkilerinden kaynaklanan bölüngülere, kurumlara, kurallara, ekonomik değerlere, dine ve neticesinde kendi varlık gerekçelerine yabancılaşma potansiyeline her zaman sahiptir. Ancak bu çalışmanın kapsamı gereği yabancılaşma ve din ilişkisine özellikle odaklanmak gerekmektedir. Çünkü dini yabancılaşma olarak adlandırılan durum, kişinin parçası olduğu toplulukla olan aidiyet ve varoluş bağlarını ciddi şekilde zedelemekte ve çoğu zaman kopma noktasına getirmektedir. Bu durumun temelinde, dini saiklerin toplumsal hayattaki yerleşik konumu ve toplumun dinle ne derece yakın ilişkiler kurduğu hususları bulunmaktadır. Arıca'ya göre (2011: 57), birçok toplumsal sistemde toplumsal değerler ve bu değerlerin içeriğindeki meşruluk ve bastırma olanakları, merkezi inanç sistemleri tarafından desteklenmektedir. Bu süreç, psişik ve ilkesel inanç biçimlerini gerçeğin salt bir yorumu içinde kaynaştıran bir dünya görüşünde gerçekleşmektedir. Toplumsal kurumlar ve egemenlik ilişkileri, sözü edilen dünya görüşü ile meşruluk kazanmaktadır. Böyle bir toplumda, organizasyonu orkestra eden dini enstrümanlara yabancılaşmak, toplumun kendisine yabancılaşma ile eşdeğer düzeydedir. Çünkü din ve toplumun ayrı tutulamayacak kadar iç içe geçtiği durumlarda, bağlaşıklık bir birliktelik söz konusudur.

Yabancılaşmanın felsefe ve sosyoloji içindeki kuramsal temellerine inildiğinde, kavramın ilk olarak din temelli ortaya çıktığına şahit olunmaktadır. Yabancılaşmanın kuramsal öncülleri olarak kabul edilen Hegel, Feuerbach ve Marks (Aydoğan, 2015: 275-278), kavramı din özelinde ya da dinden ilham alarak kuramsal bir temele oturtmuştur. Alman idealizminin son temsilcisi olarak addedilen ve dini, yabancılaşmaya karşı kurtarıcı bir figür olarak konumlandıran Hegel, konuyu 'kendi bilincinde olmak' ve 'mutlak yaratıcı Töz'e' yabancılaşma gibi yaklaşımlarla bilinç düzeyinde, Alman varlıkbilimci Feuerbach ise Hegel'in aksine dine karşı durarak, Tanrıyı insanın kendine yabancılaşmasının temel aracı olarak yanlış bilinç düzeyinde tartışmıştır. Marks ise iki ünlü düşünürün görüşlerini harmanlayarak dini salt bir 'yanlış bilinç mekanizması' olarak tanımlayıp, yabancılaşmayı emek düzeyine indirgemıştır.

Ancak yaklaşımın niteliği her ne olursa olsun, yabancılık kavramının bilimsel disiplinler tarafından ele alınması din ile ilişkisi bağlamında gerçekleşmiştir.

Din değiştirme, dini yabancılaştırmanın bir türü, daha ileride nihai sonuçlarından biridir. Çünkü yabancılaştırma hem bir süreç hem de bir sonuç olarak vardır. Süreç olarak yabancılaştırma, bireyi ait olduğu şeyden koparıırken, sonuç olarak yabancılaştırma, tam olarak başkasına, yani bir yabancıya dönüştürmektedir. Din değiştiren bir bireyde yabancılaştırmanın olması, şüphesiz bir gerçekliktir. Çünkü Becker'e göre (2015: 21) kuralları ihlal eden, sapkınlaşan kişi, harici (yabancı) olarak algılanmaktadır. Bilindiği üzere dinlerde, din değiştirmeye yönelik kati ve yaptırım içeren kurallar bulunmaktadır. Bu kurallar zamanla, toplumun kültürel kodlarına sirayet etmektedir. Böylesine güçlü bir kural ihlali sonucunda yabancılık kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Çünkü her kural, onu ihlal edecek yabancısı ile birlikte vardır. Toplumsal gruplar, ihlal edilmesini sapkınlık olarak tanımladıkları kuralları yaratarak, sapkınlığın kendisini üretmektedir (Becker, 2015: 29). Bu bakımdan din değiştirenlerin, tıpkı arketipik öncülleri olan ve Hristiyan literatüründe ilk günahı simgeleyen Adem ve Havva gibi, 'yasak elma'yı yiyerek bir kural ihlalinde bulunduğunu, yabancılaştığını söylemek mümkündür. Çünkü Adem ve Havva cennette yaşarken, yasaklanmış olanı ihlal ederek aslına yabancılaştırmış ve her yabancı gibi dışarı (dünyaya) atılmıştır. Aralarındaki tek fark, Adem ve Havva olayında 'elma'nın somut olarak varlığıdır. Toplumsal hayatta ise yasaklar somut halde bulunmasa bile, o 'elma' varmışçasına bir gerçeklik bilinci kurgulanmaktadır.

Din değiştirmenin yabancılaştırma ile açıklanmasının bir diğer nedeni de değişim ve yabancılaştırma arasındaki yakın ilişkidir. Değişim ile yabancılaştırma iç içedir ve değişimin olduğu her yerde yabancılaştırma olanakları kendiliğinden vardır. Değişen her şeyin önceki haline göre farklı olduğu, ayrı bir ifadeyle yabancı olduğu hesaplandığında, değişimin bir bakıma yabancılaştırma olduğu, yabancılaştırmayı doğurduğu söylenebilir (Kiraz, 2011: 161). Burada değişimin kuvveti ve neleri değiştirebileceği konusu önemlidir. Çünkü köklü sayılmayacak değişimler, bireylerin yabancılık deneyimlerini belli sınırlar içinde tutarken, din algısındaki köklü bir değişim, güçlü bir yabancı olmanın önünü açacaktır.

Din değiştirenler açısından yabancılaştırma, iki farklı şekilde tecrübe edilmektedir. İlki, kişinin kendinde, yani öz bilincinde meydana gelen ve sınırları yalnızca kişinin kendisini içine alan öznel bir yabancılaştırma pratiğidir. Bu pratikte din değiştiren birey

etken bir konumda, hayatındaki değişimi sezmekte ve çoğu zaman yönlendirmektedir. Tamamen kişisel bir yabancılaşmaya işaret eden bu tarzda, dini yabancılaşma süreci ile din değiştirme sonucu arasında çoğu zaman güçlü bir bağ bulunsa da kimi zaman kişinin dini yabancılaşması ile din değiştirme kararı arasında somut bağlar kurulamamaktadır.

[B]enim açımdan dinler hiçbir zaman çok büyük bir öneme sahip değildi. Ben Müslüman olduğum dönemlerde de aslında bir Müslüman gibi hissetmiyordum. Yani açıkçası hiçbir zaman bir Müslüman gibi olmadım. Açıkçası dini bir arayış içerisinde de değildim. Ben dinleri insan hayatında önemli bir yere koymuyorum. Kimlik olarak Müslüman'dım ama hiçbir şekilde bir aidiyetim yoktu. Açıkçası dindarlık fikrini o zamandan beri saçma buluyorum. Bunda ailemin yapısının da etkisi var. Çünkü ailemde dindar biri yoktu. Bu yüzden Müslümanlık bana her zaman uzak bir kavramdı. Bunun yanında diğer dinler de uzak mesafedeydi. Bu sözlerimden dinlere inanmadığımı çıkarılmasın. Çünkü dinlere saygım var ama ben onlara fazla anlam yüklediğimi düşünüyorum. Ha, şimdi diyebilirsin ki neden Hristiyan oldun o zaman diye. Ben batı müziğini çocukluğumdan beri çok sevdim. Şimdi de batı müziği sanatçısıyım. Ben düşündüm ki bu müziği çok seviyorum ve bu müziğin kökeni Hristiyanlar, o zaman bir Hristiyan olarak bu müziği çok daha güzel icra edebilirim. Yani diğer din değiştirenlerin gerekçesi nedir bilmiyorum ama ben Hristiyanlığı tanıdıktan sonra Müslümanlıktan soğumadım. Ben dinlerin hepsine eşit mesafedeyim. Ama şimdi bile dindar değilim. Beni ilgilendiren, açıkçası kişinin kendini rahat hissetmesi. Çünkü ben böyle rahatım. Öncesinde ise hep bir eksiklik vardı. Ama bu dini bir eksiklik değildi. Çünkü din benim hayatımda hiçbir zaman çok önemli bir yerde olmadı. Şimdi bile... [Markos, Din Değiştiren]

İkinci yabancılaşma türü ise, yabancılaşmadan daha çok yabancılaştırma ile ilintilidir. Yabancılaşmayı tetikleyen bir refleks olarak toplumsal mekanizmalar tarafından uygulanan yabancılaştırma faaliyetleri, yabancılaşan kişinin tamamen edilgen olduğu bir süreçte meydana gelmektedir. San'ın ifadesiyle (2003: 2), bireyler, gruplar ya da toplumsal sınıflarda kendiliğinden yabancılaşma söz konusu değildir. Aksine yabancılaşma, genel anlamıyla belli bir mekanizmanın, sistemin karakteristiği, amaçları ve baskıları sonucunda gerçekleşmektedir. Özetle yabancılaştırma, sürecin nedeni,

yabancılaşma ise sonucudur. Bu görüşe göre, kişinin herhangi bir neden olmaksızın kendiliğinden bir yabancılaşma temayülü göstermesi oldukça zor bir ihtimaldir. Kişi genel olarak yabancı olmaya itilmekte ve telkinler kişiye gerekli motivasyonu sağlama noktasında yetersiz kalmaktadır.

[B]en Sofu çocuğuyum. Benim babam, bizim köyde nesillerdir süren bir geleneğin temsilcisiydi. Ben daha çocuk yaşta Kuranı Kerim'i ezbere biliyordum. Ama anlamını değil ha sadece öyle ezbere okunan ayetler. Anlamını sorsak bilen yoktu. Köyde Kuranı Kerim öğreten kursun hocalığını babam yapıyordu. Bizim yaşımız gereği çocukluğumuzda şimdiki gibi imkanlar yoktu. Babam çok katı bir adamdı. Derste kafamıza vura vura öğretirdi. En ufak bir yanlışta dayak yerdik. Elinde uzunca bir sopası vardı. Düşün ki herkesin kafasına yetiştirirdi. Bir hata mı yaptık, ya da güldük mü hemen kafamıza inerdi. Korkumuzdan altımıza kaçırdığımız olurdu. Babam bize dinin hiç güzel yüzünü göstermedi. Ta o zamanlardan içimde bir soğukluk oluştu. Nerede bir Müslüman görsem beni dinden daha fazla soğuttu. Çünkü çevreme bakıyorum ne kadar vicdansız, kötü, pis iş varsa ne kadar ölüm varsa bizde. İçimde fırtınalar kopuyor. Diyorum ki ya böyle olmaz. İşte o zaman arayışa başladım. Çok araştırdım. Sonunda Rab beni İsa Mesih ile karşılaştırdı ve onun yolunda gerçek sevgiyi buldum. [Luka, Din Değiştiren].

Dini yabancılaşma konusunu işleyen bilimsel yaklaşımların üzerinde konsensüs sağladığı hususlardan biri, modernite fikrinin dinlere yabancılaşmanın temel araçlarından olduğudur. Nitekim yabancılaşma kavramı bugünkü anlamına modernite ile birlikte kavuşmuştur (Giddens, 2000: 137). Çünkü bu dönemin karakteristikleri arasında yer alan aklın öncülüğü, rasyonalite ve bireyselleşme gibi kavramlar, geleneğin üzerine kurulu olan din gibi mentörlerin sunduğu değerlere tezatlık sergilemekte ve onlarla güçlü bir uyumsuzluk göstermektedir. Ancak din değiştirmeye neden olan anlam krizi Berger'e göre sekülerlikten değil dini çoğulculuk fikrinden kaynaklanmaktadır. Çünkü modern toplumlarda dini değerler sistemi, anlamsal kodlar ve bilgi stokları toplumun geneli için ortakça paylaşılma özelliklerini yitirmiştir (Tekin, 2014: 39). Bu görüş etrafında ifade edilmelidir ki, din değiştirme edimi gerçekten de sekülerlik ile yakın bir ilişki içinde değildir. Çünkü sekülerliğin sebep olduğu bir dini yabancılaşma

kişiyi başka bir dine değil, dinsizliğe sevk etmektedir. Bu bakımdan modernite ve din değiştirme arasındaki anlamlı ilişki, dini çoğulculuk fikrine işaret etmektedir.

[Y]ıllarca başka dinlerin geçersiz ve değişmiş oldukları fikri ile yetiştirildik. Örnek vermek gerekirse, ben dahil milyonlarca Müslümanın Hristiyanlık hakkında bildiği şeyler, işte dinin değiştirilmiş olduğu, insanların İsa'ya Allah'ın oğlu diye taptıkları gibi fikirlerdi. Ben öncelikle kendi dinimi sorguladım. Baktım ki dünyada çok sayıda din var. Hepsinin inananları da kendi dinlerinin hak din olduğuna inanıyorlar. Burada bir çelişki vardı. Çünkü bana göre bir din diğerinden üstün olmamalı. Örnek vermek gerekirse, şimdi ben bir giysi mağazasına gidiyorum diyelim. Çok sayıda markanın güzel ürünleri var. Ben bakıyorum ve kendime en çok yakışanını alıp çıkıyorum. Şimdi buradaki soru şudur: benim aldığım marka diğerlerinden daha mı kaliteli? Hayır. Hepsi aynı kalitede. Belki diğerleri daha kaliteli. Ben sadece üzerime en çok yakışanı, bana en uygun olanı alıp giydim. Tercihimi böyle açıklayabilirim. Ben baktım ki İslam dini bana uymuyor. Çünkü benim Tanrı fikrim ile İslam dinindeki fikir arasında farklar vardı. Ben araştırmaya başladıkça diğer dinlerde farklı fikirler olduğunu gördüm. Hristiyanlığı tanıdıktan sonra ise, kafamdaki fikri buldum. Dünyada çok sayıda din var. Bence insanlar kendilerinde soru işareti bırakmayacak olan dine inanmakta özgür. Bence din doğuştan gelmez. Kişi kendi dinini seçer. Dünyadaki hiçbir şeyin bir diğerine üstünlüğü olmadığı gibi, dinlerin de diğerlerine üstünlüğü yoktur. Bence değer açısından biri diğerine üstün değildir. Sadece Allah'tan olup olmadıklarını sorgulamakta fayda vardır. [Peter, Din Değiştiren].

Din değiştirenler, tıpkı çağdaşları olan diğer insanlar gibi modern çağın sebep olduğu bunalımları derinlerde hissetmektedir. Varlık ve aidiyet sorunsallarının gün yüzüne çıkması açısından itici bir güç olan yabancılaşma, çoğu zaman kişide kriz yaratacak derecede yoğun bir bunalım evresiyle birlikte tezahür etmektedir. Kiraz da (2015: 134-137) yabancılaşma ile bunalım arasında güçlü bir ilişki olduğunu savunmaktadır. Çünkü gerek çağın özgül nitelikleri gerekse varoluşsal nedenlerden kaynaklanan geniş çaplı bunalımlar, kişinin kendine ilişkin sorularına somut ve tatmin edici yanıtlar kuramamasına ve neticesinde tanımsız ve içi boşaltılmış bir nesneye dönüşmesine neden olmaktadır. Heirich çalışmasında bu noktaya atıfta bulunan

sonuçlar elde etmiştir. Heirich'e göre (1973: 6-8), psikolojik bunalımlar ve çocukluktan süregelen kişilik bunalımları, din eksenli bir yabancılaşmayı beslemekte ve din değiştirmeye sürüklemektedir.

[D]ünyadaki varlığımı iki bölüme ayırıyorum. İsa Mesih'ten öncesi ve sonrası diye. Ben çok uzunca bir dönem kendimi kaybetmiş bir vaziyetteydim. Dini bağlılığım yüksekti. Her şeyde Allah'a sığındım. Ama sanki dünya üzerime geliyordu. İntihar etmeyi düşündüğüm anlar bile olmuştur geçmiş dönemlerde. Çünkü bakınca her şey yolunda gibi görünüyor ama aslında içinde hep bir sıkıntı var. Hiçbir şeyden keyif almıyorsun. Artık öyle bir raddeye geldi ki işler, hayatta yapmaktan en çok keyif aldığım şeyler bile bana itici gelmeye başladı. Çünkü çevremde resmen bir kaos vardı sanki. Bakıyorum insanlara, sevgi, vicdan, insanlık adına hiçbir şey kalmamış. Aklımda sorular var. Daha doğrusu bir şeylerin eksikliği var ama adını koyamıyorum. Bu durum beni en mutlu anlarımda bile rahatsız ediyor. Düşünebilir misin, en sevdiğim insanlardan bile kaçır olmuştum. Resmen tutunacak bir dala ihtiyacım vardı. Arkadaş, sevgili, eş, dost, bunlar dolduramıyordu. Karanlıkta ışıksız kalmış gibi ilerliyordum hayatta. O ışığı bir gün bulabileceğimi hiç sanmıyordum. [Yuhanna, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin buraya kadar olan tanıklığı, kişisel yabancılaşma biçimlerini kapsayacak biçimde tartışılmıştır. İleriki tartışmalarda, yabancılaşmaya ilişkin tanıklıklar, bir kimlik siyaseti bağlamında ve ötekileştirici bir pratik olarak ele alınacaktır. Çünkü din değiştiren kimliğinin kurulmasına etki eden ve kimliği büsbütün bir ötekilik sarmalıyla çevreleyen kodlar, bilinçli bir yabancılaştırma sistematigi tarafından üretilmektedir. Yukarıda başvuru tanıklıklar projeksiyonunda görünür olan yabancılaşma, davranış düzeyinde ortaya çıkmaya başladığında 'kural ihlalleri' gerçekleşmekte ve artık yabancılık deneyimi kişiye özgü bir hal olmaktan çıkmaktadır. Bu aşamadan sonra yabancılığın toplumsal bir tarafı vardır ve toplumsal olan hiçbir şey kişiye ait değildir, toplumsaldır. Aslına bakılırsa toplum tarafından topyekun üretilen yabancılık, topluma da ait değildir. Çünkü nihayetinde yabancılığın özü, dışlanma ve dışarı atılmasıdır.

4.1.1. Kimlik Belleğindeki Yabancılaşmanın Seyri ve Algısal Uğraklar

Din değiştirme süreci, birey için yalnızca inanç düzeyinde bir yabancılaşmayı değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde kolektif çabalarla üretilen ‘biz’ algısından kopuşu, daha doğrusu bir ‘öteki’ olmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan ‘yabancı’ kavramı ile ‘öteki’ kavramı arasında anlamsal bir özdeşlik ilişkisi bulunmaktadır. ‘Öteki’ nihayetinde ‘biz’den olmayandır. Din değiştirme sürecindeki farklılaşma seyri de kişinin ‘biz’den biri iken ‘biz’den biri olmayana doğru evirilişini ihtiva etmektedir. Ancak bu eviriliş daha çok dışarıdan bir algılamayı, toplumun nazarındaki durum tasvirini temsil etmektedir. Nihayetinde toplumsal bilinç düzeyinde ‘öteki’nin ‘yabancı’dan, ötekileştirmenin ve öteki olarak görmenin de yabancılaştırmadan bir farkı yoktur (Kiraz, 2011: 157). Her iki kavram arasında niteliksel bir fark gözetilememesi, kavramların birbirlerini tamamlayıcı yönlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ‘öteki’, ben’in dışında kalan, ben’e yabancı olan şeklinde tarif edilmektedir ve ötekileştirme yabancılaştırma ile mümkün olmaktadır (Kiraz, 2011: 157). Nitekim yabancılaştırma, ötekileştirme için gerekli olan ‘uzak’lığı ve ‘başka’lığı sağlamak için oldukça elverişli bir yöntemdir. Ancak bu başka olma hali, her zaman aşağıda tutulan, patolojik, kusurlu ve sapkın bir kimlikle bütünleşmektedir. Bu nedenle toplumca ‘iyi’ olduğu kabul edilen bir kişinin yabancılığından ya da ötekiliğinden söz edilemez. Çünkü ötekilik hemen her zamanda ve koşulda, ruhun birliğini lekeleyen bir yabancılaşma bağlamında değerlendirilmiştir (Kearney, 2012: 87). Leke, çağlar boyunca günahı çağrıştıran bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu nedenden ötürüdür ki, İsa’nın günahsızlığına vurgu yapmak isteyen Hristiyanlar onun için ‘Lekesiz’ yakıştırmasında bulunmaktadır. Yabancı lekeyi organik olarak kendinde bulundurmuyorsa bile, her daim lekeli olduğu gerçeği ile yüzleşmeye zorlanmaktadır.

Yabancılıkla ötekilik arasında kültürel düzeyde bir bağıntı saptayan Çelik’e göre (2001: 146), yabancılaşma kavramı özellikle 1970 sonrası neoliberal fikir akımlarıyla birlikte yerini ötekinin mistik ve gizemli haline bırakmıştır. Çelik tarafından öne sürülen bu kavramsal özdeşleşme ya da yer değiştirme, bir bakıma kültürel hegemonyanın tesisi için gerekli olan sembolik failleri tasvir etme yordamlarını genişletecektir. Dolayısıyla yabancı, sistem içi varlığı tamamen hegemonyanın başat aktörlerini ayrıştırmaya ve toplumsal nüfuzun kesin sınırlarını tayin etmeye yarayan işlevsel bir nesneye dönüşecektir.

Ben ile öteki'si arasındaki karşılıklı kurma, var etmeye dayalı diyalektik ilişki, yabancı ile yerli dikotomisinde de benzer şekilde doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Ünsaldı'ya göre (2016: 8), nasıl ki yerli olan yabancıyı kuruyorsa, yerliyi kuran da yabancıdır. Çünkü yabancı, bir grubun nazarında dışarıda kalan ancak varlığıyla ve grubun kendisiyle kurduğu ilişkiyle gurubu biçimlendirendir. Bu noktada yabancının konumu, hem içeride hem de dışarıda olma arasında sıkışık bir vaziyettedir. Yabancı nitelik olarak dışarıdadır, ancak Freud'un ifadesiyle, 'bize bizden daha çok benzeyecek' kadar içeridedir. Esasında yabancının, yabancı olan bir tarafı yoktur (Kearney, 2012: 98).

Dini tınların hissedildiği bir toplumsal organizma içerisinde dini farklılaşma nitelikli bir teşebbüs, teşebbüste bulunan kişinin toplumsal varlığını dönüştürecektir. Bu dönüşüm ya da 'başka biri' olma durumu her ne kadar dönüşümü tecrübe eden kişi tarafından inkâr edilse bile, o artık 'başka biri'dir. Çünkü toplum nazarında, bir kimsenin gerçekte kim olduğu ya da özsel niteliklerinin yüksek derecede geçerliliği yoktur. Toplumsal değerlikler ve ayırt edici yönler, kişinin toplumsal niteliği ile ölçülmektedir. Kısacası toplum, iyi ya da kötü olmayı değil, aynı ya da uygun olmayı önemsemektedir. Toplumsallığın bir lütuf olarak sunduğu değerleri ve kimliği reddetmek, 'başka biri' olarak algılanmak için 'başka' bir sebep aranmasına gerek bırakmayacaktır.

[E]n yakınımdeki insanlar bile benim öncesine göre çok değiştiğimi beni tanıyamadıklarını söylüyorlar. En çok kızdığım nokta bu. Beni gerçekten tanımayan birinin bana bir yabancı gibi bakması, biraz rahatsız etse de, bu bir yere kadar. Ama annem bile en ufak tartışmamız da bana 'sen çok değiştin, seni tanıyamıyorum' gibi ifadeler kullanıyor. Geçtiğimiz bayramda, gerçekten bir yabancı olduğumu hissettim. Bizde bayramlarda erken kalkılır ve bayramlaşma merasimi yapılır. Bizim evde her zaman beni de kaldırırlardı. Ama bu bayramda evdeki insanların bana karşı davranışı soğuktu ve sanki başka biriymişim gibi davranıyorlardı. Annemin elini öpmek istediğimde yüzünde garip bir soğukluk vardı. Acaba katil mi oldum ben yoksa hırsız mı diye düşündüm. Ben hiç kimseyi kendimden uzaklaştırmadım. Bayram artık benim bayramım olmasa da onları sevdiğim için onlarla birlikte olmak istedim. Ama onlar artık beni kendileri gibi görmüyorlardı. Oysaki ben değişmedim. Hala aynı insanım.

Onların çocuğu, kardeşi, arkadaşım. Biraz değiştiysem bile bu iyi yönde bir değişimdi. Çünkü ben sadece daha iyi bir insan oldum. Ama her zaman yürüdüğüm yollarda, mahallemde sanki bir yabancı gibiyim. İnsanlar bana doğrudan bir şey belli etmiyor. Ama her geçen gün biraz daha yabancılaştığımı hissediyorum. Artık benim evim, benim mahallem diyemiyorum. Sanki bir misafirim [Leonardo, Din Değiştiren].

[B]enim hayatta en çok istediğim şey çocuklarımın dini bütün yetişmesiydi. Nerden bu çocuk böyle oldu aklım almıyor. Önceden beni namaza uyandıran çocuk gitti yerine başka biri geldi. Benim gözümün nuru bu çocuk. İçim kahroluyor. Tanıyamıyorum. İlk zamanlar çok kızdım ama Rabbime bıraktım doğru yolu göstereceğini diye. Biz Hristiyan deyince hep yabancıları (Avrupalı ya da Amerikalılar) düşündük. Oğlum gitti onlardan oldu. Bu çocuk namazında niyazındaydı. Tespihini aksatmazdı. Kitabını bilirdi. Şimdi namaz kılmıyor. Kitap bilmiyor. Gâvurların adetlerini edinmiş. Sanki o çocuk gitmiş yerine başkası gelmiş.

- Size karşı olan tavırları değişti mi?

O konuda hiçbir şey demem yavruma. Günahını almam. Sözümden çıkmaz hiç. Saygısını esirgemez. Bana kırıcı hiçbir söz söylemez. Ama yavrum biz Müslüman doğduk. Müslüman olarak yetiştik ve öyle öleceğiz. Benim çocuğum Müslüman gibi değil. Başka biri oldu. Ben kendi çocuğumu tanıyamıyorum daha ne söyleyeyim. Ya o dini bütün çocuk gitti başkası geldi yerine. Kardeşleri de hep aynı benim gibi. Abisi de bana diyor ki 'Anne ben kardeşimi tanıyamıyorum' diyor. Aralarında hep bir soğukluk var. Ben kahroluyorum. Bazen teyze çocukları ile bir araya geldiğinde mecburen bizimkini çağırıyorlar. Utanıyorlar çünkü. Eskisi gibi değil ki. [Gülsüm, Leonardo'nun Annesi, 61].

Yukarıdaki tanıklıklardan da anlaşılacağı üzere yabancılık durumları ve yabancılaştırma eğilimleri karşılıklı bir ilişki biçimi olarak kurulmaktadır. Yabancılık bir süre sonra yalnızca birer kimlik yakıştırması değil, taraflar arasında yaşayan, canlı bir ilişkiye dönüşmektedir. Bu ilişkinin ihtivası, yabancılık deneyimlerinin kimlik üzerindeki denetleyici etkilerini belirlemekte ve kimlik odaklı temasları daha kırılgan

bir zemine oturtmaktadır. Kearney'e göre (2012: 15), birbirine yabancı olan iki taraf için de "bu yabancı kim" sorusunun sorulması olağan bir durumdur. Yabancılar birbirlerinin nazarında neredeyse tamamen öteki olarak yer edinmektedir. Bu görüşten ilhamla, bir yabancı için, onu yabancı olarak gören kişinin de aslında bir yabancı olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu yüzdendir ki tanıkların ifadelerinde hep bir 'ben/biz' ve 'o/onlar' vurguları yer almaktadır. 'ben' var olmanın doğal hali iken, 'o' çoğu zaman bir ithamdır.

4.1.1.1. Din Değiştirme Öncesi Kimlik Algıları: 'Biz'den Biri Olmak

"Ardımdan gelmek isteyen kendini inkar etsin"

İncil/Matta (16: 24)

Varlığın temel göstergesi olan kimlik de din değiştirenin öz varlığı gibi yabancılaşmanın içine aldığı ve beraberinde sürüklerken yeniden biçimlendirdiği bir olgudur. Nihayetinde yabancılaşma, kavram olarak insanın öz niteliklerinden vazgeçmesi sonucunda ortaya çıkan kişilik ve kimlik kaybı argümanlarıyla da açıklanabilmektedir (Horney, 1994: 167). Burada temel nokta, kişinin yabancılaştığı değerlerle kurulan kişiliğini ve kimliğini reddetmesinden doğan bir boşluktur. Ancak bu boşluk değişimin seyri içinde yeni bir değerle baştan doldurulmakta ya da kimi zaman yamalanmaktadır. Din değiştirme sürecinden kaynaklanan bir kimlik kaybı, yeni dinin kodlarıyla örüntülenen bir kimlik değişimi sürecini doğal olarak doğurmaktadır. Alpman (2015: 77) kimlik değişimini, kimliğin kendi içindeki anlamların çeşitli hareket ve manevra imkanları bağlamında ele almaktadır. Ancak Alpman'ın sözünü ettiği bu değişim, bir kimliğin iç dinamiklerini kapsamaktadır. Din tabanlı bir değişimde ise, kimlik öncelikle yapıbozuma uğramakta, sonrasında ise koşullara uygun bireysel ve kolektif performanslar vasıtasıyla yeniden konfigürasyon süreci geçirmektedir.

Paloutzian ve arkadaşları (1999: 1066-1067), din değiştirenlerin kişilik özellikleri ve bilhassa kişiliğe ilişkin algılarının dönüştüğüne işaret etmektedir. Kimlikle yakın ilişki içinde olan kişiliğin dönüşmesi, kimliğin de en azından önemli sekanslarında değişikliklerin meydana gelmesine ön ayak olmaktadır. Din değiştirenlerin, din değiştirme sürecinden önceki dönemlere ilişkin bellekleri soruşturulduğunda, kimlik ve ötekilik tahayyüllerinin neredeyse taban tabana farklılaştığı görülmektedir. Din değiştirenlerin önceki kimliklerine ilişkin 'biz' ve 'öteki' algıları birbirinden farklı dini bağlılık düzeylerinde dağılsa da temelde çoğu için

ortak olan şey, İslam dininin kimliği kuran fragmanlar arasında önemli bir yer tuttuğudur. Ancak bazı din değiştirenlerin önceki kimlik algılarında dine özel bir parantez açmadıkları görülmektedir. Buna karşın kimliğe dair algılar, tam bir kesinlik içerisinde tanımlanmasa da ‘biz’den biri olduklarını ortaya koymaktadır.

[G]eçmişte dinin bütün vecibelerini yerine getiren çok dindar biri değildim. Ancak dini bağlılığım yüksekti. Belki çoğu zaman dini ibadetlerimi yerine getiremezdim. Yine de sorsalar ‘Elhamdülillah Müslümanım’ derdim. Her ne kadar dini büsbütün bir insan olmasam da bağlılık hissediyordum. Bizim ülkemizde ne olduğumuz sorulsa, Türklüğümüz, dini inancımız ve siyasi görüşümüzü öne çıkarırız. Benden önceki halimi tanımlamamı istediğiniz için, ‘sen kimdin’ diye sorarsanız, vereceğim cevap, sosyalist, insancıl, Türk gibi sözler olur. [Roberto, Din Değiştiren].

[D]in değiştirmeden önceki beni, hayattan pek bir beklentisi olmayan biri olarak tanımlarım. Bunun dışında o dönem bana biri çıkıp da sen kimsin diye sorsaydı. Yani yabancı birisi gelip bana kendini anlat deseydi, işte doğuluyum, Müslümanım, hayvanları severim diye açıklardım. [Tom, Din Değiştiren].

[B]en kim olduğumu sorgularken geçmişte hiçbir zaman klasik şeyler üzerinde durmadım. Benim için insanların ne oldukları, nereli oldukları falan önemli değildi. Ben karşımdakinin insan olup olmadığına bakarım. Ben geçmişte insandım ve bugün de insanım. Karşımdakinin de beni böyle kabul etmesini isterim. Geçmişte müziği, çok severdim. Soranlara söyleyeceğim ilk şey müzisyenliğim olurdu. Dünyada müzikten sanattan daha güzel bir kimlik olabilir mi? [Matta, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin kimlik belleklerinde geçmişe dönük bir okuma ihtiva eden bu tanıklıklar arasında, oldukça karakteristik bir durum sergileyen Ricardo’nun kimlik serüveni, farklı ve üzerinde durulması gereken özelliklere sahiptir. Çünkü Ricardo uzun bir süre kendini ‘biz’den biri olarak algılayarak, esas itibarıyla hiçbir zaman ‘biz’den biri olmamıştır.

[A]nnemle babam ben çok küçük yaştayken ayrılmış. Biz ayrılıktan sonra başka şehre göç etmişiz. Annem ikinci bir evlilik yaptı ve evlendiği adam Müslümandı. 15 yaşına kadar onu öz babam olarak bilirdim. Benim kimliğim büyüyene kadar

annemdeydi. İsmimi Erdem²⁰ olarak bildim hep. O ismi de üvey babam bırakmış. 15 yaşına kadar Müslüman gibi yaşadım. Bir Müslüman gibi hissettim. Çok dindar değildim ama orucumu tutardım. Sonra bir gün kimliğimi görünce çok şaşırdım. Çünkü ismim yerine Ricardo, din bölümünde de Hristiyan yazıyordu. Çocukken vaftiz edilmişim. Annem durumu açıklayınca tam bir şok yaşadım. Üvey babamın akrabalarından tepki gördüm. Annem bana destek oldu. Annem üvey babamdan ayrılınca Mersin'e döndük ve ben kiliseye gitmeye başladım. Döndüğümde çok garip hissetmişim. Çünkü ben Erdem'dim ama aslında değildim. İnsanlara açıklayamıyordum. Hala annemin akrabalarından çoğu beni Erdem diye çağırır. Erdem olarak doğdum ama aslında Ricardo'yum. O dönem yaşadığım şoktan dolayı bazen konuşurken kekelerim. Annem bile bana hala çoğunlukla Erdem der. Düşünüyorum da Erdem iken olduğum kişi ile Ricardo iken olduğum kişi arasında çok fark var. Çünkü birinde Müslümandım, diğesinde Hristiyanım. Aslında hep Hristiyanmışım. [Ricardo, Din Değiştiren²¹].

Ricardo'nun tanıklığı, din değiştirmenin inanç düzeyinde bir değişimden daha çok kimlik düzeyinde bir değişimle, farklılaşmayla ve tanınma biçimiyle, ayrı bir deyişle yabancılaşmayla ilintili olduğunu göstermektedir. Çünkü o köken olarak Hristiyan'dır, ancak yine de kimliğini bir tanınma mücadelesi çerçevesinde kurmaya çabalamaktadır. Bir kimliğin kabul görmesi için onu 'anlatmak' zorunda olmak, aslında o kimliğe tam anlamıyla sahip olunamadığının somut bir göstergesidir. Çünkü daha öncede zikredildiği üzere kişinin gerçekte kim olduğu değil, toplumun onu hangi kodlarla tanımladığı önemlidir.

Din değiştirenlerin belleklerinde bulunan 'ben/biz' algıları kadar, din değiştirme süreci öncesinde 'onlara/ötekine' dair algılar da önemlidir. Çünkü Hristiyanlık ve Hristiyanlar, Müslümanlık orijinli bir 'ben/biz' algısının olağan ötekilerinden biridir. Müslümanlık ve Müslümanlar da, Hristiyanlıktan beslenen 'ben/biz' algısının olağan ötekileri arasındadır. Bu bakımdan ötekiyi kurmak ve kendi varlığını onun konumu üzerinden açıklamak rutin bir durumdur. Din değiştirenlerin 'ben' ve 'öteki' arasında seyreden kimliklerinin dönüşüm performanslarını değerlendirmek için, onların din

²⁰ Erdem ismi mahlas olarak kullanılmıştır.

²¹ Ricardo esasında din değiştirmedeği halde, tecrübesi bir din değiştirenle çok benzer olduğu için araştırma içinde din değiştiren olarak tanımlanmıştır.

değiştirme öncesinde Hristiyanlığa ve Hristiyanlara karşı kurguladıkları kimlik tahayyüllerini saptamak yerinde olacaktır. Çünkü 'öteki'yi net olarak bildiği ve tanımladığı halde, bir 'öteki' olmaya teşebbüs etmek, toplumsal bir intihar vakası ya da bunun da ilerisinde birçok kişinin şuursuzluk olarak açıklayacağı bir olaydır. Ancak buradaki temel husus, 'ben'in yıkılmasında, inkârında saklıdır. Yabancılaşma ile birlikte yıkılan 'ben' algısı, beraberinde bağlı olduğu 'ötekisi'ni de yıkmaktadır. Nitekim 'ben' ve 'öteki', var olma düzeyinde birbirlerine ne kadar bağlı ise bu bağlılık yok olma düzeyinde de güçlü bir şekilde kendini göstermektedir.

[B]ize hep ne öğretildi. Hristiyanlar puta tapar, kitapları değiştirdi, haçlı seferleri falan bu örnekler uzar gider. Ben de önceden Hristiyanlara bu gözle bakıyordum. O dönemlerde din değiştirmeyi aklımın ucundan geçirmezdim. Hatta şunu itiraf edeyim ki din değiştiren birine karşı olumsuz gözle bakardım. Hristiyan deyince aklımıza hep zulüm gelirdi. Ben bırakın Hristiyan olmayı, Hristiyanları pek sevmezdim. Çünkü onlar bize hep vatanımızda gözü olan kişiler olarak öğretilmişti. Hristiyanları gördüğümüzde uzaylı görmüş gibi şaşırdık. Bir de açık söylemek gerekirse, biri bana bir gün din değiştireceğimi ve bu dinin Hristiyanlık olacağını söylese gülerdim. Çünkü neden değişmiş olan saçma bir dine inanayım ki. O kadar din varken neden aşağıda gördüğüm dalga geçtiğim bir dine inanayım. Hristiyan deyince aklımıza Rusların kızları falan gelirdi. Antalya'da olduğum dönemlerde hep şaşırdım onları gördükçe. Ama insan sorgulayınca gerçeği görüyor. Ben kendi tabularımı yıktığım zaman aslında o zamana kadar bildiklerimin, tanıdıklarımın doğru olmadığını öğrendim. Ben bugün zamanında dalga geçtiğim bir dine inanıyorum. O dinin bir parçasıyım ve bununla gurur duyuyorum. Hatta çoğu zaman dua ederken Allah'tan af dilerim önceki fikirlerim için. Yani düşünebiliyor musunuz, benim gibi din değiştirme konusunda katı bir adam, gitti Hristiyan oldu. Bence asıl mucize budur biliyor musun. Mucize dediğin şey böyle denizin ikiye ayrılması falan değil. Asıl mucize böylesine değişmek, kendini yenmektir. İncil'de 'Beni takip etmek isteyen kendini inkâr etsin' diye bir ayet vardır. İşte ben kendini inkâr edenlerdenim. [Michael, Din Değiştiren].

Başvurulan tanıklıkların bilimsel bir veri olarak sunduğu temel göstergeler, standardın dışında bir kimlik tahayyülü olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü kimliğin

tarihsel bellek içindeki konumu, kimliğe sahip olanın ‘ben/biz’ ve ‘öteki’ algılarını sürekli olarak kontrol etmekte ve yapılandırmaktadır. Kişinin kendi ve belki de gerçek anlamda hiçbir biçimde aşına olmadığı bir inanç ve grup hakkındaki düşünleri, belirli bir kimlik mekanizması tarafından düzenlenmektedir. Çünkü kimlikler çoğu zaman hazır haldedir ve kurum adı verilen yapılanmaların temel fonksiyonlarından biri, önceden düzenlenmiş kimlikleri toplumsallaşma adı altında kişiye kabul ettirmek, bir başka ifadeyle kişiyi kimliğe uygun hale getirmektir. Din değiştirenlerde belirli bir noktaya kadar ilerleyen bu süreçten bir sapma gözlenmekte ve kimliğe karşı bir başkaldırı ile birlikte kimlik, bir mücadelenin doğasına dönüşmektedir.

4.1.1.2. Din Değiştirme Sürecinde Kimlik Algıları: ‘Biri’ Olamamak

“Bir kimliğe sahip olmaktan daha kötü olan tek şey,

Bir kimliğe sahip olmamaktır”

Terry Eagleton (2005: 81).

Din değiştirme süreci, değişimi yaşayan kişi açısından en sancılı, gerilimli ve kimlik üzerinde kalıcı izler bırakan dönem olarak değerlendirilebilir. Çünkü gerek kişinin içsel çatışmaları gerekse toplumsal çevreye karşı girilen tanınma mücadelesinin en şiddetli yaşandığı dönem, değişim sürecidir. Bu dönemin önemli bir diğer özelliği ise, kimlik algısı açısından çifte yokluğun, Araf’ta olma hissini oldukça yoğun yaşanmasıdır. Göker (2015: 142), bu durumu marjinalleşme olarak tanımlamaktadır. Kişi hem kökenini ifade eden kültürü hem de temasta bulunduğu ev sahibi topluluğun kültürü benimseyemediğinde tecessüm eden ve genellikle bir uyumsuzluk olarak addedilen marjinalleşme, özellikle gençler arasında yaşanan bir problem olarak görülmektedir. Park’a göre (1928’den akt. Stonequist, 2016: 85) ‘marjinal insan’, iki farklı kültürel ortam ve bu ortamları biçimlendiren gelenekler içinde yakın sayılabilecek ilişkiler kurarak yaşayan, ortamı ve gelenekleri doğrudan paylaşan, geçmişi ve gelenekleri ile olan bağlarını izin verilse dahi koparmaya pek de istekli olmayan ve kendisine bir yer edinmeye çalıştığı yeni ortamda ırksal önyargılar yüzünden tam anlamıyla kabul edilmeyen insan tipine verilen genel bir addır. Bu adla anılan tiplerden biri olan din değiştirenler, marjinalleşen varlıklarının da etkisiyle müphem bir kimliği açık seçik hale getirmek, bir bakıma olumsallaştırmak için mücadele etmektedir.

Marjinallik süreci, toplumla bütünleşmenin (ya da bütünleşememe) en önemli sonuçlarından biridir. Var olan kimlikleriyle birlikte kazanma yolunda oldukları kimliği tam olarak benimseyemeyen din değiştirenler, melez bir kimliğe bürünmekte ve her iki kimlikleriyle de çatışma halinde olmaktadır. Fırat'a göre (2003: 81), günümüzde melez kimlikler genellikle gençlerin aileleri ve toplum tarafından sunulan kimlikler arasında bir tercih yapmak yerine yeni bir kimlik türünü geliştirmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Ancak din değiştirenler için melezleşme ya da 'biri' olamama durumu, demografik değişkenlere bağlı bir seçenek değil, süreci tecrübe eden tüm bireyleri doğrudan etkileyen bir zorunluluktur. Dolayısıyla bu süreçte kimliğe ilişkin net bir algının gelişmesi ya da oturmuş bir aidiyetin kimliğin kurucu unsurları arasında yer alması beklenememektedir.

[B]enim için vaftiz olana kadar, yani tam bir Hristiyan olana kadar geçirdiğim süreç zorluklarla doluydu. Çünkü aklımda din değiştirme fikri tam olarak oturmamıştı. Kiliseye gidiyordum ama Hristiyanlık hakkında tam bir bilgi sahibi değildim. Kilise içindeki ibadetler, insanların davranışları falan bana garip geliyordu. Ama bu durum yakın çevrem için de geçerliydi. Çünkü Müslüman gibi de değildim. Daha doğrusu hissedemiyordum. İyice uzaklaşmıştım. O süreçte Müslüman değildim ama Hristiyan da değildim. Daha doğrusu Hristiyan olmaya, Hristiyan biri gibi düşünmeye ve davranmaya çalışıyordum. İçimde böyle bir istek vardı. Tek amacım Hristiyan olmaktı O dönemden komik bir örnek vereyim; kiliseye ilk girdiğimde arkadaşlara 'Selamın Aleyküm' derdim ilk başlarda ve onar çok garipsedi. Düşünün kiliseye gidiyorum, Hristiyan olacağım ama adamlara Selamın Aleyküm diyorum. Yani kısacası o dönemde çok gariplikler yaşadım. Daha çok gizli tutuyordum çevremden. Ama kendi içimde sürekli sorguluyordum. Doğru mu yapıyorum diyordum. Karşılaştırıyordum iki dini sürekli. Ama uzun bir süre boyunca Hristiyan gibi olamadım. Herhalde Battal Gazi filmleri aklımda yer etmiş olacak ki kilisede rahat değildim. Sanki onlar gibi değildim. Ama işte gide gele öğrendim nasıl olunacağını. [Leonardo, Din Değiştiren].

Marjinalleşme sürecine doğru bir örnek olması açısından örnekleme dahil edilen Kevin, henüz vaftiz olmamış ve çifte yokluğu halihazırda tecrübe eden bir bireydir. Kevin'in tanıklığı da sürecin benzer bir melezleşme hissi içerisinde yaşandığını

göstermektedir. Ancak melezleşme daha çok çapraz bir etki yaratmaktadır. Yamalı gibi duran kimlikler birbirine zıt ortamlarda fark edilmektedir. Din değiştirme sürecindeki birey, bir Müslümanın yanında Hristiyan, bir Hristiyanın yanında da bir Müslüman olduğu hissini sürekli tekrarlayarak kurmaktadır. Bu durumun çözümü, yeni kimliğin yerleşmesi için yeni ortama uyumun sağlanmasıdır. Çünkü yabancılaşan birey, kendisine olanak verildiği takdirde, toplumsallığını yeni ortamında kurmakta ve ait olduğu yeni toplum tarafından yenilenmektedir (Beaud ve Noiriel, 2003: 18).

[B]enim için süreç çok zor ilerlemiyor. Çünkü ben buraya geldikten sonra fikrimi değiştirmedim. Ben Müslümanlığı kafasından çıkaran bir insandım. Hristiyanlığı okuyup keşfettikten sonra kiliseye gitmeye başladım. Kendimi bir Hristiyan gibi hissederek kiliseye gittim. Ama şimdilik aşmaya çalıştığım temel problem, Müslüman olarak yetiştiğim ve İslam kültürüyle büyüdüğüm için Hristiyanlığa uyum sağlamamın zorlaşması. Çünkü Hristiyanlık daha çok Avrupai tarzda ve Latin kültürüne odaklanmış durumda. En azından benim ait olduğum kilisede bu böyle. Her ne kadar Hristiyan gibi hissetsem de bazen kiliseye gittiğimde insanları görünce, Müslüman'mışım gibi hissediyorum. Müslüman arkadaşların yanında ise onların davranışları bana yabancı geliyor ve kendimi daha çok Hristiyan gibi hissediyorum. Ama bu his giderek azalıyor ve kendimi daha fazla Hristiyan gibi hissediyorum. Şimdilik eksikliğini hissettiğim tek şey vaftiz olmamak. Çünkü kilisede her şeye katılıyorum, insanlar beni tanıyor. Çevremde yakın arkadaşlarım var. Ama henüz Komünyon²² alamıyorum. Komünyon aldığım gün kendimi tam bir Hristiyan gibi hissedeceğim. [Kevin, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin marjinalliği, kimlikleri kadar aldıkları kararın niteliğinden de kaynaklanmaktadır. Çünkü din değiştirme fikri, çoğu din için marjinal kabul edilmektedir. Üstelik bu kabul, Müslümanlar kadar Hristiyanlar arasında da yaygındır. Araştırma sırasında Hristiyan bireylerle yapılan informel görüşmelerde, çoğu Hristiyanın, bir Müslümanın din değiştirerek Hristiyan olmasına karşı bir tutum

²² Komünyon geleneği, İsa'nın son akşam yemeğinden kalma bir ritüel olarak özellikle Katolik Hristiyanların, kendini insanlar uğruna kurban ettiğine inandıkları İsa'yı anmak için ayin sırasında Şaraba batırılan mayasız ekmeği yiyerek ifa ettikleri bir inanç pratiğidir. Bu pratik yalnızca Katolik kilisesinde vaftiz olan Hristiyanların katılımına açıktır.

sergilediğine şahit olunmuştur. Üstelik bir kadın, “*İnsan diniyle doğar. Din değiştirmek de nedir. Ben bu insanları anlamıyorum. Macera mı arıyorlar?*” ifadesiyle, aslında din değiştirmenin ‘macera’ içerikli bir marjinalleşme biçimi olarak kabul gördüğünü doğrulamaktadır.

Din değiştirenlerin marjinalleşme dönemlerindeki öz kimlik algıları kadar, dışarıdan nasıl algılandıkları da önem arz etmektedir. Çünkü neticesinde kimlik, karşılıklı kurulan bir etkileşim ve inşa olarak çoğunlukla dışarıdan algılandığı şekliyle geçerlik kazanmaktadır. Melezleşen/marjinalleşen yabancılarla kurulan ilişkiler üzerine bir süreç okuması yapan Bauman, bir bakıma din değiştirenlerin de nasıl algılandıklarını açıklamıştır. Bauman’a göre (2009: 65-66), melezleşen yabancılar, görülen ve dinlenilen, iletişim kurmak zorunda kalınan fakat zihinlerde bir yere yerleştirilemeyen kişilerdir. ‘Biz’e ne yakındırlar ne de uzak, ne ‘biz’in tam bir parçası olabilmektedirler ne de ‘onlar’ın. Böyle bir durumda şaşkınlık, kaygı ve dehşet vericidirler. Onlara karşı nasıl davranılacağı, onlardan ne bekleneceği bilinemez. Bu sebeple genellikle onlardan uzak durulur.

[Ş]imdi bizim Leonardo ilk zamanlarda çok değişikleşmişti. Çocuk bizimle birlikteyken bizim gibiydi. Bir gün beni davet etti, birlikte kiliseye gittik ve ben şok oldum. Orada çok başkaydı. İçimden bir an ikiye bölünmüş olduğumu düşündüm. Çünkü ben bu çocuğu tanıyorum ta küçüklükten beri. Neredeyse yediğimiz içtiğimiz ayrı gitmedi. Sonra bir bakıyorum hareketleri, konuşmaları falan değişmeye başlıyor. Kiliseye gidiyor. Karar aldığını ve Hristiyan olacağını söylüyor. Ha şöyle bir gerçek var Leonardo, Kuranı Kerim’i benden çok daha iyi bilir. İlk din değiştirme zamanlarında hatırlıyorum Ramazan Ayı’nda oruç tuttuğu oluyordu. Birlikte Teravi Namazına gitmiştik. Ama söylüyordu hep kendini garip hissettiğini. Ailesini kırmamak için olabilir tabi ama ben şaşıırıyordum. Çünkü yanımda oruç tutan adam kiliseye gidiyor. Sonraları orucu falan da bıraktı tabi. Yani içimden hep soruyordum bu çocuk ne şimdi. Çünkü o zamanlar ailesi de bilmiyordu diye çok belli etmiyordu. Sohbet ettiğimizde hep bu konuyu konuşuyorduk. Bana hep çelişkilerinden bahsediyordu. O dönem ona tavır aldığımı hatırlıyorum. Çünkü hareketleri bana değişik geliyordu. Bir süre uzaklaştım. Hani Satanist olur ya çevrenizden biri, böyle bakınca bir tırsma olur. Korkutur sizi. Ben o dönem Leonardo’dan garip bir şekilde korkuyordum.

Çünkü davranışları garipti. En sonunda patladım gerçi. Ya adam gibi Müslüman ol ya da Hristiyan ol dedim. Çünkü biraz ondan, biraz diğerinden olmaz. Bana bir heves gibi geliyordu. Ama şimdi görüyorum ki heves değilmiş. Kardeşim bu yolu seçti kendine. Keşke olmasaydı ama iyi ki seçti. Çünkü o halleri çok kötüydü. [Mustafa, Leonardo'nun Arkadaşı, 24].

[K]iliseye sürekli yeni birileri gelir. Kimileri günlük ziyaret eder. Kimileri bir süre görünüp kaybolur. Kimileri ise uzun süre gelmeye devam eder. Kiliseye yabancı biri geldiği zaman bunu hemen fark edebiliyorum. Bu, tüm cemaati tanımamdan dolayı değil. Beni başka bir cemaate götürün, bir Müslümanı hemen ayırt edebilirim. Bu insanlar ilk geldiklerinde tanımadığım için uzak duruyorum. Çünkü ne hakkında konuşacağımı bilmiyorum. Geçen yıllarda birisi gelmişti. Hristiyanlık üzerine sohbet etmeye başladık. Ben biraz konuşunca tavırları değişti. Bana sert çıkmaya, misyonerlik yaptığımı söylemeye başladı. Şaşkınlıktan donup kaldım. Çünkü öyle bir niyetim asla olamaz. Ben ona göre cevaplar veriyordum. O günden beri karşıdaki kişinin tam olarak kim olduğunu kestirmeden yakın olmuyorum. Din değiştirmek isteyenler tam olarak kilisenin parçası olmadan yakınlık göstermiyorum. Çünkü örnek verdiğim gibi altından ne çıkacağını kestiremiyorum [Marco, Ortodoks, 32].

Marjinalleşme süreci bir geçiş kimliği olarak görünse de din değiştirenlerin kimlik problemleri tam olarak bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu yüksek gerilimli süreç hiçbir zaman geçmemektedir. Nihayetinde bu süreci atlatarak bir Hristiyan olma ereğindeki din değiştirenler, tam bir Hristiyan olamamakta ve marjinal kimlikleri bu süreçte üzerlerine daha sıkı bir şekilde dikilmektedir. Onlar için çifte yokluk ya da Araf'ta olma hali, mütemadiyen süren bir kimlik serüvenine dönüşmektedir. Din değiştirme teşebbüsü, din değiştirenler nezdinde ilk aşamada her ne kadar bir kimlik göçünün ilk adımları olarak görülse de zihinlerinin en mahrem köşesinde muhteşem bir arzu ve istekle tahayyül ettikleri Hristiyan olma hali, çölde yolunu arayan bir seyyahın hedefe ulaşma hayalleri ya da haz veren bir vaha gibi olmanın ötesine geçememektedir. Bu bakımdan din değiştirme, sürekli yolda olmaktır. Görünen ancak dokunulamayan ve ulaşılamayan menzile doğru alınan yolun karakteristiği ve sunduğu koşullar, din değiştiren kimliğinin kurulma biçimlerini belirlemektedir. Kısacası din değiştiren kimliği 'yolda' kurulmaktadır.

Eski çağlarda Hristiyanların sembolik kimlik ritüellerinden biri olan vaftiz geleneği, din değiştirenlerin ‘biri’ olamama hallerine ışık tutmaktadır. Özellikle ilk çağa ait kiliselerin vaftiz bölümlerine bakıldığında, aşağı doğru inen üç basamak ile yukarı doğru çıkan üç basamağın arasına yerleştirilmiş su çukuru göze çarpmaktadır. Bu dizaynın, bir değişim sürecini tarif eden gizli bir anlamı bulunmaktadır. Çünkü batı ile doğu yönleri doğrultusunda konumlandırılan vaftiz alanlarında, batıdan başlayarak merdivenleri inen kişi, indiği her bir basamakta ‘kötülükten, şeytandan ve nefsinden’ vazgeçtiğini ifade ederek suya batmaktadır. Bu suya batış anında kişinin önceki yaşamının ölümü gerçekleşmektedir. Sudan yeni bir insan olarak çıkan kişi, doğuya doğru merdivenlerden çıkarken yeni bir hayata kavuşmakta ve inancına olan imanını vurgulayan ifadeler sarf etmektedir. Doğunun yaşamı simgelemesi nedeniyle ortaya çıkan bu konsept, din değiştirenlerin kimlik serüvenlerinde geçmeleri gereken aşamalara atıfta bulunmaktadır. İlk üç basamağı adımlayan din değiştirenler suya batmakta ancak o sudan çıkamamaktadır. Neredeyse tüm yaşamları o suyun içinde geçmektedir. En iyi ihtimalle yukarı doğru birkaç basamağı adımlamayı başarabilenler bile doğudaki güneşi görememektedir.

4.1.1.3. Din Değiştirme Sonrası Kimlik Algıları: ‘Onlar’dan Biri Olmak

“İsa ona bakarak, ‘Sen Yuhannna oğlu Simon’sun.

Kefas (Kaya) adıyla çağrılacaksın’ dedi”

İncil/Yuhanna (1: 42).

Bir dönüşümü perçinlemek için başvurulacak yöntemler arasında belki de en uygun olanı, varlığı anlamlandıran sembolik değerlerin yapısını bozmak ve yeni bir yapı kazandırmaktır. Bu sebepten ötürü, İsa kendisini takip eden havarisi Simon’un adını değiştirerek ona yeni ve kendi yüklediği anlamla modellenen sembolik bir isim vermiştir. Dönüşüm neticesinde kazanılan yeni kimliği anlamlandıran semboller, din değiştirenlerin kimliği kurma süreçlerinde de kullanılmaktadır. Din değiştirmenin en meşru ve nihai aşaması olan vaftiz işlemi sırasında, kişiye Hristiyanlıkla ilintili yeni bir ad verilmekte ve yeni bir anne ile baba ona eşlik etmektedir. Bu sembolik ritüel aslında, din değiştiren kişinin ‘yeni’ halinin kurulmasının ilk adımıdır. Çünkü isimler, kimliğin en önemli bileşenlerinden biri olarak, özellikle çağrılma, tanınma ve hatırlanma hususlarında kimliği temsil etmektedir. Her din değiştiren yeni bir isme sahip olsa da dikkat çeken ayrıntı, hemen hiçbirinin yeni isimlerini ne gündelik hayatta ne de

Hristiyan sosyal çevreleriyle kurdukları temaslarda kullanmamasıdır. Sembolik olarak verilen isim yalnızca kişinin belleğinde kalmakta, ‘yenileşmek’, ‘yeni biri’ olmak istese de eski kimliği ile çağrılmaktadır.

[B]en adımla ilgili problemler yaşadım. Adım Bekir²³, İslam dini ile özdeşleşmiş bir isim. Ben ise Hristiyanım ve Hristiyan arkadaşlarım bana Bekir diye sesleniyor. Zıtlığı fark ediyorum. Vaftiz adım var ama onu kullanmıyoruz. O öylesine sembolik bir şey gibi. Ama bence isim konusu çok önemli değil. Önemli olan yürektir. Bir de şöyle bir durum var. Ben zaten öyle borazan çalarak kendimi duyurmak istemiyorum. Şimdi bir Hristiyan adıyla insanların karşısına çıkıp durumu anlatmak zor olur. Ama gel gör ki Bekir deyince bir Hristiyan değil Müslüman akla geliyor. Hadi diğer arkadaşların isimleri öyle bir dine ait değil diye zıtlık yaşamıyorlar. Ama benim adımla dinim arasında bir çelişki var. [Michael, Din Değiştiren]

Din değiştirme süreci, daha önce de tarif edildiği üzere, kişinin ‘biz’in bir parçası iken ‘öteki’ye dönüşme deneyimini içermektedir. Bu dönüşüm, sürecin kaçınılmaz sonuçlarından biridir. Kişi kimlik düzeyinde bir dönüşümü tamamlayamamış olsa da bilişsel performanslarını yeni kimliğinden sağladığı motivasyonla düzenlemektedir. Bu açıdan kimliğe dayalı aşınmaların telafisi ya da en azından bu aşınmalara karşı bir direnç seti oluşturmak için kimliğin algısal bağlamda kurulması şarttır. Çünkü yabancı olma hali bunu gerektirmektedir. Sayad’a göre (2003: 27) yabancı (din değiştiren), terk ettiği yerden getirdiği kimliğinden tamamen soyunmak ve yeni kimliğini her gün yeniden üretmekle mükelleftir. Düşünsel arkaplanı her nasıl olursa olsun yabancının davranışları, yeni formla uyumluluk göstermelidir. Çünkü yabancının temel ihtiyacı, mevcudiyetini meşrulaştırmaktır. Bunun için yabancı olmayı göze alan din değiştirenler, bir zamanlar ‘onlar/ötekiler’ dedikleri kişilerden olabildikleri sürece bir kimlik algısı kazanmaktadır. Üstelik bu algı, bir zamanlar ‘ben/biz’ denilen şeyin inkârını ve nihai potada ‘onlara/ötekiye’ dönüştürülmesini telkin etmekte, şart koşturmaktadır. Aksi takdirde bir kimlik dengesini bilişsel manada kurmak ya da idame ettirmek imkânsız hale gelmektedir.

²³ Bekir ismi mahlas olarak kullanılmıştır. Ancak kişinin gerçek adı, İslam dini kapsamında öne çıkan bir şahsiyete aittir.

[B]en bir Hıristiyanım. Nokta! Ben Müslümanlara bunu anlatmaya çalışıyorum. Ben Hıristiyanım! Benim onlarla (Aile/Müslüman sosyal çevre) hiçbir problemin derdim yok ki. Onlar beni problem ediyorlar. Benim ne Müslümanlığa ne de Müslümanlara dediğim hiçbir şey yok. Ben Müslümanlarla da diğerleriyle de geçinebilecek bir adamım. Bir kere anlayışlıyım. Müslümanlardan da çok arkadaşım var benim. Ben hiçbir ayırım yapmam. Müslüman olsun diğer inançlardan olsun, kim olursa olsun ben insanlığa bakarım [Luigi, Din Değiştiren].

[K]imse kusura bakmasın. Benim iki tane kızım var. İkisi de güzeller güzeli. Benim kızlarım kimi isterse onunla evlenir. Özgürler. Ama ben kızımı bir Müslümana vermek istemem. Müslümanla evlenmelerini istemem. Çünkü biliyorum ne olacağını. Benim kızlarım İsa Mesih'in yolunda yetişecek. Müslüman biriyle nasıl anlaşabilir ki. Benim kızlarımı değiştirmek isteyecek. Ben kızlarıma hiçbir şeyde karışmam belki ama tutup da bir Müslüman ile evlenmek isterse üzülürüm. Ama yine de engel olmak doğru değil.[Roberto, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin genel kimlik tahayyülleri üzerinden bir okuma gerçekleştirildiğinde, dini saikleri kimliklerinin kurucu unsuru olarak konumlandıkları ve büyük çoğunluğunun kimliğe referans olarak dini atıflarda bulunduğu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla din değiştirme süreci, kişilerinin neredeyse hepsi için bir dindarlaşma sürecini beraberinde getirmekte, diğer bir yandan da kişinin kimliği dini bir nitelik kazanmaktadır. Din değiştirme sürecinde yaşanan dönüşümün en somut ve önemli göstergelerinden biri budur. Üstelik bu dindarlaşma eğilimi, din değiştirme fikrine karşı bir olumsuz tutumun gelişmesine de ön ayak olmaktadır. Bu durum, bir tür olarak insanın sürekli içinde bulunduğu bir paradoksa işaret etmektedir. Çünkü din değiştiren bir insanın din değiştirme fikrine karşı durması, ancak bir paradoks ile açıklanabilmektedir. Öte yandan bu paradoks, ideolojik bir biçimde kendi haklı gerekçelerini üretmekte ve kişi nezdinde, durumu normalleştiren bir bilinç mekanizması işlemektedir.

[B]en din değiştirdim ama benim haklı gerekçelerim vardı ve asıl gerçeklikten uzaktım. Ben gerçeği buldum. Hayatımı Rabbin ellerine bıraktım. Benim İsa Mesih'e olan imanımdan başka bir hazinem yok. Ben bir Mesihi'yim

(Hristiyanım). Benim için tek gerçek bu. Ben Rabbin izinden gitmekten dolayı gururluyum. Soranlara da bunu gururla söylüyorum. Gerçekten dünya malı, güzellik, statü falan umurumda değil. Benim tek gerçeğim Mesih'i olmak. [...] Benim yarın öbür gün yakın çevremden biri din değiştirmek istese tabî ki mücadele ederim. Ona gerçeği anlatırım. Hatasından döndürmeye çalışırım. Bakarım, eğer kararlıysa karşı çıkmam. Çünkü herkes kendi gerçeğini aramalı. Yine de bence en son durak İsa Mesih'tir. Ben bir insanın Hristiyan olduktan sonra din değiştirebileceğini düşünmüyorum. Değiştirenler var. Bence onlar gerçeği bilmiyorlar ve okumuyorlar. Çünkü İsa Mesih'i bilen ve tanıyan biri ondan asla vazgeçmez. O yol, gerçek ve yaşamın kendisidir. Ondan başka bir gerçeklik yok. Arayışta olan herkes onu bulacaktır [Peter, Din Değiştiren].

4.2. Kimliği Yeniden Kurmak ya da Kuramamak: Tanınmanın Paradoksu

“Kimlik, kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla çoğunlukla da başkalarının yanlış tanınması yoluyla (...) biçimlenir”

Charles Taylor (2005: 42).

Modern dünyada kimlik, varlığı tasvir etme ve güçlü bir nedene bağlama açısından yalnızca kişinin öz algılarıyla teşekkül eden bir yapı değildir. Bu nedenle var olmanın salt koşulu yalnızca bir kimliğe sahip olmak değil, ‘tanınan’ bir kimliğe sahip olmaktır. Ancak çoğu zaman bir dizi farklılıklar ve farklılaştırma faaliyetleri ile anlam kazanan kimlikler, güçlü olanın, gücünü pekiştirmek için kurguladığı ‘ötekileştirici’ farklılıkları, kendinden farklılaşma eğiliminde olanlara yüklemesiyle somutlaşmaktadır. Connolly’ye göre (1995: 93), kimlik, farklılığı kurma yetisine bağımlı olan ve farklılık olarak tanımladığı kendiliklerin, onlara atfedilen farklılık tanımlarına karşı gelme, direnç gösterme, alaşağı etme ya da tersyüz etme temayüllerine karşı güven duyulmayan, zayıf, kırılgan ve kaypakça bir deneyimdir. Bu bakımdan din değiştirenlerin farklılaşmaya yönelik teşebbüsleri, yalnızca kendiliğinden doğan basitçe bir farklı olma hali değil, güçlü olanların kendilerine işlevsel bir ‘öteki’ yaratabilmesi için uygun koşulları sağlayan farklılaştırıcı tutumların odak noktasıdır. Çünkü doğal bir içsel kimliğin mümkün olmadığı durumlarda, dışlayıcı kimlikleri tanımlayan yapay farklılıklar ve bu farklılıklarla kurulan ilişkiler her zaman bir iktidar (güç) boyutu içermektedir (Connolly, 1995: 94). Dolayısıyla, ‘farklı’ olan din değiştirenin tanınma düzeyleri, ayrı bir ifadeyle kimliği yeniden kurma çabaları, failin tikel pratiklerini ya da

özel perspektiflerini değil, faili çevreleyen toplumsal setlerin kolektif pratiklerini ve farklı olana karşı tutumlarını içermektedir. Farklılığa dayalı bir tanınma biçimi olarak ‘öteki/yabancı’, neticede ‘ben’in eksik halinden başka bir şey değildir. ‘Öteki’ ancak bu farklılıkla kabul görmekte, değiştirilmesi mümkün olmayan bir ‘aşağıda’ olma hali kıskacında hareketsiz kalmaktadır.

[Y]üzyıllardır Hıristiyan olan biriyle, bir din değiştiren aynı olabilir mi?. Biz çocukluktan bu yana hep bu kültürle yaşadık. Din değiştirenler kusura bakmasın benim gözümde bir Hıristiyan gibi (kuşaklardır Hıristiyan olan) olamazlar. Bu zaten mantığa aykırı. Ben doğal olarak bir Hıristiyanı sahiplenir, Onu kayırırım [Maria, Ortodoks, 68]

[B]ak, normal şartlarda bile bir Hıristiyan cennete giremeyecek. Müslüman biri, ne kadar günahkâr olsa da cennetle ödüllendirilecek. Ancak bir Hıristiyan cennete gidemeyecek. Kaldı ki din değiştirme çok daha büyük bir günah. Bunun kurtuluş yolu yok. Ben kardeşimi çok seviyorum. Ama benim gözümde dini bütün bir Müslüman, daha değerlidir. Çünkü dinin gereği budur. Benim kardeşim isterse dünyanın en güzel insanı olsun, cennete giremeyecek. Benim başka kardeşlerim de var. Ben tutup ikisini bir tutmam. Benim gözümde Müslüman olan kardeşim daha üstün ve değerlidir. Peter’inki moda. Kolaya kaçmak. Dünyanın en güzel dini dururken o bunu kabul etmedi. Din değiştirdi. Gözümden düştü. Bir nevi basitleşti gözümde. Şimdi ben bu adama nasıl eski saygıyı göstereyim? [Recep, Peter’in Ağabeyi, 42].

Din değiştiren bireylerin öz kimliklerine ilişkin algıları, sosyal çevrenin onları tanıma ve anlamlandırma biçimleriyle farklılıklar göstermektedir. Benlik ve kimlik algıları, sosyal çevrenin onayına sunulmakta ve ancak çoğunluğun tasdiki ile olumsuzluk kazanmaktadır. Aksi takdirde kimliğin sosyal yapıyı kuran birimler arasındaki temaslarda bir geçerliliği olmamaktadır. Bu yönüyle din değiştirenler, kendilerine her ne kadar birer Hıristiyan anlamı yükleseler de sosyal çevre nazarında durumun pek de öyle olmadığı görülmektedir. Çünkü özellikle dini kimliklerin doğuştan verili olduğu hususundaki yaygın inanış, sonradan gerçekleşen bir inşayı reddetmekte ve inşa sürecindeki teşebbüsler, kimliğin dışarıdan algılanışında temel kurucu işlevler üstlenmektedir. Sonradan Hıristiyan olan bir bireyin, ailevi köken olarak Hıristiyan olan bir birey gibi doğal şekilde algılanması için, bir dine sonradan inanabilmenin de doğal

kabul edildiği kültürel kodlara ihtiyaç vardır. Eğer bu kodlar toplumsal bilinç içerisinde tanımlı değilse, sonradan bir dine inanmanın doğal kabullere dayanması zorlaşmaktadır. Bu nedenle anormal bir davranış, olağanın dışına çıkma ve yasak olanı ihlal etme gibi kalkışmalar, niteliklerindeki sıra dışılıkla anılmakta ve sıra dışılık, ‘öteki’yi kuran bir kimlik türü olarak sosyal ilişkiler yoluyla sürekli yeniden üretilmektedir.

[P]eter ilk Hristiyan olduğunu söylediğinde bana komik geliyordu. Sonra gel zaman git zaman alıştık. Sadece ben değil, bizim arkadaşların hepsi alıştı. Sıkıntı başkalarının yanında ortaya çıkıyor. Peter’in Hristiyan olduğunu duyanlar bana gelip, ‘Bu nasıl Hristiyan, ailesi Müslüman değil mi, Türk’ten Hristiyan mı olur?’ gibi sorular soruyorlar. Mecburen din değiştirdiğini söylüyorum. Şimdi adamlar da haklı. Peter Hristiyan gibi hissediyor ama onunla Avrupalı bir Hristiyan bir olur mu?. Yani aradaki fark bence budur. Peter, din değiştiren biri yani. Biz bu fikri ne kadar yenmiş olsak da başkalarına mecburen bunu anlatıyoruz. Çünkü adam haklı olarak garipliği fark ediyor. Ailede herkes Müslüman, bu nasıl Hristiyan olur?.

- Sizce Peter ile Avrupalı bir Hristiyan arasındaki fark nedir?

[...] Ben Peter’e bakınca bir yabancısındaki gibi Hristiyanlık görmüyorum. O din değiştirdi sonuçta. Öyle bir Hristiyanlığı da yok yani. Çünkü birçok Müslümanım diyen kişiden daha çok Müslüman gibi yaşıyor. Ama ona sorsan Hristiyan. Benim gözümde tam oturmuyor. Din değiştirdiğine o kadar alışmışım ki bu fikri göz ardı edemiyorum. Kısacası doğal bir Hristiyan değil yani. Din aileden, kökten gelir. [Ali, Peter’in Arkadaşı, 32].

[B]enim arkadaşlarım arasında çok fazla din değiştiren var. Ben bazıları gibi olumsuz bakmıyorum. Sadece bazen istismar etmek isteyenler oluyor. Onlara sinirleniyorum. [...] Din değiştirenler benim gözümde Hristiyanlar tabii ki. Ama bizim gibi kökten gelenlerle onlar arasında fark var. Çünkü bizim kültürümüz Hristiyanlık, onlar ise sonradan bu kültürü benimsiyor. Bu fark hissediliyor. Bir de yaşadığımız şehirde çok fazla Hristiyan yok. Çoğumuz akrabayız. Bir akrabam bana yanımdaki arkadaşımın kim olduğunu sorduğunda ben mecburen din değiştirdi diyorum. Çünkü Hristiyan desem, bana kimlerden ya da kimin çocuğu gibi sorular soracak. O yüzden mesela ben kendimi

mezhebimle tanıtırım. Ben Ortodoks asıllıyım derim. Bizde aslının kimlere dayandığı önemseniyor. Din değiştirenlerin böyle bir aslı olmadığı için onları din değiştiren olarak tanıtıyoruz. Aslında böyle bir ayırım hoş değil ama inkâr edilemeyecek bir gerçek var ortada. Bizden bir farklılıkları var. Onlar din değiştirdi. Bu karara saygı duyuyorum. Hiçbir zaman da hissettirmem. Din değiştiren birine direkt Hristiyan diyemem. Çünkü sorarlar hemen aslını. Hem ben din değiştirsem, bana böyle bir şey söylendiğinde rahatsız olmazdım. [Ester, Ortodoks, 24].

Tanıklıkların çevresinde şekillendiği temel önerme, dini kimliğin belirli bir tarihsel köken ve akrabalık ilişkileri ekseninde kurulduğudur. Bu nedenle tarihsel kökenden yoksun ve kopuk bir kimliğin, doğal biçimde tanımlanması imkânsız hale gelmektedir. Bu durum, tıpkı ilk nesil göçmenlerin yaşadıkları problemlere benzemektedir. Çünkü ilk nesil göçmenler göçtükleri ülkelerdeki kültürlerle tarihsel köken bağıyla bağlı olmadıkları için sürekli ‘göçmen’ kimlikleri ile tanınmaktadır. Ancak sonraki nesillerde bu tanımlama giderek azalmakta ve gereken tarihsel köken kademeli şekilde kurulmaktadır. Bu bağıntıdan yola çıkarak, din değiştiren kimliğinin sonraki nesilleri, şimdiki kadar güçlü bir şekilde kapsamayacağını ve ‘doğal’ Hristiyan olma halinin süreç içerisinde sağlanacağını ifade etmek mümkündür.

Taylor (2005: 42) kimlik meselesini bir tanınma ya da tanınmama ve yanlış tanınma ekseninde ele almaktadır. Özellikle modern çağda kimliğin bireylerin tikel anlamlandırma pratikleriyle doğrudan bir ilişkisi kalmamıştır. Kimlik meselesi bireysel katmandan, çok daha fazla kademeyi bir arada bulunduran toplumsal katmanlara aktarılmıştır. Bu açıdan kimlik bireyden daha çok toplumu ilgilendirmekte ve toplumsalın işleyişi, kimliğe niteliklerini atfetmektedir. Dolayısıyla din değiştirenlerin yeni kimliklerini bireysel bağlamda kurmaları mevcut koşullar içinde olanaksız bir durumdur. Üstelik onların işlevsel bir öteki olma karakteristikleri, elverişli bir ‘ben’ ve ‘öteki’ diyalektiği yaratacağı için tanınmamadan çok yanlış tanınma pratikleri yaygınlaşmaktadır. Çünkü din değiştirenler, ‘ben’ odaklı dini kimlikleri kurmak ve güvence altına almak için o kadar güçlü bir ‘ötekilik’ içermektedir ki, onları yok saymak olumsal kimliklerin ihtiyaç duyduğu varlık gerekçelerini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nitekim kimlikler üzerine doğruluk damgası basma yönündeki çeşitli dürtüler, farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görünümünü

güvenceye almak için yaratılan olumsuzluklara çevirme işlevi görmektedir (Connolly, 1995: 96). Bu durumda geriye kalan tek sonuç, din değiştirenlerin birer ‘öteki’ olarak yanlış tanınmalarıdır. Bu yanlışlık bir yanılgıyı ya da yanlış anlamlandırmayı değil, bilinçli bir çarpıtma pratiğini ifade etmektedir. Yanlış tanıma, kusurlu ya da bilinçli bir biçimde çarpıtılmış bir varoluşa atıfta bulunarak çoğu zaman bir baskılama ve tahakküm aracına dönüşmektedir (Satıcı, 2016: 176-177).

Din değiştirenlerin içinde bulunduğu ‘yanlış’ var olma hallerine karşı yapılacak tek doğru şey, ‘mücadele’ etmektir. Özellikle ‘biz’ ve ‘öteki/onlar’ arasındaki farklılığa dayalı kutuplaşmaya meydan okumak, kimlik ve meşruluk krizleri tarafından sakat bırakılan modern çağda acil bir göreve dönüşmektedir (Kearney, 2012: 17). Çünkü din değiştiren kimliği, toplumlar nezdinde doğal kabul gören ve doğal olarak sunulan olumsal kimlik reçetelerinin çok dışındadır ve kabul alanına girmesi seküler toplumsal formlar haricinde oldukça zor görünmektedir. Üstelik bu tarz toplumsal formasyonlarda dahi, sekülerlikten dindarlaşmaya doğru akan bir kimlik geçişi, inanç değişikliğinin farklı bir türü olarak farklılaştırmayla yüz yüzedir. Dolayısıyla din değiştirenler için kimlik, var olmak için girilen güçlü bir mücadeleye eşdeğerdir. Din değiştirenin bu noktadaki varlığı, tanınma ya da yanlış tanınma aksı arasında gergin biçimde kurulan bir mücadelenin en yoğun yaşandığı alanlarda donup kalmaktadır. Netice olarak, bir kimlikle yaşamak için var olan tanınma gerekliliği, hayati tehlikeler içeren bir mücadeleye dönüşme riskini her zaman taşımaktadır (Kiraz, 2011: 155-156).

[B]en artık mücadele etmekten yoruldum. 20 küsur yıldır Hıristiyanım ama hala insanlara kendimi anlatmakla uğraşıyorum. Müslüman da Hıristiyan da kabul etmiyor ya. Bir gün rahat edemedim. Kim görse, ‘neden din değiştirdin’ diye soru soruyor. Sanki bir kabahat mi işledim. Hırsızlık mı yaptım. Ya bunca yıldır Hıristiyanım ama bir günüm rahat geçmedi. Beni tanımayan biri, yolda geçerken durdurup soru soruyor. Neymiş efendim, birisinden duymuş. Sana ne kardeşim. Seni ne ilgilendiriyor. Uzatmamak için evet ‘evet Hıristiyanım’ diyorum. Adam bana ‘sen din değiştirmiştin’ diyor. Adama anlatamıyorum. Ne fark eder. Sonuçta Hıristiyanım. Bıktım ben aileme, arkadaşlarıma, beni tanıyan ve tanımayan herkese, kökten gelmelere (Hıristiyanlar) kendimi anlatmaktan. [...]
Ya ben kardeşlerime, yeğenlerime anlatamıyorum. Bir keresinde annemin evinde kardeşimle boğaz boğaza yapıştık. Öldürüyorduk neredeyse birbirimizi.

Adam kabul edemem diyor. Oturup anlatıyorum, dinlemiyor bile. Hala yeğenlerimi görmek için mücadele ediyorum. Adamlar yok sayıyor beni. ‘Benim öyle bir kardeşim yok’ diyor. Neredeyse öleceğim, yaşıma kemale erdi. Yine de insanların tuhaf bakışlarını hissediyorum. Bütün konuşmalarım kendimi anlatmak için. Ben akşama kadar insanlara kendimi anlatmak zorundaymışım gibi bir muamele görüyorum. Ama Rab bir gün onların da kalbini açacak ve beni anlayacaklar. [...] Keşke çevremdeki herkes Hristiyan olsaydı. Gerçi o da çözüm değil. Onlar da kabul etmiyor. Keşke ben kökten gelen bir Hristiyan olsaydım. Hiç olmazsa en azından böyle şeylerle sürekli uğraşmak zorunda kalmazdım [Luigi, Din Değiştiren].

Luigi’nin tanıklığı, bir mücadelenin mütemadiyen yeniden üretilen koşullarına ışık tutmakla birlikte, bir din değiştirenin ütöpik dünya tasavvurlarını da içermesi bakımından önemlidir. Çünkü Luigi, mücadelenin son bulmasına çözüm olarak, ‘kökten gelen bir Hristiyan’ olmayı düşlemektedir. Bu durum aslında, ‘öteki’nin aşağıda olma halini kabullendiğini ve ‘ben/biz’ kimliğine sahip olmayı bir ayrıcalık saydığını göstermektedir. Neticesinde, egemen fikirler, ‘biz’ kadar ‘öteki’lerin de üzerinde oydaşma sağladığı bir fikirsel bağlamda yükselmektedir. Çünkü ‘ben/biz’ ancak öteki ile mücadele ettiği ve nihayetinde öteki tarafından tanındığı takdirde kendini egemen bir özne olarak konumlandırabilmektedir (Kearney, 2012: 29). Ayrıca bu tanıklığın ‘biz’ ve ‘öteki’ ilişkisine ışık tutan başka bir tarafı daha bulunmaktadır. Luigi her ne kadar kendini Hristiyan olarak tanımlasa da, içinde bulunduğu marjinal kimlik durumu, Müslümanlar kadar Hristiyanları da ‘onlar’a dönüştürmektedir. Dolayısıyla tanınma mücadelesi çifte yokluğun yaşandığı tarafların her ikisini de kapsayacak şekilde sürdürülmektedir.

Din değiştirenler açısından tanınma mücadelesi her ne kadar kimliği olumsal bir tabanda yeniden kurmak ya da farklılaştırıcı tutumların kimlik üzerindeki aşındırmalarını ve yıpratıcı etkilerini ortadan kaldırmakla eşdeğer olsa da aslında onların da kendilerine yakıştırılan, ayrı bir ifadeyle giydirilen olumsuz, aşağı ve defolu kimlikleri, bilinçlerinin derinliklerinde benimsedikleri ve bu durumu zaman zaman bir direnç mekanizmasına dönüştürdükleri gerçeği göz ardı edilmemelidir. Connolly’nin ifadesiyle (1995: 93), olumsal ‘ben’in kimlik iddiasını yıkmaya çalıştığı bir öteki, belki de ‘ben’ onun bazı yönelimlerini negatif kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlasa

bile, kendisi bunları pozitif kimliğiyle bağdaştıran biridir, belki de kendisine ‘ben’ tarafından dayatılan negatif kimlik tanımlarını, ‘ben’in bir kimlik türü olarak tanımlamayı reddettiği sefil bir varoluş biçimini içselleştiren biridir.

[B]en de diğer din değiştirenler de cesur davrandık. Ben dinimi değiştirecek kadar cesur davranmışım. Din değiştiren biri olarak bundan gocunmuyorum. Aksine gurur duyuyorum. Kim ne derse desin. Bana neyi yakıştırırsa yakıştırсын. Din değiştirenler onların sandığı gibi kaypak insanlar değil. Bizim beynimiz falan yıkanmadı. Biz gerçeği sorguladık. İnancımızı sorguladık. Bugün bunu ne bir Müslüman yapıyor ne de bir Hristiyan. Müslüman birine sor bakalım sorgulamış mı? Ya da Hristiyan birine. Sorsan ikisi de küçük görüyor. Kabul etmiyor. Öyle aileden gelen dini kabul etmek kolay. Mesela Hristiyanlara bakın (kuşaklardır Hristiyan olan), ne İncil’i bilirler ne İsa Mesih’i tanırlar. Onlar için bir gelenek olmuş din. Açıp bir gün okumamışlar. Biz gerçeği onlardan daha iyi biliyoruz. Ben İncil’i sayfa sayfa aklımda tutarım. Onlardan çok daha inançlı biriyim. Bizim gibi din değiştirenler, kökten gelmelerden daha imanlı olur. Çünkü biz sorguladık, kendi isteğimizle seçtik. Başkası bize vermedi. Bence biz onlardan daha şanslıyız. Ben onlar gibi bilgisiz olmak istemezdim. Şükürler olsun ki Rabbi tanıyorum. Bunu kökten gelmelerde bulamazsınız. Onlar için her şey Pazar günü kiliseye gitmek. Bir Müslüman da günde beş vakit namaz kıldı mı tamamdır. Hangisi bizim gibi cesur olmuş. Ben yanlış yoldaydım ve Rabbi buldum. İnsanlar bunu hor görse de yaratıcının katında ödülümüzü alacağız. Çünkü biz zor olanı yaptık. Hadi ben Müslümanları anlıyorum da Hristiyanların bizi kucaklaması, sevinmesi gerekirken, böyle bir şey görmedim. Ben dinimi değiştirdiğim için utanmıyorum, aksine gururluyum [Tom, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin gerilimli tanınma ya da tanınamama mücadelelerinde kimlik, toplumla kurulan bir ötekilik ilişkisi bağlamında inşa edilmektedir. Bu ötekiliğin toplumsal projeksiyonları ya da türevleri, din değiştiren kimliğini kuran kodlara dönüşmektedir. Bu açıdan, din değiştiren kimliğini daha iyi anlayabilmek için, kimliği kuran kodları incelemek ve bu kodların kimliği kurma işlevini nasıl yerine getirdiklerini saptamak önem arz etmektedir. Aşağıda sunulacak başlıklar, din değiştiren kimliğini kuran gerilimli ilişkisel kodları ve tanınmanın ‘öteki’ yüzünü görünür kılmaktadır.

4.2.1. Din Değiştiren Kimliğinin Kurulum Kodları

Kimlik, topluma özgü bir kavram olarak sosyal süreçlerden ve bu süreçlerin niteliklerinden bağımsız bir değerlendirme biçimiyle düşünülememektedir. Çünkü kimlikten söz edildiğinde, mutlaka bir ilişki biçimine ve kimliği kuran sosyal dinamiklere atıfta bulunma zorunluluğu vardır. Öz kimliklerin ‘kendinde kimlik’ olma hallerinin günümüz çağdaş formasyonları içerisinde çok fazla bir anlamı içermemesi, kimliğin toplumsal dolayım ile kurulduğunu ve her gün yinelenen toplumsallığın, kimliği de belirli bir uyumla ve periyodik olarak düzenlediği fikrini anlamlı kılmaktadır. Nihayetinde toplumsallık belirli temaslar yoluyla kurulmaktadır ve kimlik bu temasların kimi zaman faili, kimi zaman ise bizatihi kendisidir. Dolayısıyla kimlik kişiyle birlikte, ancak kişiden çok daha uzun yaşayan bir olgudur.

Kimliğin etkileşime dayalı bir inşa olduğu fikrine yoğunlaşan Berger ve Luckmann’a göre kimlik, birey ve onun ait olduğu toplum arasındaki diyalektik ilişkilerin doğal çıktısı, süreçlerin genel görünümüdür. Bu bakımdan ikilinin kimlik yaklaşımının temelinde sosyal süreçler bulunmaktadır. Kimlik bir kez somutlaştığında, sosyal ilişkiler yoluyla sürdürülür, değişime uğratılır ve bunun da ilerisinde yeniden form kazandırılır. Kimliğin oluşması ve bir gerçeklik olarak sürdürülmesi için gerekli olan sosyal süreçler, sosyal yapı tarafından sağlanmaktadır (Berger ve Luckmann, 2008: 250). Sosyal niteliğin tarihsel blok içindeki biçimlenme tarzları ve geçmişten bugüne taşıdığı miraslarla birlikte tesis edilen sosyal yapı, ihtivasındaki meşrulaşma eğiliminin bir sonucu olarak karşıt ilişkileri kimlikler düzeyinde tanımlamakta ve olumsal bir tanınmanın reçetesi, ilişkiler yoluyla üretilen kodlarla yazılmaktadır. Bu bakımdan din değiştiren kimliği, fail ve onun sosyal işlem çevresinde yer alan gruplarla kurulan ilişkileri biçimlendiren kodlara göre kurulmakta ve ilişkilerin idamesiyle sürekli yeniden kurulmaktadır. Bu açıdan din değiştiren kimliğini anlamak için, din değiştirenin sosyal ilişkilerine odaklanmak ve bu ilişkilerin temelinde gömülü halde duran kodları okumak gerekmektedir. Aşağıdaki alt başlıklarda, failer arası etkileşimin kümелendiği ilişki biçimleri ve kodlar açıklanmaktadır.

Din değiştiren kimliğini kuran temel kodlar arasında, din değiştirenin sosyal niteliklerinden doğan *yabancılaşma deneyimi*, farklılığa dayalı bir ilişkinin kaçınılmaz sonucu olan *günah keçiliği*, din değiştirenin sosyal varlığını sembolik bir gösteren ile sürekli göz önünde tutmak için uygulanan *damgalar/yaftalar* ve ‘başkalaşan’

yabancının sıkıştığı ‘başkalaşmış’ mekânlarla kurulan ilişkileri tarif eden *heterotopik var olma* biçimleri yer almaktadır.

4.2.1.1. Bir Yabancı Olarak Din Değiştiren: İçerideki Düşman

*“Yabancı, bugün gelip yarın giden gezgin gibi değil,
Bugün gelip yarın kalan adam gibidir”*

Georg Simmel (2009: 149).

“Yabancı [...] aynı anda hem yakın hem uzaktır”

Georg Simmel (2016: 33).

“Gitmek, biraz da ölmektir”

Alfred Schütz (2016: 60).

Din değiştirme deneyimi, sürecin nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda öncelikle bir inanç göçü, sonrasında ise bir kimlik göçüdür. Bu nedenle din değiştirenler için birer ‘kimlik göçmeni’ yakıştırmasında bulunmak mümkündür. Çünkü özellikle kimlik bağlamında, din değiştirmenin faillerinin tıpkı birer fiziki göçmen gibi, ayrıldıkları ve yerleşme hedefinde oldukları toplumsal yapılarla kurdukları ‘yabancılık’ ilişkileri oldukça benzerlik göstermektedir. Esasında burada kastedilen yabancılık bir ‘karşılaşma’ ya da ‘temas’ ile ilintilidir. Çünkü herhangi bir karşılaşma olmaksızın yabancı, kesin bir tanıma oturtulamayan ve ‘biz’den olmayan herkesi kapsayan muğlâk ve genel bir var olma biçimidir. Varlığı kestirilen, tasavvur edilen ancak tam olarak saptanamayan, belirli bir bağlama oturtulamayan bir bilinmezliktir, ayrı bir deyişle anonim bir varlık ya da en basit haliyle ‘şey’dir. Yabancı ile karşılaşma gerçekleştiği andan itibaren ise, ‘biz’ ile kesin sınırların çizildiği ve tamamıyla ‘biz’e içkin, ‘biz’ tarafından tanımlanan bir kimlik türünden söz edilebilmektedir. Yabancı ile ‘biz’in yabancısı arasındaki fark bu nüanstaki kaynaklanmaktadır. Din değiştirenler, biz ile ‘öteki’ arasındaki kesin sınırları belirli bir ‘yabancılık’ deneyimi ile kurmaktadır. Nitekim Kearney’e göre (2012: 15), Yabancı figürü, *xenos* gibi oldukça eski bir kategoriden çağdaş bir kategori olan yabancı istilacıya kadar, kendilerini başkaları aracılığıyla ve başkalarıyla zıtlıkları üzerinden anlamlandırma çabasındaki insanlar için işlevsel bir sınır deneyimi olarak kullanılmaktadır.

Din değiştirenler, birer gezgin/göçmen olma vasfını, içinde bulundukları doğal ‘hareketlilik’ (Simmel, 2016: 29) ile kazanmaktadır. Çünkü Simmel’in ifadesiyle (2016:

27), yabancılar, bugün gelip yarın giden gezginler gibi değil, bugün gelip yarın kalan adamlar gibi olarak, tabiri caizse daha ilerilere gidemediği halde, gelme ve gitme hürriyetinden de tam anlamıyla kopamayan potansiyel birer gezgin olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan din değiştirenlerin konumları ve aidiyetleri bütünüyle kestirilememektedir. Çünkü onlar ne tam olarak ‘giden’, ne de tam olarak ‘eve geri dönen’ sınıflandırmasında net bir yere oturtulamamaktadır. Onların varlıkları gitmek ve dönmek arasındaki ince ve kırılgan çizgi üzerinde sürekli kendini tekrar etmekte ve kimlikleri uzak ile yakın arasında mekik dokumaktadır. Simmelci bakış açısına göre sürekli hareket halinde olan kimlik, ‘gezginin’ ya da ‘yabancı’nın’ doğası gereği özgür olmasıyla, ayrı bir ifadeyle herhangi bir noktaya bağlı kalamayan varlığıyla ilişkilidir. Yabancı hem teorik hem de pratik olarak serbest olan insandır (Park, 2016: 76). Ancak bu serbestlik istençli bir tercih değil, aksine yabancı olmanın dayattığı pek de istenmeyen bir zorunluluktur.

[B]enim açımdan çok sağlıklı bir durumun olduğu söylenemez. Çünkü ben dinimi, dinimin geleneklerini özgürce yaşayamıyorum. Yaşadığımız ülkenin çoğunluğu Müslüman. Bizim Hristiyanlarla da çok fazla münasebet kurmadığım için hala sosyal çevrem çoğunluğunu Müslüman arkadaşlardan oluşuyor. Kiliseye gidiyorum ya da dışarıda bir Hristiyan arkadaşla –gerçi onlar da din değiştiren- görüşüyorum, sonra eve geliyorum, arkadaş ortamına giriyorum. Yani Hristiyanların yanındaki Fransua ile Müslümanların yanındaki Fransua farklı. Hristiyan oldum ama yaşamımda bir şey değişmedi. Çünkü Müslümanların içinde gerçekten kimliğimle yaşamam çok zor. Gün içinde kaçmak için dışarı çıkıyorum. Akşam olunca ise kürkçü dükkanı misali yine bulunduğum yere dönüyorum. Bu durum sadece benim için değil. Türkiye’deki tüm Hristiyanlar için geçerli. Ya kendine bir sosyal çevre kurup önceki hayatından tamamen kopacaksın ya da önceki hayatın hep seninle birlikte olacak. Gitmek de olmaz. Avrupa’ya gitmeyi bile düşündüm zamanında. Sonra düşündüm, ailem burada, çocukluk arkadaşlarım, doğduğum mahalle. Gidemem ki. Ben ne olursan olayım, beni ben yapanlar bu insanlar aslında. Ama artık ne ben eskisi gibiyim ne de onlar. Gidemiyorum bir yere, sadece kaçıyorum bazen. Kendimi iyi hissediyorum. Sonra mecburen dönüyorum. Haftada sadece birkaç saat Hristiyan arkadaşlarlayım. Onun dışında eski hayatıma devam ediyorum.

Hem mesleğim gereği de Müslümanlarla daha fazla vakit geçirmek zorundayım. Çünkü bu insanlardan para kazanıyorum. Karnımı onlar doyuruyor. Gidersem ne yiyip, içeceğim? [Fransua, Din Değiştiren].

Yabancılık, din değiştirenler kadar onların ilişkili olduğu toplumsal grupların da deneyim stoklarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Yabancı'nın gitmek ve gelmek arasında sürekli içe kapanan ve açılan kimlik performansları, 'yerli' olanın mevcudiyetine ilişkin değerleri meşrulaştırma yönelimlerini beslemekte ve 'yerli' olan ancak yabancı'nın varlığı, ayrı bir ifadeyle onu bir yabancıya dönüştüren performansları sayesinde gerçek anlamda bir 'yerli' olduğu algısını sürekli canlı tutmaktadır. Bu durumun temelinde, yabancı'nın bir var olma ya da var etme biçimi olarak anlam kazandığı fikri yer almaktadır. Çünkü nesneler kendilerinin dışında olan 'bir başka' şeyin varlığıyla birlikte varlık kazanmaktadır. Yabancı'nın varlığı birey için kaçınılmaz hale gelmektedir (Doğan, 1996: 345). Bir yabancı algısına sahip olmayan toplumlarda 'yerli' olma fikrinin tanımlanması oldukça zor ve mesnetsiz bir deneyimdir. Bu yüzden toplumlar kendi içlerinden ya da dışarıdan olan yabancıları var etmek zorunluluğuna sahiptir. Kearney tam olarak bu noktada (2012: 103-104), 'başkası' olma halinin başlı başına ya da doğrudan değil, dolaylı olarak verili olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre yabancı, egonun yansıtılması ve biraz da çarpıtılarak değiştirilmesi ile eşdeğerdir. Bu yüzden yabancı, yerlilerin 'başkası olarak kendisi'nden başka bir şey değildir.

Din değiştirenlerin tıpkı güneş gibi her gün tekrarladıkları gitme ve gelme edimleri, yersiz yurtsuz bir kimliğe temel oluşturmaktadır. Bu yersiz yurtsuz kimliğin ilk aşaması olan 'gitme'nin yaşandığı yer, yani din değiştirenin 'evine' ilişkin tecrübeler, araştırma kapsamında odağa alınan kimlik serüveni üzerindeki incelemenin başlangıç noktasıdır. Sosyoloji literatüründe 'ev'in ne anlama geldiğine ilişkin değerlendirmelerde bulunan Schütz'e göre (2016: 55-60), ev, kişinin başladığı yer olarak herhangi bir binayı, toprak parçasını ya da uzamsal herhangi bir noktayı değil, kişiden kişiye değişebilir olmak kaydıyla, baba evini, anadili, aileyi, sevgiliyi, arkadaşları ifade etmektedir. Bu nedenle 'evdeki yaşam' genellikle birincil olarak adlandırılan gruptaki yaşam biçimleri ve yakın ilişkileri kapsamaktadır. Din değiştirme fikri çoğu zaman 'ev'den ayrılmayı gerektirir. Çünkü din, evi kuran değerler içinde ayrı bir yer açılan ve 'ev'in temel taşları arasında görülen bir kurucu değer olma vasfı taşıdığına, dinden vazgeçmek aynı zamanda 'ev'den de vazgeçmek anlamına

gelmektedir. Aslında din değiştirenin arzusu evi terk etmek değil, evde ‘başka biri’ olarak yaşamak, hatta kimi zaman bunun da ilerisinde ev halkını da ‘başka birileri’ yapmaktır. Ancak bu arzunun gerçekleşmesi çoğu zaman mümkün değildir. Schütz ev’den ayrılanların durumunu şöyle ifade etmektedir (2016: 60);

“... görünüş evden ayrılan kişi için tamamen değişir. Onun için evdeki yaşam artık dolaysız bir şekilde erişilebilir değildir. Deyim yerindeyse, kişi o evdeki yaşama ifade şeması olarak kullanılan koordinat sisteminin kapsamadığı başka bir toplumsal boyuta adım atmıştır. Kişi, ev gurubunun dokusunu oluşturan pek çok biz-ilişkisini canlı şimdiki an içinde bir katılımcı olarak tecrübe etmez artık. [...] Süregiden yaşam artık durma noktasına gelmiştir. [...] Gidenin kişiliği artık bir birim olarak erişilebilir değildir; parçalara ayrılmıştır. Sevilen kişinin tüm deneyimi, mimikleri, yürüme ve konuşma şekli, şeyleri dinleme ve yazma şekli artık yoktur [...] Gitmek, biraz da ölmektir”

Din değiştirenler her ne kadar fiziksel olarak ev ile olan ilişkilerini kopuk biçimde sürdürseler bile, zihinsel olarak sürekli ‘başka’ yerdedirler. Bilişsel aidiyetin bir diaspora niteliğinde evden uzaklaşması, din değiştirenin ev içindeki varlığını, tıpkı Schütz’ün belirttiği gibi bir ‘ölü’ ile eşdeğer kılmaktadır. Çünkü kişi anlamlı kılan ‘biz’in ruhu, artık geri dönülmez bir yolculuğa çıkmıştır. Ondan geriye kalan, varlığın posasından başka bir şey değildir. Çünkü giden kişi yabancıdır ve evdeki sisli hava onu görünmez kılacaktır (Schütz, 2016: 68). Bu bakımdan din değiştirenin ‘ev’ini ifade eden Müslüman yakın çevresi içindeki varlığının eskisi gibi olması imkansızdır. O tıpkı bir yabancı gibi büyük bir bilinmezi, güven sorununu ve tehdidi doğal olarak üzerinde taşımaktadır. Çünkü yabancı grubun bizzat organik bir unsurdur ve yoksuldan ya da diğer muhtelif ‘iç düşmanlardan’ farksız –grup içindeki üyeliği hem dışarıda olmayı hem de grupla yüzleşmeyi içeren- bir unsurdur (Simmel, 2016: 28).

[B]en artık eski ben değilim. Ben çarmıhımı sırtıma alıp İsa Mesih’in ardına düştüm. Bak sana İncil’den bir örnek verince daha iyi anlayacaksın. İsa Mesih havarilerini seçerken onları ardı sıra çağırdı. Petrus babasıyla balık tutarken Rab onu çağırdı ve ardım sıra gel ‘ben seni insan tutan balıkçı yapacağım’ dedi. Petrus annesini, babasını ve kardeşlerini bırakıp onun ardı sıra gitti. Diğer havariler de bunu yaptı. Hatta biri annesinin ya da babasının cenazesi içindi sanırım tam hatırlamıyorum, kısa bir süreliğine izin istedi ve İsa Mesih ona

‘bırak ölümler kendi ölümlerini gömsünler, sen ardımdan gel’ dedi. İsa Mesih bize olacakları önceden haber verdi. Bize çekeceğimiz acıları söyledi. Çünkü o, “benim yüzümden, yani bana olan imanı yüzünden kardeşler, babalar birbirine düşman olacak” dedi. Gerçekten de öyle. En yakınlarımız bize düşman oldu. Bizi düşman gibi gördü. Ancak ben bunu görünce İsa Mesih’in haklılığını görüyorum.[...] Ben tıpkı Petrus gibi ailemden bile vazgeçmeyi göze aldım. Çarmıhım sırtımda Rabbi takip ediyorum. Rab der ki ‘kimi benden fazla severseniz onu sizden alırım’. Ben dünyadaki babamdan vazgeçtim belki ama gerçek ‘Babamı’²⁴ buldum. [Luka, Din Değiştiren].

[...][B]u dünyada insanın onuru şerefini belirleyen şeyler nelerdir; aile, vatan, bayrak, din, kız kardeş, eş, namus. Buna kişiden kişiye değişen çok şey ekleyebilirim. Leonardo benim yakın arkadaşım. Eskiilere dayanan bir dostluğumuz var. Ona çok kızıyorum. Kendisine de söyledim onu ne kadar sevsem de güvenimi kaybetti. Çünkü din, bir insanın şerefidir. Dinini değiştiren insan, dinini koruyamayan insana nasıl güvenilir. Bunu yüzüne de söylerim. Bana eskiden sorsalar ona koşulsuz güvenirdim. Şimdi de yapmayacağına inansam bile tamamen güvenmem. Çünkü bana dinini değiştireceğini söyleselerdi asla ihtimal vermezdim. Ama şimdi bana birini öldürdü deseler inanırım. [...] Dostluğumuz sürüyor belki ama asla eskisi gibi olamaz. Çünkü o eskiden olduğu gibi değil. Gerçi o da bunu kabul ediyor. Elin yedi yabancısının adetlerini getiriyor. Ben onu uyardım benim yanımda yapma yoksa aramıza mesafe girer diye. Gerçi girdi de. Ben kestiremiyorum onu. Ne yapacağını bilmiyorum. Beni o kadar hayal kırıklığına uğrattı ki anlatamam. Onunla ayrı görüşürüm. Eskiden toplanıp hep birlikte akşama kadar vakit geçirirdik. Şimdi onu ayrı tutuyoruz. Çünkü herkes benim gibi kabullenemiyor. ‘Bizim için artık öyle biri yok’ diyorlar. Hatta onunla görüşüyorum diye beni dışlayan arkadaşlar var. Ben de kabullenemedim ama dost işte atsan atılmaz, satsan satılmaz. [...]Şimdilerde yine iyi, ilk zamanlar düşman gibi olmuştuk. Çünkü o gidip bize asırlardır düşmanlık edenlerin dinini kabul etti.

-Sizce o bir düşman mı?

²⁴ Baba ifadesi, Hristiyanların yaratıcıya seslenmek için kullandıkları bir terimdir.

Düşman gibi demeyelim. Ama derler ya kiminle arkadaşsan onun gibisindir. Bana dostunu söyle sana kim olduğunu söyleyeyim. Leonardo bize düşmanlık etmez. Biz onun yakınlarıyız. Ama inancımıza edebilir. Müslümanlara edebilir. Ben kesin konuşmayayım gerçi. Dedim ya artık ondan her şeyi bekliyorum. Bana bile düşman olabilir. Çünkü din konuları açılınca o düşmanlığı hissediyorum. O yüzden konuşmuyoruz. [...] Ne deyim ki. Ne kadar zaman geçse de eski halini unutmam. Benim için Leonardo odur. Zaten şimdi onun hatırına arkadaşız hala. Şimdiki haliyle karşılaştıysaydım zamanında asla arkadaş olmazdık. Tersiz bir kere. O artık başka biri olsa da geçmişin hatırı bazı şeylerin kopmasına izin vermiyor [Mustafa, Leonardo'nun arkadaşı, 24].

Yukarıdaki tanıklıların özü, Schütz'ün 'ev'den ayrılan yabancı metaforunu karşılamakta ve gitmeye yönelik hareketlilikler hem giden, hem de kalan için bir yabancılığa dönüşmektedir. Özellikle din değiştirenlerin 'ev' halkı tarafından 'yok' sayılması, onun varlığının esas olarak bir yoklukla ölçülebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim yok sayılmak çoğu zaman 'bir düşman' olarak var sayılmaktan daha olanaklı bir tercih gibi görünmektedir. Nihayetinde, bir düşman, bir ölüden ya da yok sayılardan daha fazla tehdit içeren bir unsur olarak ev halkının normal şartlardaki kucaklayıcı gücünü 'yok' edici bir takım reflekslere yönlendirmektedir.

Evin yapısı, kültürel mimarisi ve kurulma biçimleri, kimi zaman gitmeyi gerektirmemekte, aksine din değiştireni kalma hususunda motive etmektedir. Din değiştirenlerin deneyim stokları büyük oranda gitme ve gelme arasında sabitlenirse de özellikle seküler bir temele oturan ve seküler düşüncelerin bir harç görevi üstlendiği evlerde, din değiştirenlerin ev haklından 'biri' olma vasıflarını sürdürdükleri gözlenmektedir. Bu durum, seküler düşüncenin hoşgörü yapısı ya da tolerans eşiği ile bir noktaya kadar ilintili olsa da temel itki, analogik yaklaşımla birlikte ortaya çıkmaktadır. Çünkü din ya da dinler sınıflandırması, seküler bakış açısı içerisinde mukayese edildiğinde, dinler arasında belirgin farklılıklara rastlamak pek de mümkün değildir. Seküler bakış dinleri, özel bir inanç örnekleminde değil, genel bir kavram ya da dogma şeklinde tanımlamaktadır. Bu yönüyle, din değiştirmenin seküler yaklaşımlarda, belirli güçlü mekanizmaları olumlu ya da olumsuz manada tetikleyebilecek etkilerinin bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Tanıklıklara göre, dinler arası bir geçiş, seküler insanları çok fazla ilgilendirmemektedir. Seküler bir ev

ortamındaki din değiştiren, kimlik paydaşlarından görece daha şanslı sayılmakta, en azından direnme azmini ve enerjisini başka noktalara yoğunlaştırabilmektedir.

[A]ilem laik ve demokratiktir. Ne annem ne de babam için benim inancımın pek bir onemi yoktur. Ben bir Yahudi ya da Budist olsaydım, o da problem olmayacaktı. Yakın evremdeki arkadaşlarım, akrabalarım, hocalarım beni hiçbir zaman yadırgamadı. Zaten ben de öyle çok imanlı bir Hristiyan olmadığımı daha önce belirttim.

-Peki, çok yakın olmadığınız insanlarla problem yaşamıyor musunuz? Örneğin, sınıf arkadaşları, mahalleden insanlar gibi.

Ben açıkçası çok fazla insanları önemseyen biri değilim. Zaten evrem çok geniş değildir. Ben görüşleri bana uymayan insanlarla arkadaşlık etmem, yakın ilişkiler kurmam. O yüzden benim yakın olduğum insanlar beni olduğum gibi kabul eder. Mesela ben bir dindar ile anlaşamam. O yüzden çok dindar bir yakınım hiç olmadı. [Markos, Din Değiştiren]

[O]ęlum hayatı boyunca özgürdür. Ben onun tüm kararlarında arkasında oldum. Dinden dolayı ona tavır almam mümkün değil. Çünkü ben onun hiçbir kararından dolayı ona tavır almam. Benim asli görevim oğluma hayat boyu destek olmak ve daha iyi bir birey olması için çalışmak.[...] Biz Cumhuriyeti değerleri sahiplenene bir aileden geliyoruz. Ben ve ailem Müslümanız. Ancak dini hayatımızın merkezinde konumlandırmıyoruz. Din bizim için soydan gelen bir gelenek. Bayramı birlikte kutlarız ama bunun otesine gitmez. Ben kendimi daha çok seküler biri olarak tanımlarım. Hayat arkadaşım da öyledir. Oğlum da yle. Biz insanlığa faydalı her şeyin doğru ve güzel olduğunu düşünüyoruz. Benim oğlum kendi hayatına yön veren bir karar aldı. Gözümde hiç değişmedi. Bilakis değeri arttı. Gururlandım. Çünkü o küçücük, bebek sandığımız oğlumuz kendi kararlarını alabilecek kadar büyüdü. Benim amacım buydu. Ben sorgulamayan, önüne konulanı yiyen bir birey olmasından ise böyle bir radikal kararı alacak kadar özgüvenli olmasını tercih ederim [Osman, Markos'un Babası, 55].

[M]arkos benim kuzenim. Dünyalar tatlısı bir insan. Ben de onun gibi bir deneyime sahibim. Müslüman bir ortamda doğdum. Ben sorgulama eylemlerim

sonucunda Agnostik yorumların doğruluğuna inanıyorum. Markos ise böyle bir tercihte bulundu. Bizim ailemizin geninde özgürlük vardır. Tam anlamda olmasa da seküler bir aile sayılabiliriz. Ben Markos ile sürekli sohbet ediyorum. O bana kendi tecrübesini ve inancını anlatıyor. Ben ise kendi düşüncemi ve din fikrimi. Bu karşı tarafı yargılamak için değil. Tamamen anlamak ve öğrenmek için. O din değiştirerek benim gözümde ne yükselir ne de alçalır. Çünkü benim gözümde bu bir kıtas değil [Neşe, Markos'un Kuzeni, Agnostik, 32].

Din değiştirenlerin ev'den ayrılma nedenleri, onları bir başka yere kavuşma arzusuyla motive eden güçlü bir hedefe işaret etmektedir. Çünkü yeni inanca uygun bir kimliği kurmak için varılması gereken yer, o kimliğin organik kodları üreten ve paylaşan insanların bulunduğu alanlardır. Ancak kimlik düzeyindeki bu göçmenlerin ayrıldıkları yer kadar varmak istedikleri yerde de güçlü bir yabancı olarak algılanması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Nitekim din değiştiren birini herhangi bir turistten, gezginden ya da transit geçiş yapan birinden ayıran en temel özelliği, toplumsal yapıya eklemlenme isteği ve sonunda kalıcı olmasıdır. Bu sebeple, din değiştirenler her şeyden önce içeride olmak isteyen bir yabancıdır ve sosyal ilişkileri de bu yabancılık tecrübesine bağlı olarak şekillenmektedir (Göker, 2015: 68). Gitme hedefinde oldukları topluluğun ötekisi olarak tanımlanan ve bu tanımlanmış ötekiliğin karakteristiğini benimsediği ölçüde yaşam alanı edinebilen yabancılar, özgün kimliklerinin yabancılık kısıcında soğurulmasına karşı koyamamaktadır. Topluluğu oluşturan yerliler, yabancılarla kurdukları ilişkilerde, karşıdaki kişinin bir yabancı olduğu fikrini sürekli hatırlamakta ve hatırlatmaktadır.

[K]ilisemiz haftanın hemen hemen her günü ziyaretçilere açıktır. Ayinlerimizde de kapımız açık. Ayinlere isteyen Müslüman gelip katılabiliyor. Ziyaretçisi, ayine gelenler derken bir sürü insan gelip gidiyor. Çoğunluğunu bir defa görür bir daha görmeyiz. Bazıları ise daha uzun geliyor. Hatta bir Hristiyan'dan bile daha fazla gelenler var. Bunlar genelde din değiştirenler oluyor. Kiliseye gelen cemaatin yaklaşık %90'ı birbiriyle ya akrabadır ya da uzun zamandır tanışıyordur. Yabancı biri geldiğinde herkes anlar. İlk gelişinde ziyaretçi olduğu için kimsenin dikkatini çekmez. Ama sürekli gelmeye başlarsa dikkat çekmeye başlar. Birileri geliyor. Sonra bir bakıyoruz ki komünyon sırasına girmiş. Hristiyan olmuş. Tanımıyoruz bile. Bir kere bile sohbet etmemişiz. Ama aynı

cemaatteyiz. Ben kilisenin bu kadar açık olmasına karşıyım. Çünkü elli bin türlü insan var. Din değiştirenlerin de nasıl birileri olduklarını bilemiyoruz. Çünkü anlamıyoruz sürecin nasıl geliştiğini. Çoğuyla fazla muhabbetim olmamıştır. Çoğunu tanımam. İsimlerini bilmem. Aslında benim de eksikliğim var bunda ama sonradan gelen birinin kendini tanıtmaması lazım. Daha önce hiç görmediğim biri karşıma çıkıp Hristiyan oluyor. Yani sokakta görsem tanıyamam. Herhangi birinden farkı yok. Normalde aile ortamı vardır bizde ama yabancılar olunca biz de çok rahat davranamıyoruz. [Joseph, Ortodoks, 47].

Terk edilen ev halkı için ‘içerideki yabancıya/düşmana’ dönüşen din değiştiren, göçme halinde olduğu yerdeki diğer ev halkları için ‘kapıdaki düşmandır’. Bauman’ın (2001: 82) yabancıyı ifade ederken kullandığı, “*Yabancı daima ‘ante portas’tır (Kapıdadır)*” sözü, toplumsal güvenlik ve kabullenme reflekslerini de açıklar niteliktedir. Kapı aslında somut bir varlık değil, aksine soyutlanan ve görünmez toplumsal faaliyet alanının sınırlarıdır. Kapıyı somutlaştıran şey ise; yabancıнын, yani sınır ihlali ve işgal için fırsat bekleyen bir yabancıнын gün ışığına çıkan varlığıdır (Göker, 2015: 69). Yabancıнын varlığının gün ışığına çıkması, bir karşılaşma/temas ya da sınır ihlali hallerinde mümkün olmaktadır. Anonim bir genelleme olan yabancı, karşılaşma ile birlikte bir şahsiyete, görüş alanı içindeki antagonistik bir kimliğe kavuşmaktadır. Çünkü her yabancı göçmen, onu bu adla adlandıran toplum nazarında, ülke topraklarına girdiği andan itibaren var olmakta ve onu bu biçimde tanımlayan topluma o gün doğmaktadır (Fırat, 2003: 75). Günümüz ağ toplumları toplumsal alanın dışında neler olup bittiği hakkında gerekli güncel enformasyonu sağlasa da toplumsal sınırın ötesi her zaman bilinmezlik içermektedir. ‘Güneş’, yerlilerin üzerine doğmaktadır. Sınırın ötesi karanlıktır. Bu nedenle sınırın öte tarafındaki karanlıktan çıkıp gelen yabancı tehdittir. Çünkü yanında ne getireceği ve toplum üzerindeki etkilerinin ne olacağı kestirilememektedir.

Yabancı, bir bakıma toplumsal surların kapısına bırakılan ‘Truva Atı’dır. Kapıyı açıp onu içeri almanın doğuracağı yıkıcı sonuçlardan kaynaklanan korku, onu her zaman kapı dışında tutma refleksine dönüştürmektedir. Bir yabancı ancak kendisine biçilen ve lütfedilen yaşam alanına riayet ettiği sürece kabul edilmektedir. Yerliler, yabancılar için toplumsal alanın içinde yer alan ayrı bir kapı inşa etmektedir. Çünkü içeriye girmiş olan yabancı, dışarıdaki yabancından daha büyük bir tehdittir. Özellikle son yıllarda

etnik, dini ve siyasi çatışmalara bağlı olarak artan küresel güvensizlik ve tehdit ortamı, sorunlu bölgelerden gelen yabancılara karşı güvensizliğin de ileri boyutlarda yaşanmasına neden olmaktadır. Çünkü küresel bağlamda yayılan korku, yabancının bilinmezliğini, bilinen bir tehdit yönünde dönüştürmektedir. Bu korku aynı zamanda din değiştirenlerin de dahil edilebileceği; göçmenler, mülteciler ve sığınmacılar gibi kategorilere karşı geliştirilen güvensiz tutumun da kaynağını oluşturmaktadır (Yılmaz, 2008: 41). Kendini belirli sınırlar içerisinde dışarıya karşı izole eden ve dışarıyı güçlü bir tehdit olarak algılayan azınlık grupları açısından dışarıdan gelen her yabancı belirli bir sorunu tetiklemekte ve beraberinde sorunlar getirmektedir. Dolayısıyla yabancı içeriden biri olduğunda bile, önyargılar ve karşı tutum şeklinde yükselen görünmez kapıların ardında kalmaktadır.

[O]rtodoks kilisesi ne güzel kapalı. Öyle her elini kolunu sallayan ben ziyaret edeceğim, din değiştireceğim ya da papazla görüşeceğim diye içeri giremez. Almazlar. Burası öyle değil. Kocaman duvarlar yapmışlar ama elini sallayan içeri giriyor. Düşünün geçmişte psikopat tipli insanlar ellerinde döner bıçaklarıyla kiliseyi mi basmadı, papazı mı darp etmediler. Yine de akıllanmadık. Güvenlik önlemi de yok. İsteyen hop diye içeri giriyor. İsteyen din değiştiriyor. Ben din değiştirenlerin çoğunu tanımıyorum. Bir sohbetimiz bile olmadı. Görüyorum öyle kilisede. İçlerinde ne var, hangi amaçlarla geliyorlar bilmiyorum. Geçmişte onların da içinde sorunlu tipler çıkmış. Bunu dile getirdik. Rahatsızlık var ama yapacak bir şey yok. Din değiştirdi diye hemen iyi biri olmuyor insan. Tanımak lazım. Önceki hayatında bu adam hırslı mı, hırsız mı bilen yok. Belki de bu adam psikopat. Belki de gizliyor. İleride birine zarar vermeyeceğini kim garanti edebilir. Bir de ortam şimdi iyice gergin. Dünyanın başında IŞİD diye bir bela var. O yüzden ben nereden bileceğim dışarıdan her gelenin bu örgütten olmadığını. Ben kendimi güvende hissetmiyorum. Bence herkes alınmamalı içeriye.

-İçlerinde gerçekten iyi niyetli olanlar varsa?

Kumar mı oynayalım yani. İyi niyeti olan iyi kalsın. Ben kimsenin özel alanına gidip dalmıyorum. O da benim özel alanıma gelmesin. Zaten bin bir türlü problem var dışarıda başımıza gelen. Ben ibadetimi bile rahat yapamayacaksam

inancımı nasıl yaşayacağım. Ya bunu istemek benim en doğal hakkım değil mi? [David, Katolik, 28].

Din değiştirenlerin varlıklarına ilişkin güvenlik endişeleri, Taylor'un kimlik yaklaşımında tecessüm etmektedir. Çünkü Taylor'a göre (2011: 35) kimlik, kişinin 'kim' olduğu kadar 'nereden geldiği'dir. Din değiştirenlerin geldikleri yer, dışarıdır. Üstelik dışarı, göçmek istenen topluluk için çekinilen, korkulan ve sorunların yaşandığı bölgedir. Bu nedenle din değiştirenin bu topluluk içinde kimlik kazanmak adına öncelikle bir yabancılık süzgecinden geçmesi ve kimliği somut biçimde kazandıktan sonra bile bir yabancı olmadığını sürekli kanıtlaması gerekmektedir. Üstelik bu tarz topluluklar için dışarıdan gelen yabancıların kimliğinin kendilerinininki ile özdeş olması bile önemli değildir. Çünkü dışarıdan gelen herkes bir yabancıdır. Yabancılık yalnızca Müslüman olanlara özgü bir tasavvur ya da yakıştırma değildir.

[D]üşün bir. Ben normalde kökten gelme bir Hristiyanım. Babam çoğunun akrabası. Adım sanım belli. Doğal olarak çoğu kuzenim sayılır. Normalde babamı hepsi tanıyor. Ama ben Hristiyan olduğum halde sonradan geldiğim için din değiştirenlerle aynı muameleyi gördüm, görüyorum. [Ricardo, Din Değiştiren].

[B]en ilk olarak Protestan kilisesinde vaftiz oldum. Bizim inancımızda bir Hristiyan diğerini vaftiz edebilir. Bir Papaza ihtiyaç yoktur. Sonra orada sorunlar olduğunu görünce bu kiliseye geldim. Ancak vaftizli olmama rağmen tekrar güven ve eğitim sürecinden geçtim. Tekrar vaftiz edildim. Çünkü Protestan vaftizi burada tanınmıyor. Anlayacağın iki defa Hristiyan oldum [Roberto, Din Değiştiren].

[Ç]ocukluğumdan beri teyzem vasıtasıyla kiliseye sürekli gelip giderim. Teyzemin arkadaşları beni tanıdıkları için Müslüman olduğum dönemlerde bile hiç yabancılık çekmedim. Din değiştirme kararı aldıktan sonra, bana karşı değişen bir şey olmadı. Bana karşı önceden de çok samimilerdi. Şimdi kökten bir Hristiyan ile evliyim. Mutluyuz. Çoğuyla uzun süredir görüştüğümüz için ben kendi açımdan bir dışlanma ya da başka bir şeyi hiç hissetmedim. Hatta teyzem din değiştirenlere karşı çok katıdır. O dönemler de ben de çok yakın

davranmazdım onlara karşı. Ben din değiştirmesem de kilisedekilerle bir aile gibiydim [Christin, Din Değiştiren].

Ricardo kendi deyimiyle ‘kökten gelme’ bir Hristiyan olmasına rağmen yabancılığı son derece güçlü bir biçimde hissetmektedir. Bu hususa önceki bölümlerdeki tanıklık aracılığıyla değinilmiştir. Ancak bu tanıklıklar arasında dikkat çekenler Christin ve Roberto’ya ait olanlardır. Çünkü Christin’in Müslüman olduğu dönemlerde bile yabancılık hissetmiyor oluşu, yabancılığın belirli bir dine bağlı olma ile değil, dışarıdan olmayla ilintili olduğunu kanıtlamaktadır. Roberto ise, kurumsal olarak kabul görmeyen bir kilisede, dini inanca göre geçerli olan bir vaftiz deneyimine sahip olmasına rağmen yeniden vaftiz edilmiştir. Çünkü vaftiz, dini inançtan ziyade kimliği, belirli bir aidiyeti ve bir topluluğun parçası olmayı ifade eden bir gösterene dönüşmüştür.

Araştırma kapsamında, din değiştirenlerin Hristiyan sosyal çevresini oluşturan grubun bağlı olduğu Katolik kilisesine katılım süreci, Türkiye’de yaygın bir biçimde kabul gören misyonerlik fikrinin tam aksini ortaya koymaktadır. Nitekim Nahya’ya göre (2009: 232), din değiştirme meselesi sanıldığığının aksine tam olarak misyonerlik faaliyetleri ile kısıtlı bir deneyim değildir. Konuya bu perspektiften bakmak, meseleyi doğru okumayı imkânsız hale getirecektir. Nitekim söz konusu kiliseye başvurup din değiştirmek isteyen bir kişi, asgari üç yıl süren bir sınama, eğitim ve devamlılık testinden geçmektedir. Araştırma süresi ve öncesindeki gözlemlerden elde edilen izlenimlerde, din değiştirmek için başvuran çok sayıda kişinin süreç içerisinde ya kendiliğinden vazgeçtiği, ya sürecin uzatıldığı ya da nadir de olsa kilise tarafından bağların kesildiği net bir biçimde tespit edilmiştir. Örneklem biriminde yer alan bazı din değiştirenlerin vaftiz edilme süreçleri on yılın üzerine çıkmıştır. Bu süreç, yabancı ile kurulan ilişkilerde, güveni tesis etme zorunluluğunu göstermesi bakımından önemlidir.

[B]ir yılı aşkın süredir kiliseye geliyorum. Katekümen'im.²⁵ Fikrimi paylaştıktan sonra acele etmemem ve doğru adımlar atmam söylendi. İncil derslerine başladım. Ama sürecin iki ya da üç yıl daha süreceğini tahmin ediyorum. Sürekli kiliseye geliyorum. Bana kalsa hemen vaftiz olmak istiyorum. Çünkü Hristiyan gibi hissediyorum. Ama din dersi öğretmenin gülüyor. Bana acele etmemem ve

²⁵ Katekümen ifadesi, din değiştirme sürecinde olan bireyleri tarif etmek için kullanılmaktadır.

doğru karar vermem gerektiğini söylüyor. Bu sabır işi. Gerçekten de tam emin olmamı bekliyorlar. Onlar da emin olmak istiyorlar. Çünkü duyduğum kadarı ile geçmişte iyi niyeti suiistimal edenler olmuş [Kevin, Din Değiştiren].

[K]iliseyle tanışmam neredeyse 10 yılı buldu. Okul, iş falan derken arada derslere devam edemedim ya da bir süre kiliseye gidemedim. Vaftiz olmayı çok istedim. Israr da ettim. Bana sürekli dersleri doğru ve tam bir biçimde bitirmemi söylediler. Her seferinde yeniden başladım. Baktım olacak gibi değil, Kıbrıs'ta okurken oradaki kiliseye devam edip, orada vaftiz oldum. Yine de geldiğimde vaftiz belgem istendi. Kilisede güven süreci çok önemseniyor [Yuhanna, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin katılma isteğiyle hareket ettikleri grup tarafından bir yabancı olarak algılanmaları ve güven endişesini çağrıştırmaları, grubun karakteristiği ile ilintili bir durumdur. Bahsi geçen grup, özellikleri ve kurulma biçimleri itibariyle bir azınlık grubu statüsündedir. Giddens'e göre (2000: 225-226) azınlık grupları nüfusun geneline oranla dezavantajlıdır ve bir grup dayanışması ile mensubiyet odaklı bir aidiyet tabanında bir araya gelmektedirler. Bu gruplar genel olarak kendilerini toplumun genelinden yalıtma eğilimindedir ya da dışarıdan bir etkiyle yalıtılmaktadır. Toplumun genelinden hem etnik hem de fiziksel olarak ayrılan bu gruplar, etnisite, ırk ve kültür bileşenleri bağlamında kurulmaktadır. Giddens'in tanımları, araştırma kapsamındaki kilise cemaatini özetler niteliktedir. Bu özetleme pratiği içinde yer alan 'yalıtılma' vurgusu, azınlık grup ile toplum arasındaki gerilimli ilişkiden kaynaklanmaktadır. Marshall'ın ifadesiyle (1999: 53), yalıtılmanın özünde, azınlık grupların fiziksel ya da kültürel farklılıklarından dolayı, farklı ve eşitsizlik içeren bir muameleye maruz kaldıkları toplumsal formasyon içinde diğerlerinden ayrılmaları ve kendilerini kolektif ayrıştırmanın objeleri olarak görmeleri yaklaşımı bulunmaktadır. Hristiyanlar Türkiye'de bir azınlık statüsünde olduklarından dolayı, kendilerine doğrudan bir eşitsizlik içeren müeyyide somut şekilde var olmasa da en azından Marshall'ın da ifade ettiği kendilerini ayrıştırılmış bir obje olarak algılamakta ve çoğunlukla kurdukları ilişkide karşı tarafı 'zararlı' bir 'yabancı' biçiminde tasavvur etmektedir. Bu gerilimli ilişkiden korunma mekanizması olarak çoğu Hristiyan grubun dışarıdan kendini dışarıdan yalıtma eğiliminde olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim araştırma kapsamında incelenen cemaatin ibadet için gittikleri kilise, içeriği görmeyi engelleyecek

ölçüde büyük duvarlarla çevrilmiştir. Bunun yanı sıra, grubun dışarıdan olanlara karşı somut olmayan duvarlar inşa ettiği de gözlem pratikleri ile saptanmıştır. Çünkü cemaatle doğrudan bir fiziksel temas haline geçmek, ancak onların tutumları ve istekleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dışarıdan olan bir yabancı, grup içinde bulunduğu süre zarfında bir yabancı olduğunu kati surette hissetmekte ve çok büyük oranda ‘yok’ sayılmaktadır.

Din değiştirenin yukarıda tarif edilen türden bir azınlık grubuna ‘sonradan’ katılma yoluyla eklemlenme çabası, ilk ve son aşamada onun bir yabancı olarak algılanmasına yol açmaktadır. Toplumsal bilinç sistemindeki kolektifleştirme temayülü gereği, yabancının dışarıdan olan herkesi kapsayacak şekilde genişletilmesi, din değiştirene özel bir ayrıcalığın sağlanmasının önüne geçmektedir. Schütz bu durumun altında yatan gerçekliğin yabancının katılma yolunda olduğu grubun tarihsel ve kültürel mirasının organik bir parçası olmamasından kaynaklandığını belirtmektedir. Schütz’ün bu husustaki durum tespiti konuya ve kişilerin tanıklıklarına ışık tutmaktadır (2016: 41-42);

“Şüphesiz, yaklaşılan grubun kültürünün, yabancının bakış açısından da kendine has bir tarihi vardır ve bu tarih yabancı için de erişilebilir durumdadır. Ancak bu tarih, kendi hane grubunun tarihinde olduğu gibi, onun hayat hikayesinin ayrılmaz bir parçası haline hiçbir zaman gelmemiştir. Yabancı için, yalnızca babasının ve büyükbabalarının yaşam tarzı, herkes için olduğu gibi onun yaşam tarzının da temel unsurlarıdır. Mezarlıklar ne devredilebilir ne de sahiplenilebilir. Bu nedenle yabancı, diğer gruba kelimenin tam anlamıyla bir yeni gelen olarak yaklaşır. Yaklaştığı grupla, [...] şimdiyi ve geleceği paylaşma konusunda istekli ve yetkin olabilir fakat her halükarda geçmişin bu tarz deneyimlerinden dışlanmış olarak kalır. Yaklaştığı grubun bakış açısına göre yabancı, tarihi olmayan birisidir”.

[İ]lk geldiğim zamanlar bir şok yaşıyor gibiydim. Çünkü çevremdekilerin gelenekleri, yaşamları, ibadetler falan bana çok uzaktı. Bayram kutlamalarında yabancılık çekiyordum. Ayinde herkes duaları, ilahileri ezbere okuyordu. Ben ise öylece çevremi seyrediyor ve taklit etmeye çalışıyordum. Herkes, annesi, babası, dedesi, eşi, dostu ile geliyordu. Ben kimsesiz biri gibi yalnızdım. [...] Bazen mezarlıklarda dua olur ve oraya katılmaya gideriz. Bakıyorum şöyle,

herkes babasının, dedesinin, anneannesinin, babaannesinin mezarına gidip dua okuyor. Hepsinin üstünde haç var. Bizimkilerde ise ‘Ruhuna Fatiha’ yazıyor. İnsan utandığı için gidip dua edemiyor. [...] Çoğunun isim bayramları var. Her biri, bir Aziz’in isim bayramını kutlar. Ben hiçbirini bilmezdim. Hala tam bilmem. [...]Kiliseye Episkopos geldiğinde adamı tanımamıştım. Giyim tarzından falan Papa olduğunu sanmıştım. Resimlere, heykellere bakıyordum, hiçbirini tanımıyordum. [...] Yani Ayin sonrasında herkes birbirinin ailesini, akrabalarını sorup sohbet ediyordu. Ben ise onların bahsettiği gibi kimsem olmadığı için uzak kalıyordum. Mesela hala yaşlılar bana ‘kimlerdensin’ diye sorar. Utancımın ‘buralı değilim’ diyorum artık. Diyemiyorum onlara ‘kimsem yok burada’ diye [Peter, Din Değiştiren].

[D]in değiştirenlerle Sohbet ederim, halini hatrını sorarım. Bazen aklımla alay ediliyor gibi oluyorum ama. Bak, sen gelmişsin, kimse sana bir şey dememiş, kabul etmiş. Haddi bilmek gerek. Bazen öyle bir konuşuyorlar ki, gören onların yıllardır, asırlardır burada olduklarını bizim sonradan geleceğimizi sanır. Bizim geleneklerimiz, örfümüz, ananelerimiz var. Benim Dedelerim burada Hıristiyandı. Belki ayak bastığım taşlarda onların ayak izleri var. Biz kiliseyi sahipleniriz. Çünkü burası bizim. Ama onlar sonradan geldi, kalacağı da meçhul. Bence biraz had bilmekte yarar var. Tamam, gerçekten iman edenlere, kalbinde başka bir niyet olmayanlara kapımız açık. Gelsinler. Tanıyalım bir önce. [...] ama benle onun arasında bir fark olmayacaksa, ben burada neyim? [Thomas, Katolik, 35].

Yaklaşılmakta olan yerdeki ev sahiplerinin din değiştirenlere bakış açısı, günümüz toplumlarının mülteci ya da göçmenlere karşı bakış açısıyla aynıdır. Belirli bir kabullenme toleransı olmakla birlikte, ‘yabancı’ hiçbir zaman gerçek anlamda ev sahibi olamayacaktır. Çünkü yabancı, doğası gereği toprak sahibi değildir. Burada topraktan kasıt, yalnızca uzamsal bir varlığa değil, aynı zamanda sosyal çevre içinde ideal bir konumda sabitlenmiş yaşamsal varlığa işaret eden metaforik bir anlamdır (Simmel, 2016: 29). Din değiştirenlerin toprak sahibi olmama durumlarını daha iyi anlamak için Türkiye’de zoraki nedenlerden dolayı bulunan Suriye kökenli mültecilerin algılanma biçimleriyle eş düzeyde bir karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. Çünkü onlar da tıpkı din değiştirenler gibi belirli bir tanınma dahilinde kabul görmekle birlikte asla tam bir

‘toprak’ sahibi olma vasfını elde edememektedir. Yabancı’nın sahip olmaya yönelik teşebbüsü, ev sahibi ile misafir arasındaki konum farkını kendiliğinden gündeme getirmektedir. Derrida’nın bu konudaki ‘ev sahibi’ metaforu oldukça önemlidir. Çünkü Derrida’ya göre ev sahibinin kimi eve alıp, kimi dışarıda bırakacağına dair bir seçme hakkı bulunmaktadır. Bunun için her yabancı’nın öncelikle kendini tanıtmayı gereklidir. Ev sahibi böylece istilacı yabancı ile hoş gelen bir öteki olan yabancı arasında seçim yapabilmektedir (Kearney, 2012: 91). Yukarıdaki tanıklıkların da parmak bastığı bu durum, din değiştirenlerin bir konum elde etmek için ev sahibinin merhametine ve inisiyatiflerine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu sebeple, din değiştiren mütemadiyen yabancı bir misafir olarak ev sahibinin gözünde, ev sahibi ile hiçbir anlamda denkliğe ulaşamayacaktır.

Din değiştirenlerin hem terk ettikleri ‘ev’ kadar ulaşma hedefinde oldukları ‘ev’ halkı tarafından da ‘yabancı’ olarak algılanmaları, onları bir yabancı ya da bir ötekinin maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlanma reflekslerine muhatap kılmaktadır. Üstelik bir algının ötesinde artık toplumu ve kimliği kuran bir ilişki boyutuna taşınan ‘yabancılık’ deneyimi, güçlü bir dışlanmanın etkileriyle sürekli ya içe kıvrılmaya ya da onarılması güç hasarlara yol açmaktadır. Etnisite kökenli bir ırkçılıkla bağdaştırılabilecek kadar ileri giden dışlanma pratikleri, öteki olarak konumlandırılan din değiştirenlerin ‘doğal olarak’ hak ettikleri bir durum çerçevesinde kabul gördüğü için, şiddetin ve tahakkümün boyutları çoğu zaman hesaba katılmamaktadır. Ötekine karşı yöneltilen farklılaştırıcı tutumlar, saldırgan bir şekilde onun reddini öneren özgün bir biçimde ortaya çıkmıştır. ‘Ben’ ile ‘öteki’ arasındaki fark, farklı olanın atılması, dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesi/sayılması ile kurulmaktadır. Irkçılığın temel mantığı buradan gelmektedir. (Schnapper, 2005: 26). Bu bakımdan din değiştirenler, kimliklerine karşı sürekli hale gelen ırkçı tutumların gölgesinde ya direnme taktikleri geliştirmekte ya da kendilerini dışarıdan gelen ölümcül müdahalelerin insafına bırakmaktadır.

Yabancı’nın koşulsuz bir biçimde dışlanması ile toplulukların ideal meşruluğa erişmesi arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Çünkü mutlu bir toplumu tesis edebilmek için ödenmesi gereken bedel, çoğunlukla bir yabancı’nın dışlanması ya da ‘öteki’nin yabancı için hazırlanan sunakta kurban edilmesidir (Kearney, 2012: 41). Din değiştirenler için dışlanma, kaçış alanları oldukça dar olduğu için mutlak suretle muhatap olunması gereken bir süreçtir. Çünkü hayatları iki ‘ev’ arasında kurulan din

değiştirenlerin, iki taraflı dışlanmadan kaçabilecekleri bir yer bulmak pek de ihtimal dahilinde değildir.

[E]ve gidiyorum, evdekiler kabul etmiyor. Dışarı çıkıyorum, dışarıdakiler kabul etmiyor. Arkadaş kabul etmiyor, dost kabul etmiyor, patron kabul etmiyor, sevgili kabul etmiyor, akraba kabul etmiyor, kardeş kabul etmiyor. Etmiyor da etmiyor. Hadi diyorum kilisedekilere gideyim, orada da ya benim gibiler ya da pederler kabul ediyor. Onların dışındakiler de kabul etmiyor. Bir insan muamelesi görmüyorum. Kaçacak, gidecek bir yer yok. Peşimi bırakmıyor. O yüzden mecburen katlanıyorum. Yapacak bir şey yok. Rab İsa Mesih en doğrusunu biliyor ve görüyor [Tom, Din Değiştiren].

Dışlama pratiği yabancılara/ötekilere karşı bir savunma biçimi olmaktan öte, onlarla kurulan ilişkinin temel dinamiklerini tesis eden ve güçlü kodlarla desteklenen doğal bir tutumdur. Çünkü kişilerin taşıdıkları sosyal nitelikli kimlikler, onları bir gruba ve o grubun değerleri ile örüntülenen temel dinamiklerle özdeşlik bağı kurmaya zorlamakta ve özdeşleşme algısı grup içindeki performanslarla kendiliğinden üretilmektedir. Michener v.d. (1990'dan akt. Demirtaş-Madran, 2011: 9), bireyde bir iç ve dış grup algısı yaratan sosyal kimliklerin gerekliliği olarak, bireylerin kendilerini güçlü görmek, kendi değerlerini tümüyle doğru ve evrensel bulmak, kendilerini uzman ve kusursuz görmek gibi doğal yaklaşımlar geliştirdiklerini ifade etmektedir. Bu tür yaklaşımları destekleyen güçlü bir grup aidiyeti, üstelik grup, çoğunluğu içine alacak kadar başat bir konumdaysa, tazyikli dışlama faaliyetlerine katılmayı ve bizzat bu faaliyetleri sürekli yeniden üreten bir fail olmayı beraberinde getirmektedir.

Din değiştirenlerin tanıklıkları ve süreç içindeki gözlemlerin bir sonucu olarak, Müslüman sosyal çevreyle kurulan yabancılık ilişkisinin çoğu için yoğun bir dışlanma deneyimi ekseninde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Din değiştirenin ve yakın sosyal çevresinin dini konumlandırma biçimlerine göre dışlanmanın ekseni daralsa da genel toplumsal çevre için dışlamanın kaçınılmaz bir sonuç olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu anlamda, din değiştirenin toplumsal varlığı özellikle Müslüman sosyal çevre içinde dışarıda tutulmakta ya da bir yoklukla eşdeğer hale gelmektedir.

[A]ilemden neredeyse hiç kimse ile görüşmüyorum artık. Ben istiyorum görüşmeyi ama onlar istemiyorlar. Annemi, kardeşlerimi, eşimi, çocuklarımı

kaybettim. Gördüğün gibi yalnızım işte. Her karşıma çıkan insan bana mikrop gibi baktı. Ben Müslümanlar tarafından kabul görmüyorum. Kardeşim bana bıçak çekti. Öldürmekle tehdit etti. Daha ne söylenebilir ki [Luigi, Din Değiştiren].

[B]enim çok sevdiğim bir arkadaşım vardı. Ailesi beni çok severdi. Benim örnek biri olduğumu ve çocuklarının her zaman arkasında durmam gerektiğini söylüyorlardı. Ağızlarını her açtıklarında, kişiliğimi, dürüstlüğüme, duruşumu ve insanlığımı takdir ettiklerini söylüyorlardı. İlk zamanlar arkadaşımın gizlediği durumu. Her şey güzeldi. Sonra bir gün duymuşlar. Sonuç ne mi? Çocuğa ‘bir daha onunla görüşme’ demişler. Bir daha görüşmedik. Din değiştirmek bu kadar kötü bir şey yani. İnsanı bir anda değiştiriyor onların gözünde [Leonardo, Din Değiştiren].

[Ç]ok sevmiştim diyebileceğim bir kız arkadaşım vardı. Gelecek planları kuruyorduk. Din değiştirme kararı aldığımın sağ olsun benimle birlikte istemese de mücadele etti. Arkamda durmaya çalıştı. Ama sonunda karşıma çıkıp, sonumuzun olmadığını ve ayrılmak istediğini söyledi. Bu benim için en ağır şeylerden biriydi [Yuhanna, Din Değiştiren].

[O]turduğum sokakta benim din değiştirdiğim duyulmuş. Önümü kesip sorular soruyorlardı. Beni tehdit ediyorlardı. Evim taşlandı. En sonunda dayak da yedim. Misyonere çıktı adım. Sonunda taşınıp kaçmakta buldum çareyi [Michael, Din Değiştiren].

[B]en akrabalarından falan çok dışlanma gördüm. Benimki çok bir şey değil gerçi. Şimdilerde kilisede göremediğim bir ağabey var. Adını bile unuttum. Bizim Noellerde kiliseye gazeteciler gelip kutlama esnasında resim çekiyorlar haber yapmak için. İşte bu ağabey komünyon sırasındayken bunu fotoğraflamışlar, gazeteye basılmış. Bir okulda hizmetliymiş. Okul müdürü gazetede görünce resmi, adamı işten kovmuş verdikleri lojmandan çıkarmış. Adam ailesi ile sokakta ve işsiz güçsüz kalmıştı. Hala aklıma geldikçe, ben ne yaşadım ki diyorum. [Ricardo, Din Değiştiren]

[B]abam Sofuydu. Beni reddetti. Kardeşlerimin benimle görüşmesini yasakladı. Çok bedduasını aldım. Doğduğum şehre gidemedim o günden sonra. Anamı

göremedim. Kahroldu kadın. Bizim hepimiz için durum bu. [...]Arzu²⁶ vardı bir gencecik kız. Yanımıza gide gele Hristiyan oldu. Ailesinden gizli. Babası öğrenince kafasında sopalar kırmış. Kızın hareketleri garipleşmişti. Yediği dayaktan akli melekeleri zayıflamıştı. Ona sonradan ne oldu bilmiyorum. Gencecik kızdı. Görmedim bir daha. [Luka, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin sosyal hayatlarını çevreleyen farklı dışlanma pratiklerine ilişkin tanıklıkların bazıları kişilerin kendi tecrübelerini, bazıları ise şahit oldukları tecrübeleri içermektedir. Görüldüğü üzere din değiştirenler açısından dışlanma, yeniden kurma çabasında oldukları hayatın ayrılmaz parçalarından biridir. Ancak bu noktada, dışlayan tarafın da gerekçelerini değerlendirmek önem arz etmektedir. Çünkü Müslüman sosyal çevre için din değiştirenleri dışlamak, yalnızca yok etme mücadelesi değil, kimi zaman geri kazanmaya yönelik bir taktiktir. Sonuçta İslam dininde, diğer semavi dinlere benzer şekilde, din değiştirmeye karşı kesin kurallar bulunmakta ve din değiştirenlerin, ‘öteki dünya’ inancı kapsamında ‘cehennem’ ile cezalandırılacakları düşünülmektedir. Bu bakımdan, din değiştirenler ile yakın ilişki kurmayanlar açısından dışlama pratikleri yabancıya karşı gelişen doğal bir kod iken, yakın çevre için din değiştiren ‘yoldan çıkan’ ve ‘geri döndürülmesi’ gereken kişiyi kazanmanın yollarından biridir.

Araştırma kapsamındaki tanıklıklar incelendiğinde, Müslüman sosyal çevrede ortaya çıkan dışlama pratiklerinin iki kısma ayrıldığı göze çarpmaktadır. İlk kısımda, bu pratiklerin yakın sosyal çevre nazarında genelde, din değiştirmeye karşı dini tanımları baz alan tutumlar ve bir terbiye etme mekanizması şeklinde kodlandığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımda, din değiştirenin ‘ev’e geri dönme umudu her zaman canlı tutulmakta ve geri döndüğünde tekrar ‘biz’den biri olma ihtimali güçlenmektedir. Diğer kısım ise, yakın olmayan genel çevrenin, din değiştirene karşı uzlaşmaz ve tamamen yabancılaştırıcı tutumlarıdır. Din değiştirenin duygusal bir yakınlık ilişkisi içinde olmadığı, ‘ev’in dışında kalan kamusal alanı ifade eden sosyal çevre, din değiştiren kimliğini bir ‘sapkılık’ ile eşdeğer düzeyde yorumlamaktadır. Bu nedenle din değiştiren kamusal alanda genel dokuyu tehdit eden bir virüs gibi algılanmaktadır. Din değiştiren birine karşı gelişen pejoratif söylemler, çoğu zaman dışlayıcı bir davranıştan daha etkili olabilmektedir.

²⁶ Arzu ismi, mahlas olarak kullanılmıştır.

[A]slen Konyalıyız. Bizim oralarda herkes muhafazakardır. Dine bağlı büyüdük. Ben tesettürlü bir bayanım. Namazımı kaçırmamaya dikkat ederim. Dinimize bağlıyız. [...] Ağabeyimin olayını (din değiştirme) ilk duyduğumda şok olduk. Bizim dinimiz, dinlerin sonuncusu. En güzel, en mantıklı din. Herkes Müslüman olmak için akın akın gelirken, kardeşim mürtet oldu. Mürtetliğin dinimizde cezası sonsuz cehennem. Buna izin verip onaylarsak bizim de sonumuz cehennem. İlk zamanlar hepimiz tepki gösterdik. Ben uzun süre konuşmadım. Eşim, ağabeyimle görüşürsem benden boşanacağını bile açıkça söyledi. Onunla görüşmedik. Baskı yaptık. Eşiyle konuştuk. Eşim gidip kavgalar etti. Yolundan ne yaptıysak döndüremedik. Ben ağabeyimin cehenneme gitmesine göz yumamam. Çok mücadele ettim. Kızdım olmadı. Güzel konuştum, olmadı. Arayı açtım, olmadı. Şimdi eşim o kadar katı değil. Yeğenlerimin, yengemin hatırına ara sıra görüşürüz. Hala ona doğruyu anlatmaya çalışıyorum. Her namazdan önce ağabeyimin doğruyu bulması için dualar ediyorum. Ama o daha fazla uzaklaşıyor. Sözleri çok kırıncı. Böyle giderse, onunla görüşmem. Çünkü ben kabul edemem. İnancımda bu yok. Ben bu durumu normal karşılasam, tasvip etmiş gibi olurum. Bu çok büyük günah. Ağabeyim hala gerçeği göremedi. Beyni yıkanmış. Hocalara bile gittik. Büyü falan varsa çözsün diye. Üç harflilerden şüphelendik. Bir türlü çare bulamadık. Sonu sonu yollarımız ayrılacak herhalde. Öyle görünüyor [Merve, Michael'in Kız Kardeşi, 33].

[A]ileyle de problem yaşıyoruz dışarıyla da. İkisinin arasında fark var mı? Var tabi. Ailenin, sadece aile de değil aslında, bunun içinde akraba var, eş, dost var; tavırları seni çok kırsa da anlayabiliyorsun. Gözlerinde merhameti görüyorsun. Kızgınlık var. Şiddet var. Seni kabul etmiyorlar. Ama biliyorsun ki tırnağın taşa değse koşup gelecekler. Dışarıdan olanlarda o yok. Kimsenin umurunda değilsin. Adam sana bir böcek gibi davranıyor. Arkandan konuştuklarını, fısıltıları işitiyorsun. Yahu yolda yürürken, çocuklar bile seni gördüklerinde sapık görmüş gibi uzaklaşıyor, tedirgin oluyor. [...]Her zaman gittiğim berber vardı. Çok samimi değildik ama hep onda kestirirdim saçı, sakalı. Bir gün gittim. Adam, 'buraya gelme bir daha' dedi. Mahallede hep dedikodu yapılmış. Anneme gelip benim hakkımda ileri geri konuşuyorlarmış. Eskiden en az bir selam veren insanlar onu bile esirgiyorlar. Selam veriyorum, almıyorlar. Öyle

umurlarında falan olduğum için değil. Aç kalsam, kapılarına gitsem bir lokma ekmek vermezler. Din değiştirdim diye canavar oldum gözlerinde. [...] Yahu çocuğu seviyorum, annesi çağırıyor hemen bir şeyler söylüyor çocuğa. Belli ki ‘ondan uzak dur’ diyor. Hani anneler yabancılardan, tehlikeli adamlardan kaçırır ya çocuklarını. Artık öyle biriyim [Peter, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin Müslüman sosyal çevreleriyle kurdukları gerilimli ilişkinin sonucu olarak dışlanma refleksleri her ne kadar yoğun biçimde görülse de zaman içerisinde belirli bir toleransın ortaya çıktığı, en azından din değiştirenlerin belirli çevreler nezdinde kabul gördükleri ayrıca belirtilmelidir. Çünkü bir uzay gemisinin şehrin tepesinde gelip durduğu düşünülürse, ilk zamanlar şehir halkında bir korku ve nihayetinde bir saldırganlık oluşacaktır. Ancak o gemi, uzun bir süre boyunca orada durduğunda ve doğrudan bir zararı olmadığı görüldüğünde insanlar yavaşça bu duruma alışacak ve geminin varlığı normalleşecektir. Din değiştirenlerin varlığı da böyle bir normalleşmeye bağlı toleranslar üretmektedir. Yine de bu toleranslar, din değiştirenlerin varlıklarının ‘biz’ görünümünde değil, ‘biz’in altındaki bir konumda algılanmasına engel olamamaktadır. Din değiştirenlerin sosyal varlıkları, toleranslı çevre içinde sabitlenmekte ve bu çevre ile kurulan ilişkiler bir ‘ev’i yeniden inşa etme sürecine benzemektedir. Din değiştirenin ‘biz’den biri iken çok yakın olmadığı bir kişi ya da grup, kimliğe yönelik toleransla birlikte yakın bağlar kurulan ve aidiyetin temellendirildiği bir habitata dönüşebilmektedir. Bu husus ileriki bölümlerde bir direnme taktiği bağlamında değerlendirileceği için tanıklıklar özelindeki açıklamalar sonraya bırakılmıştır.

Dışlanma, din değiştiren açısından ilk aşamada alışılmadık bir durum olarak bir tepkinin oluşmasına zemin hazırlasa da ilerleyen süreçte kimliğin yüzleşmek zorunda olduğu doğal ve rutin bir süreç gibi algılanmaktadır. Dolayısıyla din değiştirenin Müslüman sosyal çevrenin dışlama pratiklerine karşı yaklaşımı, bir kabullenmişliği ya da alışılmışlığı içermektedir. Bunun da ötesinde, dışlanmanın organik bir ilişki biçimi haline gelmesi, durumu din değiştiren nezdinde meşrulaştırmakta, hatta haklı gerekçelerle bağdaştırma eğilimleri sezilmektedir. Din değiştiren biri, özellikle yakın sosyal çevresinin kendisine karşı tazyikle uyguladığı dışlama reflekslerini kendi deneyimleri ile mukayese etmekte ve belirli bir doğruluk yükleyerek aslında içinde bulunduğu duruma karşı egemen bakış açısını dolaylı olarak içselleştirmektedir.

[...] [O]nlara da hak vermek lazım. Ben yıllar önceki halimi göz önüne alıyorum. Biri din değiştirse belki de şimdi bizimkilerin bana yaptıklarının on katını yapardım. Çünkü onlar gerçeği görmüyorlar. Mesih İsa haç üzerinde ölmek üzereyken, onu çarmıha geren ve eziyet edenlere kötü sözler söylemedi. ‘Baba, onları affet çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar’ dedi. Gerçekten de öyle. Ne yaptıklarını bilseler, gerçeği görseler böyle yapmazlar. Hem ben de onlar gibiydim bir zamanlar. Ben de aynı şeyleri yapardım. Cahillikten sıyrıldım diye onları hor göremem. Benim amacım onlara gerçeği göstermek olmalı. Mesih’in ışığı bende öyle yanmalı ki onlar bu ışığı görüp aydınlanmalı. [...] Bir de babama bakıyorum şimdi. Adam benimle eskisi gibi değil. Konuşmuyor. Ama ben onu tanırım. Onun en değerli varlığı benim. Onun tek derdi, oğlunun ona göre yanlış olan bir yoldan dönmesi. O benim kötülüğümü ister mi hiç. Bana ‘gel dön bu işten ne istersen yapalım’ diyor. Onun tüm yaptıkları başımın üstünde. Ona kızamam. Sadece zaman gerekiyor beni anlaması için [Yuhanna, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklık, din değiştirenlerin, kimliklerine yöneltilecek dışlanmayı belirli normaller düzeyine indirgediklerini ortaya koymakla birlikte, direnmenin referanslarını da görünür kılmaktadır. Çünkü önceki tanıklıklarda da dikkat çeken temel husus, din değiştirenlerin İncil’deki olaylar ve peygamberin yaşamına atıflar yaparak, daha doğrusu bir özdeşleşme kurarak, kimlik üzerinde yıkıcı etkisi bulunan olaylara karşı bir direnç seti oluşturmalarıdır. Eskatolojik düzeydeki bu yaklaşım, öbür dünyayı bu dünyanın bir telafisi olarak görme yönünde bir bilince neden olduğu için, çoğu din değiştiren, mütehakkim kimliklerine yönelik baskı ve şiddeti kabullenmekte, direniş ve mücadele için etkili bir taktik belirleyememektedir. Bu bağlamda, din değiştiren kimliğinin pasif ve dışarıdaki koşulların etkisiyle biçimlenen bir kimlik türüne işaret ettiği söylenebilir.

Din değiştirenlerin dışlanmaya maruz kaldıkları toplumsal alan yalnızca Müslüman sosyal çevre ile sınırlı değildir. Din değiştirenler varma ve organik bir parçası olma hedefinde oldukları Hristiyan çevre ile temaslarında da kimliklerini dışarı doğru savuran bir dışlama dalgası ile yüz yüze gelmektedir. Birçok din değiştirenden, Hristiyan sosyal çevre içindeki tecrübelerinin biriktiği kimlik belleklerine yönelik

sorular sorulduğunda ve geçmişe iz bırakan olayları anlatmaları istendiğinde, neredeyse tamamının anlattıkları doğrudan ya da dolaylı olarak dışlanmaya işaret etmektedir.

[B]iz sahipsiziz. Rahmetli bir hizmetli vardı, Samet²⁷ ağabey. Çoğumuzun vaftiz babası kendisidir. Eşi de vaftiz annemizdir. Kökten gelenlerin vaftizleri kalabalık olur. Vaftiz annesi ve babası hazırdır. Bizimkine pek kimse gelmez. Yetim gibi hepimizin vaftiz annesi, babası birdir [Tom, Din Değiştiren].

[Y]ıllar önceydi. Ayinlere gittiğimi görüyorlardı. Komünyon sırasında her seferinde koluma girip bana ‘sen Hristiyan mısın?’ diye soruyorlardı. Biliyordu aslında çoğu. Bence bilerek yapıyorlardı. [Michael, Din Değiştiren].

[E]skiden çok yoğun tartışmalar yaşanırdı. Sesler yükselirdi. Bir grup vardı bizi kesinlikle istemeyen. Kavga edecek seviyeye gelirdik [Luka, Din Değiştiren].

[B]ir etkinlik olur misal olarak. Hep onlar ön plandadır. Bizi çoğu zaman çağırılmazlar. Noel bayramında içerideki salonda kutlama olur. Onlar organize eder. Onların istedikleri müzikler çalar. Biz bir köşede otururuz. İçeceklerin olduğu bölümde onlar vardır. Onlar dağıtır. Biz giremeyiz. Onlar istedikleri masalara oturur. Biz bir köşede yizdir. Ortaya geçemeyiz. Geçersek biliyorum ki homurtular yükselecek. Herkes gelip sarılır birbirine. Kutlarlar. Bizim yanımıza sadece birkaç tane iyi niyetli olan gelir. Yanımıza gelip kutlamaya tenezzül etmezler [Fransua, Din Değiştiren].

[B]üyük bir şirkette, sahibi Hristiyanları tanıyormuş herhalde, Hristiyan cemaati için birkaç kadro açılacağı geldi kulağıma. Bizim cemaatten kimse bilmiyor bu haberi tabi. Ben de uzun zaman işsizdim. İlk defa Hristiyan olmam işe yarayacak diye düşündüm. İçimden dedim ki, bizim bir Angelina²⁸ abla var kökten gelme, şehirde tanınan, sevilen biridir. Adı sokaklara verilmiştir. Onu yanımda götürürsem, bana referans olursa daha iyi olur. Kimliğimde Hristiyan yazıyor, vaftiz belgem var ama yine de elim güçlü olsun dedim. Angelina ablaya biraz bahsettim ama işin Hristiyanlara açılacak kadro kısmını söylemedim. ‘Tamam’ deyip geldi yanımda. İş sahibinin yanına çıktık. Konuşmaya başladık. Adam orada durumu açıkladı. Bizim Angelina ablanın gözleri açıldı. Adam

²⁷ Samet ismi, mahlas olarak kullanılmıştır.

²⁸ Angelina ismi, mahlas olarak kullanılmıştır.

tanıyıp tanımadığını sordu, ‘Hristiyan mı?’ dedi. Angelina abla, ‘Hayır, Hristiyan değil, sonradan döndü bu çocuk. Bizim kilisede Hristiyan gençler var ben onları yönlendireyim’ dedi. Ben şok oldum. Kaynar sular aktı başımdan. Bana destek olması için götürdüğüm insan orada neler söyledi. İşe alınmadım tabi. Orada, beni Hristiyan olarak görmediklerini anladım [Peter, Din Değiştiren].

Din değiştirenin Hristiyan sosyal çevre içindeki varlığı, merkezdeki gücün yörüngesidir ve bu yörünge, merkezin dışa savurucu etkisi ile din değiştirenin savrulmaya karşı direnci arasındaki temel dengedir. Yörüngede kalmak için yeterli direnci gösteremeyenler, geri dönülemez bir biçimde yörüngenin dışına ve bir bilinmezliğe doğru savrulmaktadır. Geçmişten gelen gözlemler ve informal görüşmelerde kayda alınan bilgilere göre, bu dışlayıcı savrulmaya direnç gösteremeyen çok sayıda din değiştiren sonunda pes etmiş ve Hristiyan sosyal çevre ile olan bağları kesin bir biçimde kopmuştur. Onların şimdi nerede oldukları ve ne yaptıklarına ilişkin sorulara sunulan yanıtlar ise ‘bilmeme/bilememe’ merkezinde toplanmakta, gerçekten de varlıkları bir bilinmezliğe doğru kontrolsüzce gömülmektedir.

[Y]ıllar önce bizim sayımız çok daha fazlaydı. Şimdi olanın üç belki de dört katıydı. O zamanlar daha güzeldi. Aileler vardı. Çoğu sonradan gelmeyi bıraktı. Kimi istediğini alamadı, kimi dışarıda gördüğü baskıya dayanamadı, kiminin hevesi geçti ama çoğunluğu buradaki durumdan dolayı gelmeyi bıraktı. Birçok şeyi kaybetmeyi göze alıp geldiler hepsi. Burada kabul görmeyince bırakıp gittiler. İmanları bir yere kadar sabrettirdi.

-Şimdilerde ne yaptıklarını biliyor musunuz? Tekrar Müslüman mı oldular?

Bilmiyorum. Haber almıyorum çoğundan. Kimse de bilmez. Bir gittiler, pir gittiler. Öyle sokakta bile karşılaşmıyorum. Bana sorarsan ya başka şehre taşınmışlardır ya da dönmüşlerdir tekrar eski inançlarına. İnandıkları için değil, kabul görmek için. Çoğu hala Hristiyanlar içlerinde bana göre [Luigi, Din Değiştiren].

Dışlanma husus kapsamında, din değiştirenlerin dışlanma yoğunluğu ile ekonomik durumları ve sosyal statüleri arasında anlamlı bir ilişki kurulabileceğini belirtmek gerekir. Çünkü din değiştirenlerin genel durumları incelendiğinde,

çoğunluğunun düşük ekonomik gelirlere sahip oldukları ve meslek, eğitim durumu gibi güçlü belirleyenlerden yoksun bir sosyal statüde yer aldıkları görülmektedir. Gözlemler neticesinde, çoğunun Hristiyan sosyal çevre içinde yalnızca ücretsiz etkinliklere katıldıkları ve ücret gerektiren etkinliklerde yer alamadıkları saptanmıştır. Bunun yanında, birkaçının zaman zaman düşük ücretler karşılığında cemaat içindeki işlere yardımcı oldukları gözlenmiştir. Din değiştirenlerin genellikle alt gelir grubundan olmaları, onların kabul görme olanaklarını asgari düzeye indirmektedir. Bu tespitite, din değiştirenler içinde yüksek gelir grubunda yer alan Markos'un, Avrupa'da okuyan bir öğrenci ve klasik müzik sanatçısı olarak Hristiyan sosyal çevre içinde, kimlik paydaşlarına oranla daha fazla kabul görmesinin ve dışlanma reflekslerini düşük seviyelerde hissetmesi etkili olmuştur. Çünkü Markos, neredeyse hiç dışlanmaya muhatap olmadığını ve kişilerle güzel ilişkiler geliştirdiğini dile getirmektedir. Hatta birçok Hristiyanın konserlerine geldiğini ve sosyal medya üzerinden arkadaşlıklar kurarak haberleştiklerini ayrıca belirtmektedir. Bu tanıklık, sosyal sınıf mensubiyetinin, özellikle ekonomik ve statü göstergeleri bağlamında oldukça önemli olduğu ve yabancıların 'hoş' karşılanıp karşılanmayacağı konularına etki edebileceğini net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Müslüman sosyal çevrede olduğu gibi Hristiyan sosyal çevrenin de dışlama pratiklerine gerekçe olarak gösterebileceği çok sayıda sebebi bulunmaktadır. Sonuçta, dışarıdan gelen yabancıya karşı salt bir savunma mekanizması olan dışlama, hemen her grubun meşru gördüğü haklardan biridir. Araştırmanın öncesinden beri süregelen, yıllara dayanan gözlemler²⁹ ve örneklem biriminin tanıklıkları çerçevesinde, Hristiyan sosyal çevrenin dışlama reflekslerinin temel nedenleri arasında güvenlik endişeleri dışında, din değiştirme fikrine yönelik olumsuz tutumlar, samimiyete inanmama, din değiştirenlerin genel profillerini beğenmeme ve yabancı birini istememe gibi gerekçeler sıralanabilmektedir.

[D]in değiştirmeye normal bakmıyorum ben. Benim açımdan dinini bırakan, her şeyinden vazgeçer. Din değiştirme bana göre özентilik ya da bir çıkar işi. Beni

²⁹ Araştırmacının söz konusu örneklem birimlerine aşinalığı, daha önce de belirtildiği gibi yıllar öncesine dayanmaktadır. Gözlem, buradaki tespitler açısından oldukça önemlidir. Çünkü din değiştirenlere karşı katı bir set kuran ve dışlayan kesimle görüşme yapılmak istense de sonuca ulaşılamamıştır. Bu nedenle onların tutumları, gözleme dayalı bulgular olarak aktarılmaktadır.

öldürseler, kafama silah dayasalar dinimden vazgeçmem. [...] Herkesin yolu ayrı. Bak buranın kapısında kilise yazıyor. Müslüman bir adamın ne işi var burada. Ben camiye gidip kimseyi rahatsız etmiyorum. Yabancı birinin de gelmesini istemiyorum. Rahat edemiyorum. Tamam, kimseden bir zarar görmedim. Ama rahat hareket edememek de bir zarar.[David, Katolik, 28].

[Ş]imdi sayı azaldı bayağı. Gerçekten istekli, samimi olanlar kaldı. Eskiden doluydu içerisi. Çoğu ne yaptı? Vazgeçti. Hani neredeler? Ben hep diyorum bunlara bir anlık hevese kapılıp yapmayın şu işi. İyi düşünün. Din oyuncak mı? Oradan oraya, oradan oraya geçmenin mantığını anlamıyorum. Öyleleri geldi ki, böyle bir heyecanlar, kül bırakmamalar. Ne oldu diyorum sonunda? Hepsi gitti. Samimi değil bu insanlar. Dinle oyun oynanmaz [Maria, Ortodoks, 68].

[Ç]ok din değiştiren geldi gitti. İçlerinde cemaatten insanlara saldıranlar vardı. Para isteyen, para için kavga edenler vardı. Kız için, yurt dışına gitmek için gelenler vardı. Bunu açık söyleyen de vardı belli etmeyen de. Kendi kendine dünya kurup ajanlık oyunu oynayan vardı. Sanki biz burada ne yapıyorsak. Yani her tipten adam din değiştireceğim diye geldi. Papaz olmak isteyip yurt dışında kaçanlar da vardı mesela. Şimdi bu tipleri görünce, ilk aşamada çok dikkat etmek gerekiyor. Temkinli hareket etmek lazım. Tutup, genetiği bozuk adamları içimize almanın manası yok [Thomas, Katolik, 35].

Din değiştirenler, Hıristiyan ev sahiplerinin kimliğe karşı tazyikli dışlama reflekslerini ya da tanınmaya ilişkin bir dizi üstenci taleplerini, Müslüman sosyal çevrelerinin refleksleri ya da taleplerinde olduğu gibi meşrulaştırma ve haklı gösterme eğiliminde değildir. Nitekim Müslüman sosyal çevre her ne kadar terk edilen ‘evi’ ifade etse de henüz tamamıyla koparılmayan tarihsel bağlar, duygusal katılımı ve anlayışı canlı tutmaktadır. Ancak varılmak istenen ‘ev’, tarihsel bağların henüz kurulu olmadığı bir alan olarak, din değiştiren nazarında ‘yaban el’dir. Bu nedenle ‘yaban el’in kimliğe yönelik her teşebbüsü, olduğundan daha kuvvetli bir şiddet ve yıkıcılık kategorisinde anlamlandırılmaktadır. Bu durum, mücadeleyi hafifleten uzlaşma noktalarını yıkmakta, karşılıklı yabancılık tahayyüllerini güçlendirmektedir.

[İ]sa Mesih göğe çıkmadan önce öğrencilerine neyi tembihledi? ‘Gidin ve tüm ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin’ dedi. Bu kilisedekiler de neticede dönme.

Araplar eski çağlarda Hristiyan mıydı? Ya da Latinler. Putperestlerdi. Demek ki onların da ataları din değiştirdi. Tamam, Müslümanlar bizi kınıyor. Haklılık payları var. Hristiyanlar İsa Mesih'in öğütlerini bile bile nasıl hala bizi dışlıyorlar? Onların bize sevinmesi lazım. İsa Mesih'in İncil'de anlattığı 'Kaybolan Oğul' benzetmesi var. Oğul geri döndüğünde evde kutlama yapıldı. Biz de kaybolmuş oğullar, kızlardık. Evimize geri döndük. Hani nerede kutlama?. Aksine bizi içeri almamak için çabalıyorlar. Dışarı çıkarmaya çalışıyorlar. Ben bunu anlamıyorum. Bu ya cahillik ya da art niyet. Bunun başka açıklaması olamaz [Luka, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklık, yabancıya yönelik, kendi içinde haklı gerekçelerini üreten bir itham olmanın yanı sıra, din değiştirenin kimlik tahayyüllerini ortaya çıkaran detaylar içermektedir. Görüldüğü üzere, kimlik üzerindeki güç ilişkisi ve siyaseti aşmak için dini referanslara başvurma yöntemi sürmektedir. Ancak asıl önemli nokta, din değiştirenlerin kendileri ile özdeşleştirdikleri ve yalnızca kendilerini taraf kabul ettikleri olaylarda, din değiştiren kimliğinden 'ben' diye bahsederek kimliği kendi varlıkları özelinde daraltmaları, meselenin kimlikleriyle ilgili olduğunu kestirdikleri anlar da ise 'biz' diyerek kolektif bir katman yaratmalarındır. Burada kimliği 'biz' perspektifinden anlatmak, mücadeledeki safları güçlendirmek ve yalnız olunmadığını bilincini taze tutmak için başvuru bir savunma mekanizmasına işaret etmektedir.

Din değiştirenlerin Hristiyan sosyal çevre içindeki yabancılık deneyimleri hususunda belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Hristiyan sosyal çevrenin dışlama pratiklerinin failleri iki kısma ayrılmaktadır. Bir grup, din değiştirenlere karşı kesin ve net sınırlarla çizilmiş bir dışlamayı hâlihazırda sürdürürken, diğer bir grup ise din değiştirenlerin varlıklarını kabul etmekte ve onlarla ilişkiler kurmaktadır. Bu ilişkiler nitelik olarak her ne kadar din değiştirenlerin birer 'din değiştiren' oldukları kabulü ile sürdürülse de zaman içerisinde özellikle birlikte yaşama ve toplumsallık ifa etme konusunda güçlü bir toleransın kendiliğinden geliştiği görülmektedir. Gerçekten de saha içindeki gözlemler dikkate alındığında, din değiştirenlerin de dahil olduğu 'yabancı' kategorisine karşı en olumsuz yargılara sahip olanların bile durumu kabullendiği ve din değiştiren varlığının grup nazarında görece meşru bir düzeye ulaştığı söylenebilir. Dışlama pratiklerini zaman içerisinde 'ilişkisizlik' tedbirlerine bırakmıştır. Bu durumun tesisinde, cemaatin dini önderlerinin istikrarlı duruşları ve din

değiştirenlere arka çıkarak onları topluma kazandırma çabalarının etkisi büyüktür. Belirli oranda bir bütünleşmeye olanak sağlayan bu çabalar, din değiştirenlerin en azından belirli bir Hristiyan gurunu tarafından kısmen de olsa tanınan bir statüye geçmesini ve topluluğun kültürel aksiyonlarına birer ‘fail’ olarak katılmalarının önünü açmıştır. Bu bakımdan yeni bir ‘yabancı’nın’, din değiştirme fikriyle topluluğa katılmak istemesi, eskiden olduğu kadar güçlü bir reflekse neden olmamakta ve çoğu kişi nezdinde normal karşılanmaktadır.

[C]emaatimiz eski yıllarda tamamen bizim gibi kökten Hristiyan olanlardan oluşuyordu. Ben de din değiştirenlere karşı temkinliydim. Ancak zamanla, özellikle İncil’i daha iyi okuyup anladıkça onlarla ilişki kurmaya başladım. Şimdi hep birlikte anlaşılabiliyoruz. Bazı tatsız durumlar yaşanıyor arada sırada. Ben de yakın çevreme onların aslında bizim gibi olduklarını anlatmaya çalışıyorum. Bizimkiler de yavaş yavaş kabul etmeye başladı. Aslında bizimkilerin asıl sorunu din değiştiren arkadaşlarla değil. Bazıları çok zararlar verdiler cemaate. O yüzden seçici davranıyorlar. İki tarafa da hak veriyorum. Onları bir araya getirip konuşmalarını istiyorum. Zaman ilerledikçe bu sorunu tamamen çözebileceğimize inanıyorum. Pederler de bize çok yardımcı oluyor. [...] Hem eskisi gibi bir sorun değil artık bu. Çözdük gibi. Çünkü eskiden olduğu gibi problemler yaşanmıyor. Kilise korumuzda din değiştiren arkadaşlar da var.[Alice, Ortodoks, 49].

[B]en bu cemaate ilk gelenlerden biriyim. Ben döneli belki 40 sene oldu. Şimdikiler yine iyi. Bizim sayemizde rahat ediyorlar. Biz mücadele ettik zamanında. Çok mücadele ettik. Çok anlattık. Ben ilk geldiğimde hiç kabul görmüyordum mesela. Şimdi yine iyi bakma sen. Şimdi alıştı herkes. Asıl sıkıntıları ben yaşadım. Hey gidi hey! Ben sadece kendim için değil, haksızlık gören hepsi için mücadele ettim. Tabi. Şimdi de bakma, öyle çok büyük şeyler yok ama yine kabul etmiyorlar. Yani gelip yanıma bir kere hatırımı sormaz. Olsun. En azından eskisi gibi değil. Kabullendi herkes bizi. [Luka, Din Değiştiren].

Din değiştirenlerin belki de dışlanma hissetmeden ilişki kurabildikleri ya da daha doğru bir ifadeyle ‘din değiştirme’ ediminin kurulan ilişkiler boyutunda fazla bir değişikliğe neden olmadığı grup, tıpkı din değiştirenler gibi ‘yabancı/öteki’ olarak

tanımlanan dini inançsızlardır. Dini inançsızlar da çoğunlukla din değiştirenler gibi bir inanca yabancılaşma ve değişim süreci geçirmektedir. Bu bakımdan din değiştirenin, dini inançsız sosyal çevre tarafından kabul görme olanakları çoğalmaktadır. Hatta az rastlanan bu kimlik kategorisi ile kurulan ilişkilerde duygusal bir paydaşıktan doğan özdeşleşme duygusu yoğun biçimde yaşanmaktadır.

[P]eter'i çok iyi anlıyorum. Benzer şeyleri kısmen ben de yaşadım. Benim onu dışlamam mümkün değil. Bu benim yaşadıklarımı unuttuğumu gösterir. Hatta çoğu zaman dertleşiriz birlikte. Birbirimizi anlayabiliyoruz. Aynı yoldan geçtik. O Hristiyan şimdi ben Ateistim. İnançlarımız ayrı. Görüşlerimiz ayrılıyor çoğu noktada. Biz bunu problem etmiyoruz. Etmeyiz yani. Farklılıklar zenginleştirir. Ayırmaz. Hem normalde onun dindar biri olarak beni dışlaması lazım. O da dışlamıyor. Anlıyor beni. Hatta onun dini sorgulamasında ben etkili oldum diyebilirim. Birlikte çok tartıştık. Ona kitaplar verdim. [...] Ailesi beni suçluyor. Ben sadece ona görüşümü anlattım. Eğer ben etkili olsaydım şimdi Hristiyan değil Ateist olurdu. Ona saygı duyuyorum İncasına saygı duymuyorum. Çünkü inanmıyorum. Onun duruşuna saygı duyuyorum. Ben onu dindar ya da Ateist olduğu için sevmedim. [Mehmet, Peter'in arkadaşı, Ateist, 29].

Yabancılık deneyimi hususunda belirtilebilecek son husus, bir yabancı olan din değiştirenlerin kendisi gibi yabancılaşan ya da yabancı olanla kurduğu ilişkidir. Din değiştirenler, yabancılığın kimlik üzerindeki yıkıcılığını bizatihi tecrübe eden gruplar olarak kendi türlerinden yabancılara karşı koşulsuz bir açıklık ve sahiplenici bir tutum üstlenmektedir. Bu durum karşılıklı özdeşlik ve empati duygusunun yanı sıra güçlü bir dayanışma duygusundan kaynaklanmaktadır.

[K]ardeşim geçen Ramazan ayında birkaç gün orucunu kaçırmış. Kimsenin haberi yok. Büyük ağabeyim nasıl olduysa öğreniyor. Çocuğa bağırıp çağırıyorlar. Ben savundum onu. Çünkü ben de aynılarını yaşadım. Yazın ortasında tutamayabilir çocuk. Dışlanmasına izin vermedim [Leonardo, Din Değiştiren].

[B]iz bize yapılanı yapmıyoruz. Kiliseye biri geldiği zaman hemen gidip ilgilenirim. Sıcaklığı hissetsin, bizim gibi olmasın. Yardımcı olurum. Soruları varsa cevaplarım. Ayinlere geldiğinde yanında dururum. Diğerleriyle (Din

Değiştiren) tanıştırmam. Sorunu varsa çözmeye çalışırım. [...] Yakın davranırım. Çünkü Hristiyanları yanlış tanımasın. İsa Mesih'in öğrencileriyiz biz. Hepimizin sorumluluğu var. Yeni gelen birini baş tacı etmek bizim dini görevimiz [...] Şimdi burada biz birbirimize sahip çıkmazsak kimse çıkmaz anlamın mı. Bizim bizden başka dostumuz yok [Tom, Din Değiştiren]

Bu bölüm çatısı altında din değiştiren kimliğinin bir 'yabancı' olarak içinde bulunduğu koşullar altında nasıl biçimlendiği ve yabancılığın bir ilişki türüne nasıl dönüştüğü, tanıklıklar eşliğinde tartışılmıştır. Tartışmanın sonraki uğrağında, yabancılık deneyimi ile ilintili olan bir pratik olan 'suçlanma, ayrı bir ifadeyle çarpıklıklara ve aksaklıklara sebep olarak gösterilmenin en kullanışlı türü olan 'günah keçisi' ilan edilme konusu üzerinde durulacaktır. Çünkü günah keçiliği, din değiştirenin toplum nezdinde olağan bir suçlu olarak en sık rastlanan görünüm ve var olma biçimlerinden biridir.

4.2.1.2. Bir Günah Keçisi Olarak Din Değiştiren: 'Tanrı Kuzusu'ndan Olağan Suçluya

"Önce, suçlama vardı. Âdem Havva'yı suçladı, Havva yılanı. Biz de o zamandan beri bununla uğraşıyoruz"

Charlie Campbell, (2013: 15)

"Benden sebepsiz nefret ettiler"

İncil/Yuhanna (15: 25).

Hristiyanlığı seçen din değiştirenlerin toplumsal kaderi, kaderden kasıt şimdilik ve sonralığı kapsayan bir süreçtir, yaşamları için bir mentör, yol gösterici ve önder olarak kabul ettikleri peygamberleri, bunun da ötesinde 'Tanrı'ları³⁰ İsa ile hemen hemen aynıdır. İsa, Hristiyanlık inancına sahip olan insanların hayatlarının merkezinde konumlandırılmaktadır. Nitekim 'Hristiyan' ismi eski çağlarda, Hristiyan olmayanlar tarafından Hristiyanları tanımlamak için kullanılan bir seslenme ünleminden, 'Christos' sözcüğünden gelmektedir. 'Christos', Türkçede 'İsacı' ya da 'İsa'yı takip eden' gibi anlamları içermektedir. Bu bakımdan din değiştirenler, güçlü bir bağ kurdukları İsa gibi,

³⁰ Gerek din değiştirenlerin tanıklıkları gerekse İncil'de (Yeni Ahit) yer alan nitelemeler, İsa'nın, Hristiyan inancında bir peygamber olmanın ötesinde 'Tanrısal' vasıflara sahip bir varlık olduğunu göstermektedir.

toplumun ‘günah keçisi’ olma niteliğini, habis kabul edilen kimliklerinde taşımaktadır. Ancak onların günah keçilikleri, kendiliğinden var olan ya da Tanrı tarafından verili bir durum değil, toplumun onları bilinçli bir şekilde ‘günah’ ya da ‘kötü’ addedilenle özdeşleştirmesinden kaynaklanan bir ilişkidir.

İsa, Hristiyan inancına göre ‘insanların günahlarının’ affedilmesi için kendini kurban eden ‘Tanrı Kuzusu’, yani günah keçisidir. Yuhanna tarafından yazılan İncil metninde (1: 29), İsa’dan, insanların günahlarını kaldıracak ‘Tanrı kuzusu’ olarak söz edilmektedir. Anlatılara göre, insanların asırlardır işledikleri sonsuz günahlar için sonsuz büyüklükte bir ‘günah keçisinin’ kurban edilmesi, beraberinde affedilmeyi getirecektir. Nuh tufanında dünyayı yerle yeksan eden Tanrı, böyle bir yok oluşun bir daha yaşanmaması için insan suretinde dünyaya oğlunu göndermiş, burada oğuldan kasıt biyolojik durum değil, özdeşlik ilişkisidir, İsa, insanların günahlarına karşılık, yine insanların kendisi tarafından haç üzerinde kurban edilmiştir. Böylece, günahlardan ve günahın hükmü olan sonsuz ölümden kurtuluş gerçekleşmiştir. Aslında bu inanç, günah keçisinin ne demek olduğunu ve işlevlerini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü İsa günahsız, lekesiz ve tertemiz olandır. Ancak bir suçlu gibi, suçlularla bir sayılarak ölümcül bir ceza ile cezalandırılmıştır. Buradan yola çıkarak, günah keçisinin, suçu ve günahı olmadığı halde, başkalarının suçları ve günahlarına karşılık cezalandırılan, kurban edilen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Din değiştirenler de İsa gibi, doğrudan ilişki içinde olmadıkları suçların, aksiliklerin ve sorunların kaynağı olarak itham edilmekte, asıl suçlular tarafından kurbanlaştırılmaktadır.

Günah keçisinin tarihsel kökenlerine inildiğinde, dini bir ritüel olarak insanların günahlarından arınmak için kullandıkları bir yöntem olduğu göze çarpmaktadır. Eski Ahit’in (Tevrat) Levililer bölümünde anlatılana göre (16: 20-22), İsrailoğullarının günahlarından kurtulmak için geleneksel hale getirdikleri ve her yıl bir kez ifa ettikleri bir ‘günahlardan arınma günü’ vardır. Bu geleneğin ilkinde Musa’nın kardeşi ve topluluk önderlerinden biri sayılan Harun, yetişkin bir keçinin başına ellerini koyarak İsrailoğullarının tüm günahlarını itiraf etmekte, günahları hayvana yüklemektedir. Günahla yüklenen keçi, çöle yollanmaktadır. Çöle yollamanın amacı, İsrailoğullarının günahlarını onlardan uzaklaştırmak ve ıssız bir yere hapsedmektir. Böylece toplum, bir sonraki arınma gününe kadar arınmış ve temizlenmiş olmaktadır. Bir yabancı olarak din değiştiren de tıpkı İsrailoğullarının günah keçisi gibi, yabancısı olduğu topluluklarının

günahlarını itiraf ettikleri, yükledikleri bir figür olarak dışlanmakta ve ıssız bir yere çekilmeleri istenmektedir.

Günah keçisi üretme mekanizması, asırlardır süren ve kadim topluluklardan günümüz çağdaş toplumlarına sirayet eden kurucu bir güçtür. Toplumsal, idealize edilmiş en meşru hallerini kusursuz formda kurmak için genellikle bir günah keçisi üretme yolunu tercih etmiştir. Böylece toplumun hassasında patolojik nitelik sergileyen her ne varsa açık seçik biçimde tanımlanarak, dezavantajlı gruplardan seçilen günah keçilerine yüklenmiştir. Bu yönüyle, bir topluluğun günah keçilerini incelemek, o toplumun hassasındaki patolojik durumları anlamak için yeterince yardımcı olacaktır. Nitekim Kearney (2012: 98), günah keçisi işinin ironik yönünün, şeytanlaştırılan ötekide ‘biz’i en fazla korkutan ve tedirgin eden şeylerin ‘kendilikler’ ya da ‘kendilik imgeleri’, yani ‘biz’in ötekileştirilmiş benliği olduğunu ifade etmektedir. Kısaca, günah keçisinin esasında toplumun kendisi olduğunu dile getirmek yerinde olacaktır. Toplumsal patolojik taraflarını bir günah keçisinin toplumsal varlığında kurban ederken, arınmakta ve kendisinin ‘normal’ ve ‘sağlıklı’ olduğuna ilişkin bir desiseye düşmektedir. Çünkü aslında günah keçisi adı verilen oyunun organik bir anlamı yoktur. Bu durum, sadece suçluluk duygusunu başka yerlere yönlendirmek ve sorumluluk duygularını savuşturmak için geliştirilen elverişli bir sistemdir (Campbell, 2013: 15). Bu sistemde günah keçileri, tıpkı birer sülük gibi muktedir kimliklerin günahlarını emmekte, toplumun mutluluğu ve refahı için ihtiyaç duyulan arınma hissini yaratmaktadır. Ancak burada şunu önemle belirtmek gerekir ki, günah keçileri suni ya da tecessüm etmeyen bir suçla değil, bilakis güçlü ve hissedilen bir suçla itham edilmektedir. Şiddet ve kriz gerçektir. Kurbanlar, kendilerine yakıştırılan suçlara karışmaları nedeniyle değil, kurbanlık görünüşleri nedeniyle, krizle aralarında bir ilişki olduğu hissi uyandıran işaretler nedeniyle seçilmiştir. Operasyon, bu krizlerin sorumluluğunu kurbanların üzerine atmak ve bahsi geçen kurbanları ‘kirlettikleri’ toplumdan dışlayarak temizlenmek amacıyla uygulanan sistemli bir aksiyondur (Girard, 2005: 33-34).

Campbell (2013: 40), modern zamanlara özgü ve ritüel dışı iki tip günah keçisinden söz etmektedir. Bunlardan ilki bilinçsizce yaratılan, anlayışsızlığın hükmü olarak felaket durumlarında ortaya çıkan ve tüm toplumun üzerinde oydaştığı bir suçludur. İkincisi ise suçu kendi üzerinden atmak isteyenler tarafından bilinçli olarak

yaratılmıştır. Bilinçsizce üretilenler, felaket durumlarında sorumluluğu olduğu düşünülen kişilere karşı gelişen ani ve ortak suçlama pratiklerinden doğdukları için yalnızca kriz dönemlerinde işlev görmektedir. Ancak bilinçli üretilenler, eski dini ritüeller kadar bilinçli bir halde ve kurbanın, yalnızca bir ‘kurban’ olduğunun unutulduğu, basitçe bir kıyımın, vahşice sürdürülen parçalamaya dönüştüğü süreçler üretmektedir.

Bilinçli günah keçisi üretme sistemlerinde günah keçisi, bilinçsiz üretilenlerde olduğu gibi kendiliğinden ortaya çıkmamaktadır. Bunun için birilerinin bilinçli olarak seçilmesi gerekmektedir. Toplulukların günah keçileri incelendiğinde, hepsinin ortak noktası, patolojik nitelikler sergilemeleridir. Girard’a göre (2005: 25), günah keçileri toplumların ‘engellileri’ arasından seçilmektedir. Çünkü engelliler toplumsal paylaşımın akışkanlığını sekteye uğratma imkanlarıyla orantısız, bütünüyle ayırıştırıcı ve kurbanlaştırıcı tedbirlerin hedef tahtasına oturtulmaktadır. Ancak buradaki engelden kasıt fiziksel bir durum değil, günah keçisi olarak seçilen grubu toplum nazarında dezavantajlı konuma gerileten ‘anormal’ özellikleridir. Bu bakımdan, yabancılara, mültecilerin, marjinal tiplerin, alt tabakadan olanların, suçluların ya da fiziksel engellilerin günah keçisi olarak seçilmesi en sık görülen durumlardandır. Din değiştirenler, günah keçisi olarak bilinçli bir şekilde seçilmek için gerekli olan yabancılığı, marjinalliği, suçluluğu, alt tabakadan olma halini üzerlerinde taşımaktadır. Çünkü onlar her şeyden önce en anormal olandır, yani yabancıdır. Nitekim diğer ‘aşağılaştırıcı’ işlevler, yabancılık ile birlikte kazanılmaktadır. Kearney (2012: 54), çoğu toplumun, yüzlerine kara çalınan bir ötekinin kurban edilmesiyle kurulduğunu savunmaktadır. Toplumu oluşturanların bir arada olması için gerekli görülen asli uzlaşma, tüm suçların toplumun dışında kalan bir yabancıya atılması ile sağlanmaktadır. Din değiştirenlerin hem Müslüman sosyal çevre hem de Hristiyan sosyal çevre içindeki yabancılıkları göz önünde bulundurulduğunda, güçlü bir günah keçisi kurban etme ritüelinin varlığından söz edilebilir.

Önceki bölümde din değiştirenin yabancıyı olduğu kadar ‘içeride’ olanı da temsil ettiği konusuna değinilmiştir. Din değiştirenin varlığı hem içeride olmayı hem de dışarıda olmayı gerektirmektedir. Çünkü o, gitmek ve gelmek arasındaki bir yerlerdedir. Bu anlamda, din değiştirenlerin marjinalleşen durumlarından doğan kurbanlık Odyssea mitinin Oidipus karakteriyle benzerlik göstermektedir. Çünkü o da tıpkı din değiştiren

kişiler gibi hukuken olmasa da fiilen yabancıdır. Birçok mitik karakter gibi o da yabancının marjinalliği ile yerlinin marjinalliğini kendinde toplamayı başarmıştır. (Girard, 2005: 35). Din değiştirenler için dışarıda olmanın doğal karşılanması, onları içeriden biri olarak günah keçisine dönüştürmeyi ve ‘dışarı’ salmayı kolaylaştırmaktadır. Çünkü onlar ne de olsa dışarıdır.

Din değiştirenlerin Müslüman sosyal çevreleri ile kurdukları ilişkilere odaklanan tanıklıklar değerlendirildiğinde, günah keçisi ilan etme sisteminin muktedir kimlikleri korumak ve arındırmak için etkin bir biçimde kullanıldığı göze çarpmaktadır. Çünkü din değiştiren, hem bir gerilime (Müslüman sosyal çevre açısından felaket) neden olması itibarıyla kimi zaman bilinçsizce üretilen bir günah keçisi, hem de geçmişten süre gelen ya da halihazırda ortaya çıkan problemlerle doğrudan bir ilişkisi saptanamasa da bilinçli olarak üretilen bir günah keçisidir. Her iki durumda da din değiştirenin türdeşi olan diğer günah keçileri gibi uzakta tutulmaya çalışıldığı ve nispi arınma sağladığı göze çarpmaktadır.

[Y]avrum, bizim oğlan bu işe bulaştığından beri çatımızdan sorun eksik olmuyor. Hep bir kavga, hep bir patırtı. Huzurumuz kalmadı. Kardeşleri de babası da psikolojisini kaybetti. Herkesin dengesi bozuldu. Sadece ona değil yavrum, birbirlerine de saygısı kalmadı bunların. Yapma, etme diyorum. Senin yüzünden huzur kalmadı diyorum. Dinletemiyorum. Bana, ‘ben kimseye saygısızlık yapmıyorum. Onlar bana saldırıyor’ diyor. Tamam o hiç kavga, gürültü çıkarmıyor ama onun yüzünden oluyor bunlar yavrum. Ona diyorum ayrı eve git. Çalış, yolunu ayır. İmkânsızlıktan gidemiyor. Öğrenci sonuçta, ne yapsın. [Gülsüm, Leonardo’nun Annesi, 61].

[A]ğabeyim sayesinde işimiz gücümüz rast gitmiyor. Eşim sebepsiz yere işten çıkarıldı. Soruşturduk sebebini öğrenemedik. Eşim bana, ‘ağabeyinin durumunu öğrenmişlerdir kesin’ dedi. Cevap veremedim. Konya’da kabul edilmez bu durum. Kaynanam hiçbir şey yokken yatağa düştü. Eşim beni suçluyor kardeşimden dolayı. Onunla görüştüğüm için oluyormuş. Görüşmediğimiz zamanlar işlerimiz rast gidiyormuş. Evimde huzurum kalmadı. Her yerden kapılar kapanıyor. [Merve, Michael’in kız kardeşi, 33].

[L]eonardo'nun din değiştirmesini önemsemiyorum. Ona diyorum ki gizli kalsın. Herkese söylemek zorunda değilsin. Sonuçta yaşadığımız ülke belli. Yok. Her yerde illa anlatacak. Ağzını tutmuyor. Okulda hocalardan bazıları ona taktı kafayı. Bana da taktılar. Kız arkadaşı olduğumu biliyorlar ya. Onun yüzünden ben de kalıyorum bazı derslerden çalışmama rağmen.

-Önceden derslerden kaldığınız oldu mu?

Oldu ama bu durumla alakası yok. Ben çok çalışmıyordum. Şimdi eminim yani. Bu durumdan değilse niye bıraksınlar. Derslere gidiyorum, çalışıyorum [Zeynep, Leonardo'nun kız arkadaşı, 23].

[B]enim bir kardeşim var. Olay adam. Bildim bileli işsiz. Girip çıkıyor. Geçenlerde bizimkilerle tartışırken benim yüzümden iş bulamadığını söylüyor. Yahu dedim bir dinleyim, bakayım ne anlatacak. Benim cezamı o çekiyormuş. Yahu kardeşim, senin başvuru yaptığın şirketlerdeki adamlar nereden bilsin beni. Hadi bir olur, iki olur. Hepsi mi benim yüzümden [...] Bu anlatacağım olay daha komik. Bir ara, bizim masaüstü bilgisayarın kasasını tamir etmeye çalışıyor. CD-ROM denilen yerde bozukluk varmış. CD taktı denemek için. Ses geldi. Ben şakasına 'bak bu patlayacak' dedim gülerek. Bana, 'patlamaz merak etme, CD'yi geri verir' dedi. İçeri gidiyordum ki 'paaat!' diye bir ses geldi. CD içinde patlamış. Bana dönüp 'senin yüzünden oldu' dedi. Normalde patlamazmış. Benim gibi bir uğursuz mürted ağzını açınca patlamış. Şom ağzımdan olmuş. [Peter, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklıklardan anlaşılacağı üzere, din değiştirenin günah keçisi ilan edilme hali Gülsüm'ün tanıklığındaki gibi gerilimin faili olmaktan dolayı bilinçsizce ya da diğer tanıklıklardaki gibi bilinçli bir pratik olarak tecessüm edebilmektedir. Ancak felaket olarak tanımlanabilecek ani süreçler, din değiştirme kararının alındığı zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman diliminden sonrasında dahi din değiştireni sürekli suçlamak, bilinçsizce gelişen tutumların bilinçli hale gelmesiyle ilişkilidir. Çünkü suçlayıcı muktedir kimlikler, çoğu zaman meselenin doğal gerilimden kaynaklanmadığının bilincindedir.

Din değiştirenin hem içeride hem de dışarıda olduğu bir diğer toplumsal alan da Hristiyan sosyal çevredir. Din değiştirenin bu çevre içindeki günah keçiliği, onları hoş

karşılamayan bazı hane sahipleri için oldukça faydalı bir çözümdür. Çünkü kurulan yakın bağlar ve akrabalık ilişkilerinden dolayı, doğacak problemler karşısında birbirlerini suçlamak, hane sahiplerinin işine gelmeyecek bir durumdur. Neticesinde onlar, ancak bir mutabakat yoluyla var olmakta ve bu mutabakat mutlu bir şekilde sürdürüldüğü sürece varoluş da sürmektedir. Dolayısıyla din değiştirenin surların ardından çıkıp gelmesi kaçırılmayacak bir fırsattır. Artık insanları birbirine düşürebilecek saldırganlıkları, kabahatler ve şiddet bu yabancıнын sırtına yüklenerek, onun kurban edilmesi ya da dışarı atılması ile güçlü bir dayanışma duygusunu beraberinde getirecektir (Kearney, 2012: 54).

[B]uraya ne zaman dönmeler geldi, elli bin türlü adam eksik olmadı. Burayı her basan adam bizi misyonerlikle suçluyor. Biz burada insanların beynini yıkıyormuşuz. Onlar gelmeden önce böyle bir şey yoktu. Gülüyorum sadece. Biz kimsenin gelmesini, din değiştirmesini istemiyoruz. Meraklısı değiliz. Ben mecbur muyum bu adamları görmeye. Din değiştiren biri yüzünden eli bıçaklı adam gelip burayı basıyorsa, ben bunun hesabını ondan sorarım. Gidip o muhatap olacak.

-Önceden rahatsız edenler olmuyor muydu?

Olmaz olur mu? Biz hep diken üstündeydik. Bizimkiler anlatırdı. Dışarıdan taş atarlardı mesela. Gelip pederden para isteyip saldırırlardı. Ancak ben başka şeyi kastediyorum. Ben böyle bir şeyle suçlanamam. Ben mi adama ‘gel, din değiştir’ dedim. Burayı basıp, ‘siz insanların dinini değiştiriyormuşsunuz’ diyorlar. Sorun çıkartıyorlar. Ne zaman dönmeler gelmeye başladı, saldırılar arttı. [David, Katolik, 28].

[E]skiden ayinlerde, bayramlarda burası dolup taşardı. Şimdi görüyorsun kimse kalmadı. Bir tek bayramlarda biraz dolarsa dolar. Onun dışında hep boş. Görünce hesap soruyorum. Tartışıyorum. ‘Niye gelmiyorsun’ diyorum. Haklı olarak, ‘kilise değişti, yabancıları doldurmuşsunuz içeriye’ diyor. Gelmemekte haklı. Eskisi gibi değil ki şimdi aileler gelsin [Maria, Ortodoks, 68].

[B]urada bir kundaklama olayı oldu geçmiş yıllarda. Arka tarafta bir dükkanı ateşe vermiş biri. Gece yaşanmış olay. Neyse bir geldik, görünce üzüldük. Sonra duydum konuşulanları. Ya biz yakmışız ya da bizim tanıdıklardan biri intikam

için yakmış. Buz tuttum duyduğum ilk anda. Ya bu nasıl bir mantık. Ben buranın taşına zarar gelmemesi için mücadele ederim. En ufak bir sıkıntıda direk oklar bizi gösteriyor. Hatta Peter o dönem biriyle tartışmıştı yine bu meselelerden. Onu suçlayan bile olmuş. Bazıları çıkıp demiş ki aileleri gelip yakmıştır. Gözdağı vermek içinmiş. Bizim ailelerimiz, kimse kusura bakmasın canı değil. Kimse böyle bir şey yapmaz [Michael, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklıklar, önceki paragraflarda sözü edilen türden bir günah keçisi ihtiyacına işaret etmektedir. Çünkü insanlar herhangi bir olumsuz durumda birbirlerini unutup, direkt olarak din değiştireni suçlayabilmekte ya da en azından sorunla ilişkilendirebilmektedir. Cemaat açısından büyük bir sorun olan ‘İbadetlere ve etkinliklere’ katılmama durumunun bile günahı din değiştirenlere aktarılmaktadır. Sorumluluk duygusu, bilinçli bir faaliyetle kişilerden alınarak din değiştirenin sırtına yüklenmekte, asıl sorumlu, bulduğu işlevsel gerekçenin rahatlığıyla çelişkiyi görmezden gelmektedir. Bu yönüyle din değiştiren, huzur bozmakla suçlanan ancak varlığıyla huzuru tesis eden kişidir.

Din değiştirenler çoğu zaman birer günah keçisi ilan edildiklerinin farkındadır. Günah keçisi olmak onların nazarında asla kabul edilmez. Çoğu yaşadıkları sorunların suçlusu olarak çoğunluğun kendilerini ‘günah keçisi’ seçenleri görmektedir. Ancak onlara fikirlerini soran yoktur. Onlar tıpkı bir keçi gibi sessiz ve dilsiz olmak zorundadır. Kendilerini savunma hakları ellerinden alınarak yığınların merhametine bırakılırlar. Merhamet ise, görecekları en son şeydir. Çünkü din değiştirenlerin ‘Rab (Öğretici)’ ve ‘Efendi’ diye seslendikleri İsa bile merhamet görmemiş ve acımasızca katledilmiştir. Öyle ki, Yahudilerin İsa’yı kurban etmek üzere teslim ettikleri Romalı Vali Pilatus, onu affettirebilmek için halkın önüne seçim sunar; ya azılı bir katil ve tecavüzcü olan Barabba’nın affedilmesini tercih edeceklerdir ya da Mesih olarak anılan İsa’yı (Matta, 27: 17). Ancak halk kitlesi yüksek sesle ‘Barabba’yı salıver’ diye bağırır. Din değiştirenler de kurban edilme yönünde o kadar güçlü bir kabul yaratmıştır ki azılı bir suçlu bile onların günah keçisi olma hallerini hafifletememektedir.

Araştırma kapsamındaki din değiştirenlerin günah keçisi olmaktan kurtulmak için geliştirdikleri etkili bir yöntem vardır: günah keçisi ilan etme. Onlar da tıpkı muktedir çoğunluğun kendilerine yaptığı gibi, kendi aralarında daha güçsüz ve etkisiz olanları seçerek, egemen ağzın dillendirdiği suçları nakletmektedir. Yani azınlıktaki bir

din değiştiren, çoğunluk din değiştiren grubunun günah keçisi olabilmektedir. Böylece günahla suçlanan kişi, bir diğerini kendine paratoner yaparak, suçlardan ve günahlardan arınmaktadır. Kimlik için mücadele etmek yerine böylesine bir tedbir almak, aslında kişinin kendi kimliğine karşi tavizi, bir bakıma kınılgan duruşudur.

[K]kten gelmeler haklılar. Bir elin parmaklarının hepsi bir değil. Ben bile görüyorum, farklı amaçlarla gelenler, sorun ıkartanlar var. Onlarla biz de görüşmüyoruz, tepkimizi koyuyoruz zaten. Her zaman sorun çıkarma peşindeler. Biz kökten gelmelere bunu anlatmaya çalışıyoruz. Bizle onları bir tutmasınlar. Bizim dışlanmamızın nedeni de onlar. Ben hak veriyorum, eğri ile doğruyu ayırmak şartıyla. [Luigi, Din Değiştiren].

Yukarıdaki rnek tanıklık günah keçisi seçmenin aslında belirli bir gruba özgü bir davranış değil, evrensel düzeyde çoğunluk ile azınlık arasındaki bir mücadele olduğunu gösterir niteliktedir. Gerçekten de azınlık olarak mütehakkim gruplar, çoğunluğu elde ettikleri alanlarda zıt bir şekilde tahakküm eden konumuna geçmektedir. Girard'ın ifadesiyle (2005: 24), kendi azınlıklarını, uyum sağlayamayan ya da ayrı duran grupları ayrımcılığa tabi tutmayan bir toplum yoktur. Girard bu durumu, Pakistan ve Hindistan rneği ile somutlaştırmaktadır. Ona göre Hindistan'da Müslüman azınlık baskı ve zulüm görürken, Pakistan'da Hindu azınlık baskı ve zulüm görmektedir. Din değiştirenlerin de durumu işte tam olarak böyledir. unluk tarafından günah keçisi ilan edilenler, kendi azınlıklarını günah keçisi seçme eğilimindedir. Ancak aradaki fark, azınlığın yine kendi içlerinden seçilmesi ve karşi tarafın, yani muktedir olanın safının korunmasıdır.

4.2.1.3. Bir 'Damga'lı Olarak Din Değiştiren: 'INRI'dan 'Dönme'ye

“Pilatus, bir de yafta yazdırıp armhın üzerine astırdı.

Yaftada şöyle yazıyordu: Nasıralı İsa-Yahudilerin Kralı (INRI)”

İncil/Yuhanna (19: 19-20).

“Ben, dönmeyim”

Luka, Din Değiştiren.

Kutsal kitap anlatısında (Eski ve Yeni Ahit), Yahudiler, kral/Mesih olma iddiasındaki İsa'yı, Kudüs'n o dönemde Roma İmparatorluğu topraklarına dâhil olması

nedeniyle Romalı vali Pilatus'un önüne bir günah keçisi olarak ve kesin ölüm cezası talebiyle götürmüştür. Vali her ne kadar gönülsüz olsa da verilen ölüm kararı sonrası askerler ve halk, İsa'nın başına dikenden bir taç geçirerek alaya alan sözler ve küfürler eşliğinde ölüm yolculuğunu başlatmıştır. Çarmıha germeden önce İsa'yı aşağılamak ve halk gözünde küçük düşürmek amacıyla, üzerinde Latince 'INRI- Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum', yani 'Nasıralı³¹ İsa Yahudilerin Kralı' yazan bir yafta, İsa'nın başının üzerine çakılmıştır (Yuhanna, 19: 19-20). O gün, İsa'yı aşağılamak için kullanılan bu yafta/damga biçimi, günümüzde dezavantajlı ve mütehakkim kimliklerin yüzleşmek zorunda olduğu sosyal bir gerçeklik olmaya devam etmektedir. Araştırma kapsamındaki din değiştirenler de ruhani önderleri ve hayatlarına referans kabul ettikleri İsa gibi, toplumun suçları uğruna kurban edilirken, kendilerini aşağılamak için kullanılan damgalar, belki somut bir biçimde olmasa da kimliklerine çakılı vaziyette bulunmaktadır. Damga, bir vakit sonra din değiştirenin toplumsal varlığına dönüşmekte ve tanınma mücadelesindeki din değiştirenin varlığını kuşatarak içeriğindeki anlama hapsedmektedir.

Damga her şeyden önce muktedir olan 'ben/biz'in, kendinden olmayanı tanımlamak için kullandığı elverişli bir tahakküm aracıdır. Üstelik bu tanımlayıcı, basitçe bir nitelemeyi değil, aşağıda olma halini pekiştirmek üzere programlanmıştır. Çünkü muktedir olanların temel amacı, karşıtı olan kimlikleri kendi ürettiği damgalar altında tutarak, mücadelede her zaman avantajlı olmak ve damgalı olan üzerindeki iktidarını tesis etmektir. Ancak ben ve öteki arasındaki ezeli mücadelede ideolojik silahlar nasıl ki her iki tarafın da kullanabileceği araçlar haline gelmişse, damga da bir mücadele aracı olarak ezilen kimliklerin de kullanabileceği bir silaha dönüşmüştür.

'Ben/biz' ile 'yabancı/öteki' arasındaki ilişkilerle kurulan toplumsallık içerisinde damgalama pratiklerine önemli bir yer açmak gerekmektedir. Çünkü damgalamanın muhtevastaki tanımlama işlevi, onu kimlikle ilintilendirmekte ve din değiştirenler açısından hayati önem taşıyan tanınma ya da tanımlanma sorunu bir noktada damga sayılabilecek dinamiklerden beslenmektedir. Damga sorununa bir çözüm sunmak ve konuyu kuramsal perspektiften yorumlamak isteyen Goffman, karşıdaki kişiye

³¹ Nasıra o dönemin Yahudi bölgesinde bir şehre verilen addır. İsa aslında Beytlehem (Bugün Beytüllahim) doğumlu olmasına rağmen o dönemki nüfus kaydı Nasıra şehrindeydi. Bu nedenle Nasıralı olarak anılmaktadır.

yakıştırılmak istenen sıfat olarak damgalamay, güçlü bir sosyal niteleme, daha doğrusu varsayılan bir toplumsal kimlik bağlamında ele almaktadır (2014: 31). Çünkü kimliği kuran fragmanlar arasında sembolik sözel tasvirlerin etkisi, bireysel algıların ötesine geçerek var olma savaşımının tarafları arasındaki güç dengelerini belirlemekte, çoğu zaman muktedirin lehine işleyen bir kimlik bileşenine dönüşerek, dezavantajlı olanın toplumsal durumuna eklemlenmektedir. Damga da din değiştirenin kimlik mücadelesinin kat ettiği mesafenin yönünü çizen ve onun kimliğini belirli kimlik erklerinin nüfuz alanına sevk eden güçlü bir iktidar kurma aracıdır. Bu özelliği nedeniyle damgalamanın sözel bir ifadeden çok daha fazlası olduğunu ve başlı başına kimliği kuran ilişkiye işaret ettiğini ifade etmek yerinde olacaktır. Nitekim Goffman da (2014: 31) damga teriminin son derece itibarsızlaşmış bir sığa gönderme yapmak için kullanıldığını ancak aslında ihtiyaç duyulan temel argümanın bir sıfatlar dili değil, güçlü bir ilişki dili olduğunu dile getirmektedir. Burada sözü edilen itibarın, din değiştirenlerin tanınma mücadelelerinin temel eksenini, bir bakıma orijinini betimlediğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü itibar, beşeri dünyada bireylerin olumsal bir kimliğe sahip olmak için hayalini kurdukları, var olmanın en ideal ve meşru sınırlarını çizen toplumsal bir kavramdır. İtibarsız bir kimlik, tanınmaya değer görmeyecek kadar alelade ve kişinin varlığını ‘yoklukla’ eşdeğer kılan cılız bir gösterendir. Bu nedenledir ki, damgalar çoğunlukla itibarsız olduğu hususunda yaygın bir kanı bulunan ya da bizzatı itibarsızlaştırmak istenen kimliklerin organik bir parçası haline gelmekte ve itibarsız toplumsal nitelikler çoğu zaman bir damga yoluyla ya pekiştirilmekte ya da yeniden kurulmaktadır.

Goffman (2014: 33) birbirinden nitelik olarak farklılaşan üç tip damga türünden bahsetmektedir. İlki, bedenın korkunçlukları ve vücutta meydana gelen fiziksel bozulmalar için kullanılmaktadır. İkincisi, zayıf irade, baskıyı hak eden ya da olağan dışı tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak kabul gören bireysel kişilik bozukluklarına atıfta bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak, ruh bozukluğu, cezaevine girmek, alkolizm, madde bağımlılığı, eşcinsellik, intihara yatkınlık, işsizlik ya da köklü siyasi davranışlar verilebilir. Üçüncüsü ise, ırk, din ve ulus gibi etnolojik nitelermeleri içeren bir damgalama türüdür. Din değiştirenin toplumsal varlığı ve içinde bulunduğu sapma davranışı göz önünde bulundurulduğunda, ikinci ve üçüncü tip damgaları birlikte barındırdığı açıkça görülmektedir. Çünkü mevcut dini genel sosyal çevre açısından bir

üçüncü tip damgaya zemin hazırlarken, patolojik olarak addedilen din değiştirme davranışı ise ikinci tip damgaya işaret etmektedir. Öyle ki bu damgalar, kişinin sıradan ve tertipli bir sosyal ilişki ağında takdir toplayacak nitelikte olmasını gölgeleyerek, üstün toplumsal niteliklerinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır (Goffman, 2014: 33). Bu yönüyle bir din değiştiren, toplumların en ideal birey olma vasıflarını kendisinde toplasa bile, din değiştiren kimlikleri nedeniyle daima damgalı ve aşağı varlık olarak algılanacak, asıl vasıfları görmezden gelinecektir. Çünkü din değiştiren kimliği, güzel sayılabilecek her şeyi silen, en güçlü kusurlardan, defolardan ve deformasyonlardan biri olarak kabul görmektedir.

Damga teorisini ‘normal’ olanlar ile ‘anormal’ olanlar gibi bir ayrım temelinde şekillendiren Goffman, toplumsalın abart ve gönençli kimliklerinin ‘normal’ olanlar üzerinden kurulduğunu, anormal kimliklerin ise her zaman bir ‘damga’ ile yüz yüze olduklarını ifade etmektedir (2014: 35). Buradan yola çıkarak normal olanın sağlık, iyilik, yetkinlik, saygıdeğerlik ve güzellik ihtiva ettiğini, anormal olanın ise, eksiklik, aşağılık, marjinalite, defoluluk ve engellilik ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Kısacası din değiştiren, ‘anormal’ olandır, toplumun ‘bizleri’ ise ‘normal’.

Bir ‘Hristiyan’ kimliğine sahip olmak isteyen din değiştirenlerin, belki de taşıdıkları en büyük damga, ‘din değiştiren’ damgasıdır. Çünkü onlar bu damgayı toplumsal hayatlarının her anında yoğun olarak hissetmektedir. Bu araştırmada da vurgulandığı gibi, toplum için din değiştiren, ancak bir ‘din değiştiren’ olarak vardır. Din değiştirenler bu nitelikleme tarzına bile bir noktaya kadar mukavemet gösterebilse de muktedir olan bununla yetinmeyip, kimliği daha da aşağılara çekecek başka bir damgayı üretmektedir: ‘Dönme’.

Din değiştiren birinin gerek Müslüman gerekse Hristiyan sosyal çevre tarafından damgalanma biçimleri arasında en belirgin ve kapsayıcı olan ‘Dönme’, yalnızca Türkiye’de değil, tüm dünyada din değiştirenlere yakıştırılan, ayrı bir ifadeyle giydirilen bir sıfattır. Bu duruma örnek sunmak gerekirse, İngilizcede din değiştirenler ‘Convert’, yani ‘Dönme’ olarak tanımlanmakta ve damgalama pratiği, dil içindeki organik bir terime, kimliği açıklayan belirtece dönüşmektedir. ‘Dönme’ damgası, ilk bakışta din değiştirme süreci ile yaşanan ‘dönüşüm’ işaret ediyor gibi görünse de aslında kastedilen görünenden çok daha fazlasıdır. Çünkü ‘Dönme’ genellikle kaypaklığı, duruşsuzluğu, samimiyetsizliği tarif eden ve ‘dönek’ gibi bir muadili

bulunan güçlü bir aşağılama ve yerme pratiğidir. Bir kimliği bu tarz bir ifade ile damgalamak ve bu damgayı meşru bir tanınma biçimine dönüştürmek, damgalı bireyin toplumsal vasıflarını ve itibarını tayin etmek demektir. Bu nedenle bir din değiştiren, tüm toplumsal işlemlerinde ‘Dönme’³² ya da ‘Döneklik’ ihtimali bulunan bir muameleye tabi tutulmakta, daha doğrusu bu muamele ona müstahak görülmektedir.

[L]eonardo ilk dinden döndüğü zamanlardı yanlış hatırlamıyorsam. Ben biliyorum tabi birileri fitleniyor bunu, aklını çeliyorlar. Bir tanıştır bakalım ben de konuşayım, nedir, ne değildir bunlar. Bir gün aradı beni, ‘iki ağabeyle geliyorum müsait misin?’ dedi. Dedim ‘gel, müsaidim’. Bir baktım yanında iki tane daha dönmeyle geldi. Adamların tipinde meymenet yok. İki kelime bir araya getirip düzgün konuşamıyorlar. Anlatıyorum, bana saçma sapan cevaplar veriyorlar. En son tepem attı, içimden dedim ‘kalkıp vurayım iki tane’. Sonra ayıp olmasın diye oturdum yerimde. Dönmeler gittikten sonra Leonardo’ya dedim ‘bunlar mı yani, bu adamlar gibi olmak mı istiyorsun?’. Ben onları anlamamışım. Kalbim bağlıymış. Lafa bak. Gerçeği görmek için Hz. İsa’nın kalbimi açması lazım olmuş. Dedim ‘kalbim açılınca ben de mi döneceğim?’. ‘Bunu yalnızca Allah’ bilir dedi. Sanki dönmek iyi bir şeymiş de ben layık olacaktım. Dedim ‘getirme bir daha bu dönmeleri benim yanıma. Ben anladım seni. Yazılar olsun sana’. [Mustafa, Leonardo’nun Arakdaşı, 24].

[D]önmeleri ikiye ayırmak lazım. Gerçekten iman edenler bir, çıkarı olanlar iki. Biri ile diğeri aynı değil [...] [Marco, Ortodoks, 32]

[G]eçenlerde yemek yiyorum. Babam haberleri açmıştı ben de izliyorum öyle. Neyse, Cumhuriyet Halk Partisi ile ilgili bir tartışma vardı. Partide başkan yardımcısı bir kadın dönme miymiş neymiş. Bak, siyasette bile durum bu. Neyse konuyu saptırmayayım. Babam bana dönüp espri yapıyor güya kendi aklınca. ‘Bak senin gibi bir dönme var. Parti başkanı olmuş’ diyor. ‘Niye olmasın’ dedim. [...] Bize yakışmaz parti başkanlığı onlara göre. Biz bir yere geldik mi göze batar. [Peter, Din Değiştiren].

³² Gözlem sürecinde, ‘Dönme’ damgasının Müslüman ve Hristiyan sosyal çevrenin geneline hakim olmadığı görülmüştür. Bu damga yalnızca belirli bir kesim tarafından özellikle zikredilmekte, diğer kesimler ‘din değiştiren’ demekle yetinmektedir. Ancak ‘Dönme’ damgasını kullananların sayısı azımsanmayacak düzeydedir.

[K]iliseye bir ara şehir dışından Protestan bir grup geldi. Ne bileyim, ayin falan oldu. Sonrasında salona geçtik bir şeyler içip kaynaşmak için. Bir tane adam geldi yanıma ‘Hristiyan mısınız, Buralı mısınız?’ tarzında sorular sordu. Adamın niyeti kötü değildi, tanışmaya çalışıyordu. Ben daha ağzımı açmadan oradan biri atladı lafa ‘ O, dönme’ dedi. Adam Allah’tan bilinçli ki ‘bu önemli değil’ hanımefendi deyip lafı oturttu gedğine. Yani anlatabiliyor muyum halimi. Dönme isem sana ne, değilsem sana ne. Sen bunu kendine niye üstüne görev ediniyorsun. O beni öyle görüyor diye istiyor ki herkes öyle görsün. Yani onunla ben aynı değilim. Onu vurgulamaya çalışıyor [Michael, Din Değiştiren].

Din değiştirenler için ‘Dönme’ damgasının kullanılması, aşağılayıcı bir kimlik kurma kadar dini kimliğin nasıl algılandığı durumuyla da ilişkilidir. Çünkü ‘Dönme’ damgası, öncelikle eşcinselleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kullanımda da aşağılayıcı bir nitelik sergileyen damga, yine bir dönüşüme olumsuz atıflarda bulunmak amacıyla üretilmektedir. Ancak, sesteş olan bu damga türleri her ne kadar farklı dönüşümleri simgeliyor olsa da tıpkı cinsiyet gibi, dinin de doğuştan verili olan bir olgu olduğuna dair yaygın kanaatin, bu eş kullanım üzerinde etkisi bulunmaktadır. Temel vurgunun ‘doğru’ ya da ‘normal’ yoldan ‘dönmek’ temelinde toplanması, her iki kimliğin de doğuştan verili olduğu inancının, damganın ortak kullanıma zemin hazırladığı gerçeğini geri planda tutmaktadır.

Din değiştiren kimliğinin kurulmasında kullanılan damgalar yalnızca muktedir kimliklerin tanıdığı ve kullandığı bir ilişki biçimi değildir. Din değiştirenler de kendilerine yakıştırılan damgaları kabullenmekte ve damgalar, din değiştirenin öz kimlik tahayyüllerine sirayet etmektedir. Goffman’a göre (2014: 35-36), damgalı olanlar, mevcut durumlarından şikayetçi ya da pişmanlık duyar gibi görünmemektedirler. Çingeneler, serseriler ve daha niceleri, içinde bulundukları damgalama gösterisine alkış tutmaktadır. Bu nedenle, damgalı bireyler kimliğe ilişkin muktedir olan nelere inanıyorsa onlara inanma eğilimi göstermektedir. Gerçekten de Goffman’ın sözünü ettiği damgayı içselleştirme eğilimi, araştırma kapsamındaki görüşmeler ve gözlemlerle tespit edilmiştir. Çünkü din değiştiren biri, kendini ve kendi gibi olanları tanımlamak için zaman zaman üzerindeki damgalara atıfta bulunmakta ve kimliğini bir damga kanalıyla söze dökmektedir. Bu kabulleniş, kimi zaman kimliğe ilişkin güçlü bir başkaldırının sonucuyken, kimi zaman ise muktedir olan nazarında yer

edinebilmek için farkında olmaksızın gelişen bir ‘uyum’ sürecinin sonucudur. Kişiler yeri geldiğinde, onları aşağı kılan damgalarını yeniden anlamlandırma yoluna giderek yapıbozum odaklı bir asilik sergilemektedir. Ancak çoğunlukla, oldukça ideolojik ve sinsice işleyen kimliklendirme işlemi, din değiştirenin farkında olmaksızın durumu kabullenmesi ve damgayı, kimliğinin organik bir bileşeni olarak görmesine neden olmaktadır. Din değiştirenin toplumsal varlığı, bir damganın etkin kullanımı sonucunda yeğlenen düzeyde tahakkuk etmektedir.

[E]vet dönmeyim. Ben, dönmeyim. Bunu inkar eden mi var? Sordular da ‘hayır’ mı dedik. Önemli olan bu değil. Önemli olan senin bunu nasıl kullandığın. Ben biliyorum canım, bana dönme diyen biri, bana laf sokuyor. ‘Bak’ diyor, ‘bu adam güvenilirmez, döneklik etmiş’ diyor. Yoksa gerçek anlamıyla kullansa itirazım yok. Ben dön-me-yim. Bunu her yerde gururla söylerim. Gerekirse sesim kısılana kadar bağırırım. Kilisenin kurucusu var Aziz Petrus. Sonra İncil yazarları, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna. Sonra Aziz Pavlus, yine kendisi İncil’deki mektupları yazdı. Daha nicesi. Bu zatların hepsi önceden Yahudi idi. Hepsi de İsa Mesih’le karşılaşınca döndüler. Ben de İsa Mesih’le karşılaşınca döndüm. Hadi onlara da bize dedikleri gibi ‘Dönme’ desinler. Öbürküler de aynı. Hz. Ali, Ömer, Hamza, Ebu Bekir. Bunların hepsi eski inançlarından dönmedi mi? Onlara da dönme desinler. Göreyim onları. Bunlar çocuk akıllarıyla beni aşağılayacak güya. Beni onore ediyorlar farkında değiller. Yarın kıyamet koptuğunda ben İsa Mesih’le cennette olduğum zaman da diyebilecekler mi? İsa Mesih derki ödülünüz öteki dünyadadır. O yüzden kızmıyorum ben bunlara. Ne yaptıklarını bilmiyorlar, düşünmüyorlar ki. Önlerine ne koyarsan yerler. Okumuyor ki kitabını yahu. Bir baksın hele dönme iyi mi kötü mü? [Luka, Din Değiştiren].

[E]sasına bakarsan bizim dönmelerde bitiyor iş. Biz kenetlensek birbirimize, bir olsak derdimizi anlatırız. Yoksa böyle bölük pörçük olmaz bu iş. Herkes kendi derdine bakıyor. Bana dokunmayan yılan bin yaşasın kafasında. Biz birlik olmadıkça sesimizi duymaz kimse. Bizim birbirimize destek olmamız lazım ama nerde... [Luigi, Din Değiştiren].

Din değiştirenler yukarıda tarif edilen damgalar dışında, özellikle Müslüman sosyal çevre içinde geçerli olan, hakarete varabilecek muhtelif damgalara sahiptir. Bu

damgalar belirli bir öfke ve kızgınlığın dışı vurulmuş halidir. Ancak genellikle bireysel bağlamda kalan ve kolektif düzeye çıkamayan bu damga türlerine ayrıca yer verilmeyecektir. Bunun yanı sıra, din değiştirenlerin de kendilerini damgalayan kişilere özgü yaygın damgalama biçimleri vardır. Müslüman sosyal çevre için kullanılanlar değişkenlik gösterse de en çok göze çarpanlar ‘koyun’ ve ‘cahil’ damgalarıdır. Hristiyan sosyal çevreye yönelik olarak ise ‘kökten gelmeler’ damgası üretilmiştir.

Damgalanmış kimlikler, din değiştirenin haiz niteliklerini örten, hatta kendine ilişkin algılarını bile maskeleyen güçlü işaretlerdir. Din değiştiren, bir yabancı ya da öteki olduğunun bilincine vardığı gibi damgalı kimliğini de bilinçsel bağlamına yedirmekte ve damgası her zaman varmışçasına yaşamını sürdürmektedir. Onun için damga, doğuştan gelen bir aksaklık gibi ‘Tanrı vergisidir’. Bu nedenle çoğu din değiştiren, yukarıdaki tanıklıklarda da fark edileceği üzere damgalarını, doğuştan engelli bir insanın engellerini içselleştirdiği kadar içselleştirmektedir. Damganın artikülasyonu esnasında yamalı hale gelen kimlik, kendi onarım mekanizmaları sayesinde yamalanan yeri organizmanın doğal parçası haline getirerek defolarından kurtulma yolunu seçmektedir. Ancak kimlik, yamalarından her ne kadar kurtulsa da kendini muktedir olana tutsak etmektedir. Din değiştirenler ile onların sosyal habitatları arasındaki damgalı ilişkilerin özü aslında bu durumdan ibarettir. Neticesinde damga, bir işaretleme olduğu kadar, işaretleyeni, işaretlenenin egemeni kılan bir ilişki biçimidir. Bu nedenle çobanlar kendilerine ait olanı, diğerlerinden ayırmak için damgalama yöntemini benimsemektedir. Damgayı kabullenmek, aitliğin, ayrı bir ifadeyle karşı tarafın gücü karşısında sinmenin kabulüdür.

4.2.1.4. Heterotopik Bir Varlık Olarak Din Değiştiren: Başka Yerlere Hapsolmak

Yabancıнын geldiği ya da gitmekte olduğu yer, onu koşulsuz bir şekilde dışarıda olmaya zorlamaktadır. Kimliğin ilişki boyutunda ayrışması, mekânsal ayrışmayı da beraberinde getirmektedir. Çünkü yabancılardan korunmanın yollarından biri onu ayrı tutmak, başka mekânlara hapsedmektir. Kearney bu durumu (2012: 50), bir canavar gibi kurban edilmek istenilen yabancıнын mesken tuttuğu, kozmosun kutsallığını bozabilecek tehlikeli, kaotik ve yadırgatıcı uzamın ayrı tutulması olarak tarif etmektedir. Mekâna yüklenen bu anlam, sosyolojik düşüncede, mekânın toplumsal üzerindeki etkilerinin analizi ile daha anlaşılır olmaktadır. Çünkü mekansal dizayn, bir taraftan toplumsalın

kurulma süreçlerini biçimlendirirken aynı zamanda topluma karakteristik kazandıran temel nitelikleri üreten yapay bir habitat olma özelliği göstermektedir. Bu nedenle toplumu kuran kültürel aksiyonlar belirli bir mekân içerisinde ve mekânın bizatihi kendisi ile ilişki kurarak hasıl olmaktadır. Mekân aynı zamanda topluluk bilinci uyandıran güçlü birliktelik ve asli mutabakatın üzerinde yükseldiği bir temel olma işlevi üstlenmektedir. Bu yönleriyle değerlendirildiğinde, mekân, üretim ilişkileri ve hâkim ideolojinin yeniden üretildiği alanlar olarak, karşılaşmaların yarattığı etkileşimlerle kimliğin inşa edilmesi noktasında da belirleyici role sahiptir (Alpman, 2015: 149). Farklı olanın dışlanması asıl nedeni, mekânın kimliği kurucu yönü ile örtüşmektedir. Çünkü saf, halis ve güçlü bir ‘biz’ kimliği tesis etme amacındaki toplumlar, etkileşime dayalı aksiyonlar bağlamında sorunlu kimliklerin ‘biz’ kimliğine karışmasından ya da bir virüs gibi deformasyon yaratmasından endişe duymaktadır. Bu nedenle, mekân içerisindeki karşılaşmaların önüne geçmek için farklı kimlikleri ‘biz’den ayırmakta ve onları farklı mekânlarda müşahede altında tutarak kimlikler arasına set çekmektedir. Bu durum, din değiştiren kimliğinin de dâhil edilebileceği farklı kimlik kategorilerini ‘başka’ yerlerde olmaya zorlamaktadır.

Foucault tarafından kavramsallaştırılan ‘Heterotopya’, Grekçe bir terim olan ‘heteron’ yani ‘başka’ ifadesinden esinlenerek oluşturulan ve tam anlamıyla ‘başka yer’ olarak çevrilebilecek sosyolojik bir mekân türünü tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır (Göker ve Keskin, 2015: 432). Din değiştirenler ve diğer örselenmiş kimliklerin yabancılık ekseninde tecrübe ettiği toplumsallık, onları ‘başka’ mekânlara doğru dışlamakta ve heterotopyalara hapsedmekte, daha doğrusu heterotopyalar kurmaktadır. Çünkü din değiştirenlere bir kimlik dayatıldığı gibi bu kimliğin ilişki içinde olacağı mekânsal ayrışmalar da dayatılmaktadır. Üstelik bu mekânsal ayrışmalar, kimlik üzerindeki tahakkümü pekiştiren ve onun yeniden tesis edilmesine ortam hazırlayan bir işlev görmektedir (Alpman, 2015: 152).

Foucault biri ilkel, diğeri ise modern zamanlara özgü olmak üzere muhtelif nitelikte iki heterotopya türünden söz etmektedir (2005: 296-297). İlkel toplumlara özgü olan heterotopya türü ‘kriz’ heterotopyalarıdır. Kriz heterotopyaları, beşeri ortamda kriz durumunda bulunan kişiler için kurgulanmış ayrıcalıklı, kutsal ve yasaklı yerleri ifade etmektedir. İlkel çağlarda, hamile veya adet dönemindeki kadınlar ve yaşlılar için ayrılan özel bölgeler, bu kategoride yer almaktadır. Modern toplumlarda ise kriz

heterotopyalarının yerini ‘sapma’ heterotopyaları almıştır. Sapma heterotopyaları, toplumsal normallere aykırılık gösteren veya genel normlardan sapan kişileri gözetim altında tutmak için ihdas edilmektedir. Günümüzdeki tımarhaneler, hapishaneler, huzurevleri ve psikiyatri klinikleri bu heterotopya türü bağlamında değerlendirilmektedir. Din değiştirenlerin durumları dikkate alındığında, ‘sapkın’ bireyler olarak tanımlanmaları nedeniyle onların sapma heterotopyalarına sevk edileceklerini söylemek mümkündür. Ancak önemle belirtilmesi gereken husus, heterotopyaların yalnızca fiziksel sınırlar bağlamında ele alınamayacağıdır. Çünkü heterotopyalar halihazırda mekansal ayrışmaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Mekansal ayrışma kimi zaman net fiziksel sınırlarla sağlanırken, kimi zaman fiziksel sınırlar olmaksızın bir mekan içindeki etkileşimi kesen görünmez sınırlarla da sağlanabilmektedir. Nitekim bir yabancı olarak din değiştirenin varlığı, dışarıda olduğu kadar içeride olmayı da gerektirmektedir. Simmel’e göre (2016: 27), yabancının varlığı, sınırları belli olmayan bir uzamsal daire ya da uzamsal sınırlara benzeyen bir grup içerisinde sabitlenmektedir. Fakat onun bu dair içindeki konumu, oraya ait olmayan ve beraberinde getirdiği kültürel özellikleri nedeniyle sekteye uğramaktadır. Bir yabancı olarak algılanan din değiştirenin içeride olma hali, içeride kurgulanan somut ya da soyut sınırlar aracılığıyla dışarıya taşınmaktadır. Dışarıda olmaya yönelik bu bilinçli zorlama, din değiştirene heterotopik (başka yere ait) bir kimlik isnat etmektedir. Neticesinde heterotopyalar, heterotopik varlıkların barındığı yerlerdir (Göker ve Keskin, 2015: 433).

Din değiştirenlerin Müslüman sosyal çevre içindeki heterotopyaları, mekansal uzamın oldukça geniş bir alana yayılması ve çok sayıda uzamı bir araya getiren fraksiyonlar içermesi nedeniyle genellikle fiziksel özellikler sergilemektedir. İlişkısizlik yoluyla kurulan sınırlar her ne kadar birer heterotopyaya dönüşse de din değiştirenin genel yaşam alanını oluşturan Müslüman sosyal çevre içinde katılmaya zorlandığı ya da gönüllü olarak bir kaçış mekanına dönüştürdüğü heterotopyaları vardır. Bu heterotopyaların ortak özelliği, din değiştireni kuşatarak ona bir takım yeni kimlik özellikleri kazandırmasıdır. Din değiştiren, heterotopyası ile aidiyet ilişkileri kurarak varlığını anlamlandırmakta ve kendini orada olmak zorunda hissetmektedir.

[B]izim oturduğumuz bina aile apartmanı sayılır. Üst katımızca amcam oturuyor. Zemin katı da babaannem için tutmuştuk. Ben Hristiyan olduktan sonra evde olaylar çıkınca bizimkiler babaannemi bizim eve aldılar ben aşağıya geçtim.

Yemek yemeye çıkıyorum bazen ya da annem aşağı getiriyor yemeği. Beni uzaklaştırdılar anlayacağın. Böyle daha iyi oldu bence. Hem o stresten uzağım, hem kitabımı okuyorum. Kavga, gürültü yok. Tek sıkıntı yalnızlık. Ben kalabalığa alışmıştım. Evde yalnız kalıp kafayı yiyorum bazen. Arkadaş falan gelince de laf yapıyorlar. Giderek yalnızlığa alıştığımı hissediyorum. Evden çıkasım gelmiyor. Misafir geldiğinde çağırılmazsa yukarı çıkmıyorum. [...] Resmen tecrit edildim [Leonardo, Din Değiştiren]

[H]er zaman gittiğim yerlere gidemiyorum artık. Çünkü dedim ya bıktım diye. Bu çarşı merkezde bir sokak var kafelerin olduğu. Orada solcuların, komünistlerin takıldığı bir kafe var. Oraya alıştım. Gide gele samimi olduk çocuklarla. Onlar da benim gibi hep. Dertli insanlar. Hepsinin derdi sistemle, dışlanmakla. Fakir çocukları. Resmen dışlanmışların mekanı olmuş. Çay, kahve ucuz. Sohbet var. Evdekilerle kavga etmemek için sabah çıkıyorum, tüm günü orada geçirip akşam dönüyorum. Orada konuşa konuşa ben de kısmen Marksist oldum. Saz çalıp türkü söyleyenler var. Türkü sevmezdim pek. Şimdi akşama kadar türkü dinliyorum. Günüm hep orada. Gitmezsem özlüyorum. Onlar arayıp soruyor. Bazen ben kafede çalışanla birlikte açıyorum orayı, o kadar yani. [Peter, Din Değiştiren].

Din değiştirenin Hristiyan sosyal çevre içindeki varlığı ise, Müslüman sosyal çevredeki gibi fiziksel ayrışmalarla değil grupsal ayrışmalarla heterotopik nitelikler kazanmaktadır. Çünkü Hristiyan sosyal çevrenin bir araya geldiği tek mekan, ibadet için gidilen kilise ve kilisenin dışındaki toplanma salonudur. Dışarıdan gelen ve insanlar arasındaki ilişkilere aşina olmayan bir ziyaretçi, hiçbir sıra dışılık sezememektedir. Ancak araştırma kapsamında tanık olunan ilişkiler, sosyal çevrede yaratılan heterotopyaları görünür kılmaktadır. Araştırma esnasındaki gözlemlerde, özellikle ayin sırasında ‘kökten gelme’ olarak tabir edilen Hristiyanların ayrı bir bölümde, din değiştirenlerin ise ayrı bir bölümde kümелendikleri ve bu kümelenme biçiminin sürekli aynı şekilde sürdürüldüğü göze çarpmıştır. Yalnızca din değiştirenlere rıza gösteren ‘kökten gelmelerin’ aralara serpiştiği ve kaynaştığı tespit edilmiştir. Bu durum, grubu dört gövdeye ayırmaktadır. Din değiştirenler (azınlık), toleranssız ‘kökten gelmeler’ (azınlık), Toleranslı ‘kökten gelmeler’ (çoğunluk) ve misafirler (azınlık/Müslüman). Din değiştirenler genel itibarıyla misafirlerin de yer aldığı arka kısımlarda yer almayı

tercih etmektedir. Dikkat çeken husus ise, sanki koltuklar kombineymişçesine genellikle kişilerin yerlerinin sabit kalmasıdır. Mekansal ayrışma, toplanma salonunda da benzer şekilde yaşanmaktadır. Kişilerin ayin sonrasında bir şeyler içmek ve sosyalleşmek için kullandıkları toplantı salonunda, din değiştirenler ve diğerleri ayrı yerlerde kümelenmekte ve kümeler arasındaki karşılaşmalar asgari seviyelerde yaşanmaktadır. ‘Kökten gelmeler’ genellikle orta alanları seçerken, din değiştirenler zoraki olarak çıkışa yakın dıştaki alanlarda oturmaktadır. Gözlemlerle tespit edilen bu mekansal ayrışma, tek bir mekanın, iç içe geçmesiyle hasıl olmaktadır. Bu noktaya atıfta bulunan Foucault’a göre (2005: 298), heterotopyalar, birçok mekanı ve kendi içinde bağdaşmaz olarak görülen birçok mevkii tek ve gerçek olan bir uzamda bir araya getirmektedir. Gerçekten de birbiriyle hiç bağdaşmayan bir mekansal ayrışma, farklı grupsal daireleri tek bir yerde toplamakta ancak bu daireler arasında kesin ayrımlar bulunmaktadır. Gruplar arasında fiziksel setler göze çarpmasa da açık gibi görünen alanda, aslında başlı başına bir kapalılık söz konusudur. Nitekim heterotopyalar, aynı anda açıklığı ve kapalılığı sunan kompleks yapılardır (Göker, 2017: 182).

-Ayinlerde ya da salonda neden hep aynı yerde oturuyorsunuz?

[O]rası benim tapulu malım dermişim. Şaka tabi. Çünkü biz geldiğimizde onlar (kökten gelenler) oralarda oturuyordu. Bir de bizimkilerle (din değiştirenler) yakın oluyoruz. Ayinde birlik duaları ediyoruz ama nerde. Misal, salonda hiç konuşmayız onlarla. Kendi köşemize geçer otururuz. Çayımızı içeriz. Misal orası boş kalsa onlar da gelip oturmaz. Onlar da biz de yerimizi biliyoruz [Tom, Din Değiştiren].

Din değiştirenler için asıl var olmak istedikleri yer ‘Tanrının Krallığı’ olsa da varlıkları heterotopyaların ötesine geçememektedir. Çünkü Hristiyan inancında asıl dünya ve Mesih’in krallığı öteki dünyadadır. Eskatolojik düzeydeki bu anlayış, aslında bu dünyayı kendiliğinden bir heterotopyaya çevirmektedir. Birçok din değiştiren, telafi olarak öbür dünyadaki konumlarının hayalini kurmaktadır. Orada değer göreceklerini ve ‘Tanrının çocukları’ (İncil/Galatyalılara Mektup, 3: 26) olarak cennetin en güzel yerlerine layık görüleceklerini düşünmektedir. Ancak bu inanç, gerçek dünya içerisinde ancak bir ütopya’dır. Göker’e göre (2017: 168), ütopya ile heterotopya arasındaki fark, birinin tamamen hayali diğerinin ise tamamen gerçek olduğudur. Din değiştirenler

ütöpik bir dünya tasavvuru ile avunurken, bu dünyadaki varlıkları heterotopyalar içerisinde sömürülmekte ve heterotopik bir hal almaktadır.

4.2.2. Tanınma Mücadelesi ve Ötekiliğe Karşı Direnme Taktikleri: İletişimin Gücü

Din değiştirenin çifte yokluk olarak tanımlanabilecek ileri marjinallik durumları, iki taraflı yabancılığın/ötekiliğin ekseninde tezahür eden ince ve kırılğan bir çizgi üzerinde kurulmakta, mücadele ve direniş, itibarı yeniden kazanmanın ve doğru tanınmanın zorunluluğuna dönüşmektedir. Tanınmanın mücadelesi, içinde geliştiği koşulların yardımıyla belirli diyalojik taktiklerin gelişmesine ön ayak olmaktadır. Din değiştiren kimliği belirli bir ilişki ile kurulduğuna göre, ilişkinin özünü teşkil eden iletişim dinamikleri, taraflar arasındaki diyalogun veçhesini tayin ederek tanınma tarzları üzerinde etkili olmaktadır. Bu bakımdan ilişkiyi, bir iletişim dinamiği olarak ele almak ve din değiştirenlerin tanınmaya ilişkin direniş taktiklerini de iletişimsel etkinlikler bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Toplumsal eşitsizliklere etki eden kimlik ve tanınmanın diyalojik/iletişimsel karakterine işaret eden Taylor, modern zamanlar öncesinde kimlik ve tanınma problemlerinin söz konusu olmadığını, kimliğin bir sorunsal olarak modern çağa özgü bir kavram olabileceğini savunmaktadır (Satıcı, 2016: 182). Kimlik gerçekten de modern zamanlarda, iletişimsel eylemler odağında form kazanan bir dizi eylemlerin sebep olduğu tanınma ya da tanınamama krizlerine vurgu yapmaktadır. Kimliğin tanınması için doğru ve simetrik bir iletişimsel süreç işlerken, kimliğe dayalı farklılıkları, eşitsizliğe ve tahakküme dönüştürmek için öncelikle dili ve dilin yönettiği bir süreç olan iletişimsel eylemi çarpıtmak, yapısını bozmak ve içini yeni sembolik anlamlarla doldurmak gerekmektedir. Yukarıda sözü edildiği üzere, yabancılık/ötekilik deneyimi, dilsel pratiklerle kurulan ve aksiyona geçirilen dışlama faaliyetleri ile dayatılan bir süreç nitelikleri sergilemektedir. Bu nedenle egemen dil aracılığı ile itibarsızlaştırılan kimliği yeniden kurmak ve itibarı yeniden elde etmek için yine dilin kendisini bir direnme taktiği olarak kullanmak, en etkili yöntem dönüşmektedir. Nitekim Taylor da (2005: 51) toplumsal eşitsizlik ve itibarsızlaştırmanın yol açtığı kimlik problemlerine karşı geliştirilen tanınma politikaları, ‘onarımsal eylemler’ vasıtasıyla problemleri ortadan kaldırmaya yardımcı olmakta ve açılan yaraların iyileşmesini sağlamaktadır. Ancak burada temel husus, din değiştirenin iletişimsel

taktikleri hangi oranda kullanma yetisine sahip olduğu ya da tanınma mücadelesini nasıl bir strateji üzerinde geliştirdiğidir. Çünkü doğru tanınma biçimleri ya da itibarın kazanılması, kimi zaman din değiştirenlerin kimlik öncelikleri arasında yer almamakta ve iletişimsizlik de bir direnme taktiği olma görevi üstlenmektedir.

Göker (2015: 136-140), göçmenleri konu alan çalışmasında, yabancıların toplumla bütünleşme sürecini ifade eden başlıkları tartışırken, asimilasyon ve entegrasyon gibi iki farklı kavrama vurgu yapmıştır. Asimilasyonda yabancınn öz nitelikleri toplum tarafından tamamen emilerek boşaltılmakta ve yerine yeni bir toplumsal kişilik isnat edilmektedir. Entegrasyon ise, yabancınn öz nitelikleri, toplumun genel dokusuna uyum gösterdiği takdirde yaşanan bir uyum süreci olarak, emilmenin etkilerini en aza indirmektedir. Din değiştirenlerin toplumla bütünleşmek için genellikle entegrasyona dayalı bir ilişki geliştirmesi olanaksızdır. Çünkü sahip oldukları nitelikler, iki tarafın kültürel dokularıyla da güçlü bir uyuşmazlık içerisindedir. Bunun için ayrışma/dışlanma ve marjinalleşme dışında kalan tek seçenek asimilasyondur. Bu sebeple, din değiştirenler toplumsal varlıklarının asimilasyon adı altında bıçak altına yatırılması ve orantısız bir şekilde sorulmaksızın ameliyat edilmesi ile dışlanma ve marjinalleşme arasında bir seçim yapmak zorundadır. İletişimsizlik dışlanma ve marjinalleşmeyi beraberinde getirirken, iletişimsel aktivite opsiyonu, yalnızca bir asimilasyonun işleminin önünü açmaktadır. Oldukça sancılı ve tedrici olan³³ bu dönemin sonunda, din değiştirenin ‘biz’le ,tam anlamıyla denk olamasa da, bütünleşmesine vesile olmaktadır. Göçmenler için asimilasyon istenmeyen bir durum olsa da din değiştirenler açısından hayal edilen ve güçlü bir istekle tahayyül edilen nihai hedeftir.

Aşağıdaki başlıklar altında, din değiştirenlerin iletişim ve iletişimsizlik taktikleri ile tahakkuk eden tanınma ve direniş mücadeleleri, birbirleriyle ilişkili olarak hazırlanan kategoriler eşliğinde tartışılacaktır. İletişimsel eylemlerin niteliğinin ötekiliğin kısmen de olsa açılmasında ne gibi bir işlev gördüğu serimlenecektir. Aynı zamanda iletişim sürecini çarpıtmanın ve iletişimsizliğe yol açmanın, dışlanmayı besleyerek ötekiliği nasıl büyüttüğu üzerinde durulacaktır. Neticesinde, iletişim toplumsallığı kuran bir araç olarak, kimlik mücadelesinin orijiniidir. Bu nedenle iletişim süreci, kimliği kurmakla beraber, bir kimliği yıkmak için de etkin bir biçimde

³³ Asimilasyon evreleri için bakınız: Schnapper (2005: 299).

kullanılmaktadır. Yabancınn dışlanması, çoğu zaman fiziksel sınırlar yerine iletişimsizlik setleriyle sağlanmaktadır.

4.2.2.1. ‘Başka’ Biri Olmak

Din değıştirenlerin kimlik görünümleri üzerindeki baskı ve tahakkümden korunma yollarından biri ‘sessizlik’ ve ‘görünmezlik’tir. Görünmezlik genel olarak susma, kendini belli etmeme, sorulan sorulara kısa ve istenilen düzeydeki yanıtları verme yoluyla sağlanmaktadır. Ancak görünmezlik bir itaati değil, korunma taktiğini simgelemektedir (Alpman, 2015: 208). Çünkü kimlik, dilsel bir ifade ile gün yüzüne çıktığında, karşıda olanın olumsuz ilgilerini bir mıknatıs gibi üzerine çeken aleni bir hedefe dönüşmektedir. Bu nedenle din değıştirenin en çok başvurduğu direnme taktiklerinden biri kendini ifade etmemek, gizlemek ve görünmez olmaktır. İletişimin doğru ve işlevsel bir düzeyde din değıştiren kimliğine yardımcı olmadığı görünmezlik durumu, çarpık bir sürece zemin hazırlamaktadır. Nitekim iletişimi bir kurucu unsur olarak kendi lehine kullanamayan din değıştiren, iletişim sürecinin işlevsiz tarafı olarak kimliğinin edilgen bir nesneleşme yoluyla karşıt içeriklerle kodlanmasına engel olamamaktadır.

Giddens’e atıfta bulunarak görünmezlik ile ‘uygar kayıtsızlık’ arasında bir ayrıma giden Alpman (2015: 209), kişinin karşıda olanın farkında olmasına rağmen, bu farkındalığı jest ve mimiklerle dökmeyerek karşı tarafı yok saymasını tarif eden ‘uygar kayıtsızlığın’, ezilen kimliklerin kendini koruma reflekslerinden biri olarak geliştirdiği görünmezlik taktiğinden farklılaştığını belirtmektedir. Gerçekten de görünmezlik çabası, sessiz kalarak, varlığını belli eden bir gösterene ya da felsevi bir pratiğe yer vermeyerek kayıtsızlığı bilinçli bir biçimde kurmaktır. Çünkü karşı tarafın jest ve mimikleri çoğu zaman kayıtsızlık göstergesi olmanın ötesine geçerek kimliği yıkmaya potansiyeline sahip bir dizi saldırgan objeye evirilmektedir. Din değıştirenlerin bilinçli olarak kendini ifadesizliğin ardına gizlemesi, çoğu zaman onun varlığını yığınların yoğun aksiyonları arasında belirsizleştirirken, kimi zaman ise din değıştirenlerin ‘başka’ biri olarak yığınlara katılım sağladığı görülmektedir. Din değıştirme kararının özellikle kişinin yakın işlem alanındaki çevre nazarında duyulmaması imkansız bir durumdur. Bu nedenle sessizlik tedbiri çoğunlukla ‘başka biri’ olmanın ardına gizlenerek bir denge mekanizması oluşturmaktadır. Kişi, ‘biz’den biri değilken, ‘biz’den biri gibi davranarak kendini görünmez kılmakta ve sessizleşmektedir.

[B]urada kimse bana iş vermediği için Konya’da çalışmaya gittim. Orada benim eski halimi tanıyan arkadaşlar bana şef garsonluk işi bulmuşlar. Parası da iyiydi. Gittim neyse bir baktım herkes muhafazakar. Bizim patron namazını kaçırmıyor. Mecburen onlardan biri gibi davrandım. Yeri geldi Hristiyanlara laf söyleyenler oldu. Sustum, sineye çektim. ‘Ben de Hristiyanım’ diyemedim. Sosyal medyadan herkes Cuma mesajları falan atıyordu. Dikkat çekmemek için ben de mesajlar attım. Ama içimden dedim ki ‘lanet olsun’ bana. Kendimden iğreniyordum. Daha fazla yapamadım. ‘Parasına da işine de lanet olsun’ deyip geri döndüm [Michael, Din Değiştiren].

[O]kulda arkadaş çevrem genelde muhafazakar kesimdi. Mecburen kim olduğumu söyleyemedim. Arka planda durdum. Din konusu açılırdı. Tartışmaya katılmazdım. Susardım. Gerçi susunca onlardan olmayı kabul etmiş sayılıyorsun. Çünkü dışlanmaktan bıktım. En iyisi içimde yaşamak dedim. İlk Hristiyanlar da gizli yaşıyordu. Mecburuz buna yapacak bir şeyimiz yok [Yuhanna, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklılar, din değiştirenlerin sessiz kalmayı, tazyikli reflekslere tercih ettiğini göstermektedir. İletişimin oldukça işlevsiz kaldığı bu savunma stratejisi bir yere kadar kimliği güvence altına alan bir yöntem olsa da din değiştirenin yarattığı içsel çatışma durumu, kimliğin algılanma biçimlerini olumsuz etkilemektedir. Çünkü görünmezlik ya da kendini başka kimlikler ardında saklama gayreti, kişiye belirli bir rahatlama alanı sunsa da aslında bu hadise, kişinin öz saygısını yitirmesine de neden olmaktadır (Alpman, 2015: 211). Din değiştirenler için tam olarak böyle bir yitim baş göstermektedir. Çünkü birçoğu hayatlarındaki tek ve anlamlı sermaye olarak gördükleri kimliklerini saklamayı ve bunun da ötesinde terk ettikleri kimlikleri sahiplenerek yaşamayı, ‘Rab’leri İsa Mesih’e’ karşı bir günah ve liyakatsizlik saymaktadır. Ancak din değiştirenin yaşamını kuşatan Müslüman sosyal çevre, onun öz kimliği ile tepkisiz ya da birilerinin rahatsız edici ilgilerine mazhar olmadan hayatını sürdürebilmesini olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle, toplum içinde var olmak için, var olmaktan kasıt yalnızca nefes almak değil, üretim ilişkilerine, iş bölümü ve sermayeye ortak olmaktır, toplumdan biri olmadığını maskeleyen bir kimliği üzerine giymekte, sosyal işlemlerini ‘başka biri’ olarak sürdürmektedir. Kendisi olarak yaşayamamak, din değiştireni başkası olarak yaşamaya sevk etmektedir. Ancak bu hususun yarattığı çatışma, din değiştirenin

gelecek projeksiyonları ve kendini, kendiyle benzer durumda olanlarla kıyaslama motivasyonu bir nebze de olsa baskı altına alınmakta ve köreltilmektedir.

Din değiştirenin ‘başka biri’ olma hali yalnızca Müslüman sosyal çevre içindeki varlığı ile ilişkili bir durum değildir. Çünkü Hristiyan sosyal çevrenin de kimliğine yönelik dışlayıcı tazyikleri, onu kimi zaman ‘başka bir’ kimliğe sahip olmaya itmektedir. Üstelik bu ‘başka biri’ olma hali, Müslüman sosyal çevre içinde de işlevsellik göstermekte ve yukarıda sözü edilen türden bir çatışma olasılığı asgari seviyelere çekilmektedir. Burada ‘başka biri’ olmaktan kasıt, din değiştirenin ‘kökten gelme’ olarak tabir ettiği bir ‘Hristiyan’ olmasıdır. Çoğu din değiştirenin görünmezlik taktiklerinden biri haline gelen ‘kökten gelme Hristiyan’ olma hali, Hristiyan sosyal çevre içinde bir noktaya kadar, Müslüman sosyal çevre içinde ise tamamen güvence sağlamaktadır.

[B]en kendimce çözümü buldum. İnsanlara anlatmaktan bıktığım için artık din değiştirdiğimi söylemiyorum. Şimdi, kilisede benim dönme olduğumu bilmeyen biri ile tanıştığım Hristiyan olduğumu söylüyorum. Ne gerek var gerisini anlatmaya. Kökten gelme gibi davranıyorum. Sonuçta izleye izleye nasıl olunacağını öğrendim. Bu, asıl bizim Müslümanlar arasında işe yarıyor. Yakın çevrem biliyor durumumu ama herkes değil. Ben de benim din değiştirdiğimi bilmeyen ve yeni tanıştığım insanlara Hristiyan olduğumu söylüyorum. ‘Nasıl olur’ diyorlar. İşte diyorum ‘ benim baba tarafımda Hristiyanlık var. Babam Hristiyan, annem Müslüman’. Hiçbir sorun yaşamıyorum. Tek sorun, beni döndürmeye çalışmaları. Çünkü Müslümanların Hristiyanlarla hiçbir meselesi yok. Hatta seviyorlar, bana daha çok ilgi gösteriyorlar. Onların meselesi din değiştirmekle. Din değiştirdiğimi bilseler, biliyorum ki benden nefret edecekler. Ben de böyle bir yalan buldum ama pembe yalan. [Leonardo, Din Değiştiren].

‘Başka biri’ olma hali, başka şekillerde davranmayı ve başkaları gibi düşünmeyi gerektirmektedir. Kişi bir süre sonra bir tedbir olarak kullandığı yöntemin, kimliğini biçimlendirdiğinin farkında olmaksızın, aslında rol için büründüğü kimlikle özdeşleşmekte ve kendi kimliğine ‘başka birinin’ gözünden bakmaktadır. İletişim kurma tarzları, din değiştirenin gerçekte olduğu kişi ile oymuş gibi görüldüğü kişinin niteliklerine göre farklılıklar göstermekle birlikte, din değiştirenin görünmezliği, anlık bir kaçış alanı yaratarak asıl kimlik mücadelesinin önüne set çekmektedir. Çünkü din

değiştiren, güçlü bir aracı kendi lehine çevirmekten kaçınarak, tabiri caizse oyunu kurallarına göre oynamaktadır.

4.2.2.2. Petrus'un Yolunda: Kimliğin İnkârı

*“Sana doğrusunu söyleyeyim” dedi İsa,
'bu gece horoz ötmeden sen beni üç kez inkâr edeceksin'.
Petrus, 'Seninle birlikte ölmem bile gerekse,
seni asla inkâr etmem' dedi.”*

İncil/Matta (26: 34-35)

Din değiştirenler açısından dini bağlılığı sembolize eden ve sıkı vurgularla üzerinden geçilen “Petrus'un İnkârı” olayı, kimlik üzerindeki baskıdan korunmanın yollarından biri olarak başvurulmuş direnme taktiklerinden biridir. İncil'de (Yeni Ahit) anlatılana göre, İsa öğrencilerine, tutuklanıp öldürüleceğini haber verdiğinde, Petrus öne atılarak, diğerleri kaçsa bile ölümüne mücadele edeceği yönünde oldukça heyecanlı bir görüş bildirmiştir. Çünkü Petrus, İsa'nın havarileri arasında en yetkin ve en imanlı kişi olduğunu düşünmektedir. İsa ise ona gün doğmadan (horoz ötmeden) önce kendisini tanıdığını bile üç kez inkâr edeceğini söylemiştir. Nitekim öyle de olmuştur. İsa yakalandıktan sonra öğrencileri kaçmış, Romalı askerler birer isyancı olarak gördükleri öğrencileri her yerde aramaya başlamıştır. Petrus arandığının bilinciyle, insanların kendisini tanıması üzerine üç farklı ortamda, İsa'yı tanıdığını tam üç kez inkâr etmiştir (İncil/Matta, 26: 69-75).

Girard (2005: 205-226), Petrus'un inkârının ölüm korkusunu aşan bir durum olduğunu belirtmektedir. Çünkü gerçekten öldürülme korkusunu hisseden bir kişinin, arandığını bilerek sığağı sığağına toplulukların içine girmesi delilikten başka bir şey değildir. Petrus'un inkârı olayında, sıradan bir insan gibi toplulukların içine girdiği, onlar gibi davranarak aslında onların bir parçası olmaya yeltendiği açıkça görülmektedir. Burada, inkârın arkasındaki husus, öldürülme korkusu değil, ait olunan şeyin kaybedilmesi ile birlikte yeniden topluma entegre olma çabasıdır. Çünkü insanlar Petrus'u fark ettiklerinde yüksek sesle ‘Sen de onunlaydın’, ‘Bu adam da onlardan biri’ gibi ifadeler kullanmıştır. Petrus aslında yitip giden aidiyetini inkâr ederek, yeniden ait olma ve topluma katılma çabasıdadır. Din değiştirenlerin de durumu böyledir. Kimlik sürçmesi olarak tanımlanabilecek inkar durumu, aidiyetin hissedilmediği ortamlarda,

genel dokunun bir parçası olarak kabul görmek için girişilen sancılı bir deneyimdir. Çünkü ait olunan şey çevrede o kadar belirsizdir ki, aitliği yeniden kurmak gerekmektedir. Çoğu kişi tıpkı Petrus gibi din değiştireni de dışlayıcı ithamlarla işaretlemektedir. Din değiştiren, inkar yoluyla o topluluğun bir parçası olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Çünkü sıcaklığını hissettiği bir kimlik yoktur. Bu nedenle Petrus gibi topluluğun yaktığı ateşin etrafında ısınmaya(Yuhanna, 18: 18) çalışmaktadır.

Din değiştirenlerin araştırma kapsamındaki kimlik performansları ve gündelik manevraları üzerine yoğunlaşan gözlemler ve enformel görüşmelerde, çoğunun kimlikleri ve özellikle İsa için birçok fedakarlığı göze alabileceklerini, hatta kimlikleri için canlarından bile düşünmeden vazgeçebileceklerini ehemmiyetle belirtmeleri dikkat çekmiştir. Ancak bir önceki tali bölümde tartışılan görünmezlik konusunda da görüldüğü gibi, kimlik üzerindeki tazyiklerin yıkıcı etkileri, onların da tıpkı baş havari Petrus gibi gizlenmeye çalışmasına, bunun da ilerisinde kimliği inkâr etmelerine neden olabilmektedir.

Kimliği görünmez kılmak, ancak fark edilmeden ya da ilgi çekmeden önce onarımsal eylemler kategorisine girmektedir. Çünkü bütün gözler kimliğe çevrildiğinde ve gözlerin çevrilmesine neden olan dikkat çekicilik, kimliğin normal dışı görünümlerinden kaynaklandığında, görünmezlik safhası değerini yitirmekte ve din değiştirenin var olmak adına yeni taktikler geliştirmesi zorunlu hale gelmektedir. Bu durumda ortaya konulabilecek ‘pasif direniş’ örneklerinden biri, dilsel pratiği egemen anlamların direktifi ile biçimlendirmek ve kimliği inkâr etmektir. İnkâr etme, din değiştirenin kendi kimliğine karşı kırılğan bir duruş gibi görünse de tıpkı sessizlik taktiği gibi aslında baskı cenderesinden kurtulma yönünde etkili bir manevradır. Ancak inkâr, kendi içinde din değiştirenin kimliğini egemen perspektiften yorumlamasına ve muktedir olanın safına geçerek esasında kendiliğini dışlamasına neden olmaktadır. Bu nedenle inkâr olayındaki öz saygı yitimi, sessizlik tedbirinden daha ileri safhalarda yaşanmaktadır.

[A]nnem bana, akrabaların, kardeşlerinin falan benim yüzümden onunla konuşmadıklarını söylemişti. Normalde başka şehirdeler ama bir şekilde duyulmuş. Bana, ‘en azından onların yanında söyleme, gizli kalsın. Yok öyle bir şey de’ diyordu. Annemi kıramadım. Çünkü kadının çevresi zaten daracık. Bir de benim yüzümden var olandan da olmasın. Teyzemler bize gelmişti. Bana

sordu öyle bir şeyin olup olmadığını. ‘Yok’ dedim. ‘Benim ne işim var’ dedim. ‘Kim söylemişse yalan söylemiş’ dedim. O an içimde ihanet ettiğimi düşündüm. Bir tarafta annem, bir tarafta yaşamımı adadığım inancım vardı. Günah da olsa annemi seçtim [Leonardo, Din Değiştiren]

[Ç]alıştığım yerden müdürle diğer garson arkadaşları yemeğe çağırdım bizim eve. Onlar da önceden çağırmıştı. Ayı olmasın diye ben de davet ettim. Bu bizim müdür, benim salondaki camekanda İncil’i, bir de diğer kitapları görmesin mi? ‘Yandık’ dedim içimden. Bana gülerek ‘bunlar ne, yoksa Hristiyan mı oldun?’ dedi. Ciddi ciddi olduğumu söylesem gülmez ha. Kapıyı çarpıp gider, beni de işten kovar. Kıpırmızı oldum. Hanımla yüz yüze geldik. ‘Yok Müdürüm. Ben okumayı, araştırmayı severim. Öylesine aldım okuyorum.’ Dedim. Hatta hızımı alamadım ‘aptal mıyım ben’ dedim. Müdür dalga geçer gibi ‘bilemem ben. Öyle çok aptal var’ dedi. Mecburen gülüp ben de ‘haklısın Müdürüm’ demek zorunda kaldım. Yerin dibine girsem daha iyiydi. Hanımın yüzüne bakamadım. Müdür sonrasında isteyken de şaka yoluyla ‘şefimiz Hristiyan olmuş’ diyordu. Her dediğinde ‘aha bu sefer kesin öğrendi. Bana laf sokuyor’ diye korkuyordum [Michael, Din Değiştiren].

Yukarıdaki tanıklıklar, iletişimsel etkinliğin, bir şeyleri ifade etmek kadar bir şeyleri gizlemeye de yaradığını örneklendirmektedir. Din değiştirenler, pasif bir direniş taktiği sayılabilecek, kimliği inkâr yolunu seçtiklerinde, iletişimsel becerilerini kendilerini ‘görünmezleştirme’ konsepti özelinde sergilemektedir. Dolayısıyla inkâr pratiği, din değiştireni güçlü ve ikna edici bir iletişimsel eylemde bulunmaya zorlamaktadır. Ancak buradaki temel husus, iletişim becerilerinin tanınmak değil, aksine tanınmamak, gizli kalmak amacıyla kullanılmasıdır. Dolayısıyla inkâr, görünme yolunda olan ya da en azından görünme ihtimali bulunan kimliğin gizliliğini sürdürmek için din değiştirenin becerilerini harekete geçiren iletişim tabanlı bir direniş taktiğidir. İnkârın özünde kazanmak değil, kaybetmemek vardır. Din değiştirenin, mücadele evrenindeki güç merkezlerinin darbeleri karşısında tökezleyen ve sersemleşen kimliği, kazanmak bir kenara dursun, kaybetmemeyi bile kayra saymaktadır.

4.2.2.3. Kısasa Kısas: Ötekileştirme ve Yok Sayma

Ötekilik, kimliğin diyalektik varlık ilişkisinin ayrılmaz bir bileşeni olarak yalnızca tek tarafa özgü bir var olma biçimi değildir. ‘Ben’ kimliği, varlığını meşru kılmak için ‘öteki’ne ne kadar ihtiyaç duyuyorsa, ‘öteki’ olarak addedilen kimliklerin de kendi devimselleri ile inşa ettiği bir ‘ben’ ve ‘öteki’ algısı her zaman bulunmaktadır. Bu nedenle, din değiştirenler nasıl ki Müslüman ve Hristiyan sosyal çevrenin ‘ötekisi’ formunda tanımlanıyorsa, Hristiyan ve Müslüman sosyal çevre de din değiştirenlerin ‘ötekisi’ formunda tanımlanmaktadır. Kimlikler arasındaki ontolojik ilişki, karşılıklı bir ‘ben’ ve ‘öteki’ algısı aracılığıyla sürekli yeniden üretilmektedir (Kiraz, 2011: 154). Kimliğinin farkında olan bir din değiştiren, yeterli cesareti kendinde gördüğünde, ‘ötekileri’nin tahakkümüne, benzer nitelikte karşılıklar vermektedir.

Alpman’a göre (2015: 165), toplumsal eşitsizliklere karşı direnme taktikleri iki yola ayrılmaktadır. İlkinde kişi, kimliğe dönük tahakkümün teğet geçmesi ve etkilerinin azalmasını sağlayacak derin bir sessizlik görünümünde iken ikincisinde, tahakküme karşı duran ve muhalif duruş sergileyen bir cephe vardır. Din değiştirenlerin direnme taktikleri yalnızca tek bir stratejiye odaklanmamaktadır. Din değiştiren, kimliğin konumuna ve koşullara göre siper almakta, en uygun bulduğu taktikler arasında gelgitler yaşamaktadır. Bu bakımdan bir din değiştirenin, kimi zaman sinik durumda sessizliğe bürünürken, kimi zaman karşı atağa geçtiğini söylemek mümkündür.

Din değiştirenler açısından ‘öteki’ algısı, farklılaştırıcı bir tahakküm yapısından öte, kendisi ve kendinden olmayanı tanımlamaya programlıdır. Ancak kendinden olmayanlarla kurduğu gündelik ilişkilerinde olumlu dönütler almaktan yoksun kalan ve geri çekilmeye zorlanan kişiler, şüpheli, endişeli, bunalımlı, ne yaptığını bilmez ve en önemlisi hasmane birine dönüşebilmektedir (Goffman, 2014: 43). Bu dönüşüm ile birlikte, din değiştirenin diğerlerinden ayırt edilmek için basitçe bir tanımlayıcı olarak gördüğü ‘öteki’, kendisine yönelik orantısız tazyiklerin müstahak görüldüğü düşman hedef haline gelmektedir. Goffman’ın ifadesiyle (2014: 49), damgalanan bireyler, etkili bir taktik olan sinmek yerine ‘el mi yaman ben mi yaman’ dercesine hasmane bir tutumla karma etkileşimlere yaşamaya niyet edebilmektedir. Ancak bu durum, gelgitler yaşayan damgalı bireyin yüz yüze iletişimlerinin yıpranmasına yol açmaktadır. Goffman’ın vurgu yaptığı hasmane tavır, iletişim dilinin sertleşmesini ve dilsel

içeriklerin, karşı tarafı alaşağı etmeyi ya da yok saymayı başarabilecek şekilde kodlanmasını beraberinde getirmektedir.

[İ]lk zamanlar Müslümanına da kökten gelmesine de göz yumduk. Anlarlar dedik. Sonra baktık ki olmuyor. Yo dedik. Demek öyleyse, işte böyle. Bana biri laf mı söyledi, ben ona on katını söylüyorum. Biri hakaret mi etti, on katını ediyorum. Biri benimle konuşmuyor mu, dışladı mı, paşa gönlü bilir, ben de onu dışlıyorum. Ben bu yaşıma kadar kendime laf ettirmedim. Bunlara mı pabuç bırakacağım. Gerektiğinde benden cazgırı yoktur. Bak sonra ne oldu biliyor musun? Susunca üzerime gelenler şimdi tıpış tıpış susuyorlar. Yok, öyle yağma. Adam olacak herkes.[...] Şimdi bunlar benim cazgırlığımı gördü ya, benimle konuşmuyorlar. Ben de onlarla konuşmuyorum. Tek kelime etmem. Yan yana geçeriz selam vermem. O kim ki? O beni dışladığı gibi ben de onu dışlıyorum. Hadi bakalım.

- Onlar gibi davranmak yaşadığınız sorunları çözdü mü?

Büsbütün çözmedi tabi. Şimdi şöyle bir çözüm var. Eskiden daha saldırganlardı. Şimdi korkuyorlar. Yoksa dışlama, yine aynı dışlama. Yine kabul etmiyor ama eskiden bana karşı laf söylerken şimdi susuyorlar mecburen. Çünkü biliyorlar benim diğerleri gibi sineye çekmeyeceğimi. Ben hepsine ‘duvara çarpın, bana çarpmayın’ dedim. Net tavrımı koydum. Şimdi hiç konuşmuyoruz. Muhatap olmuyorum. En azından el alemin lafıyla, hakaretiyle uğraşmıyorum. Konuşuyorlarsa da arkamdan konuşuyorlardır. [Luka, Din Değiştiren].

Din değiştirenin ‘kısasa kısas’ modunu içeren iletişim faaliyetleri, ötekiliğe karşı bir direnme taktiği olsa da aslında ötekiliği pekiştirmekte ve iki taraf nezdinde de daha çok büyümesini sağlamaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, taraflar arasındaki mesafeleri arttırarak telafi edilemez kimlik hasarlarına yol açıp din değiştirenin yabancılık deneyimini ileri seviyelere çekmektedir. Hasmane tavırların kimlik düzeyindeki geri bildirimleri bir iletişimsizliğe/ilişkisizliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla kimliğin normal standartlarda ve meşru olarak kabul görmesi için gerekli olan ilişkisellikten mahrum bir din değiştiren kimliği belirlemektedir. Kimlik, iletişimsizlik ile muktedir kimliklerin tazyikli refleksleri arasında sıkışarak dar bir alanda tecessüm etmekte,

kimliği kuracak olan ilişkilerin doğru şekilde tesis edilememesi, din değiştirenlerin tanınma iddialarını dayanaksız kılmaktadır.

4.2.2.4. Tanınmanın Anahtarı: İletişimsel Etkinlik

Din değiştirenlerin doğru bir tanınma düzeyine sahip olmak için verdikleri hayati mücadelede en etkili taktiklerden biri, karşı tarafı ikna edebilecek iletişim stratejileri geliştirmek ve düzenli iletişim faaliyetleri ile ötekiliğin çarpık noktalarına açıklık getirmektedir. Kendisi hakkındaki bilgiyi karşı tarafın üretmesine olanak sağlamadan, kendi yetenekleriyle kurgulayan ve karşı tarafa yönlendiren din değiştirenler, kimlik paydaşlarına oranla daha fazla kabul görmektedir. İletişimsizlik ya da saldırgan iletişim taktikleri din değiştireni daha fazla ötekiye dönüştürürken, doğru planlanmış bir iletişim süreci ve bu sürecin sürekliliği, din değiştirenin olumsal bir konum elde etmesinin anahtarı olarak gözükmektedir. Ancak iletişimsel etkinliğin, ötekiliğin aşılmasını içeren bir anahtar olma vasfından kasıt, sorunları tamamen çözüm bulmak ya da bütünüyle tahayyül edildiği gibi tanınmak değil, sorunun etkilerini en aza indiren bir mukavemet yaratarak en azından ‘var’ kabul edilen bir konum elde etmektir. Çünkü din değiştiren biri, her ne kadar tazyikli reflekslerden kurtularak belirli bir çevre içinde yeterli toleransa erişse de hiçbir zaman tam denklik durumunu tesis edemeyecektir. Yalnızca sosyal etkinliklere ve paylaşım ilişkilerine katılabilmesinin önü açılacak ve o her zaman bir din değiştiren olarak kalacaktır.

Toplum iletişim ile kurulmaktadır. Toplum içinde doğru ya da yanlış kabul edilen değerler kendiliğinden değil, bir iletişim dinamiği aracılığıyla tesis edilmektedir. Bu noktada dilin yapısı, retoriki ve söylemlerin durum tanımlama noktasındaki genel semantiği ötekiliği sürekli yeniden üretmektedir. Eğer ötekilik/yabancılık olağan verili bir durum değil de tamamıyla dilsel pratikler ve bu pratiklerin örüntülediği davranış biçimleri ile kurulan canlı bir ilişki ise, din değiştiren, dilsel pratikleri kendi lehine biçimlendirerek, ötekiliğin beslendiği çarpık anlamları da yine dilin kendi unsurlarını kullanarak yıkabilecektir. Dil bu yönüyle sınıfsal mücadelenin eksenini oluşturan ve taraflar arası savaşımın en şiddetli yaşandığı toplumsal alandır. Dolayısıyla tanınmanın yolu, dilsel pratikleri etkin bir biçimde kullanmaktan geçmektedir.

İletişimsel etkinliğin, din değiştirenin tanınma mücadelesindeki etkilerini örneklendirmeden önce belirtilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır. İlkinde, din değiştirenlerin iletişimsel etkinlikleri, sosyal çevrelerin geneline hitap eden bir

kapsama erişememektedir. Çünkü iletişimin etkili olabilmesi için karşı tarafın belirli bir katılım temayülü gösterme şartı bulunmaktadır. Karşı tarafın kulak tıkadığı bir din değiştirenin iletişimsel eylemler yoluyla tanınmak gibi bir ihtimali yoktur. Bu nedenle iletişimsel etkinlik, yalnızca belirli gruplar düzeyinde (özellikle Hristiyan sosyal çevre içinde) sonuç almaya yardımcı olmaktadır. İkinci husus ise, iletişim becerisine bağlı tanınmayı elde edebilen din değiştiren sayısının oldukça az olmasıdır. Çünkü güçlü bir dilsel kurguyu yıkmak için yine güçlü bir dilsel kurgu gerekmektedir. Din değiştirenlerin çoğu açısından böylesine güçlü bir kurguyu ihdas edebilecek bir iletişim yeteneği ya da dilsel birikim yoktur. Bu sebepten ötürü, iletişim yoluyla tanınmak, bunu başarabilen din değiştiren açısından ayrıcalıktır ve kendisi de bu ayrıcalığın farkındadır.

[B]en Hristiyan oldum. Eşime anlattım. Onu hiç zorlamadım. Sadece içimden ne geçiyorsa Rab'bin esini ile onunla konuştum. Benim yerime Rab Konuştu. Sonra eşim kendi isteğiyle bana Hristiyan olmak istediğini söyledi. Sonra bir erkek kardeşim var o bana kızdıkça ben ona sevgiyle yaklaştım. Hep anlattım ona. Anlatmaktan yorulmadım. Sonunda o da beni kabul etti. Şimdi aramız çok iyi. Gidip geliriz. [...] Ama şimdi bir elin parmaklarının hepsi bir sayılmaz değil mi? Bazılarına anlatıyorum. Nuh diyor peygamber demiyor. Onların önünde İsa Mesih'in dediği gibi 'ayaklarımın tozunu silkiyorum' ve ayrılıyorum. Çünkü ben yapacağımı yaptım. O dinlemek istemiyorsa sorumluluk onundur. [...] İş kiliseye gelirse, asıl sorun bizim dönmelerde. Çünkü ben kimseyle kavga etmedim. Kimseyle arama soğukluk koymadım. Herkese selam verdim. Halini hatırlını sordum. İyi ilişkiler kurdum. Şimdi hepsiyle aram çok iyi. Beni görünce yanıma gelip halimi hatırlını sorarlar. Ben problem yaşamıyorum. Kilise korosundayım. Bir Hristiyan gibi muamele görüyorum. Ha, bazı kesimler var hala kabul etmeyen. Onlar da zamanla alışı. Bizimkiler (din değiştiren) hep kavga etti. Geri çekildi. Biri bile kendisini anlatmak istemedi. Bir gün selam verip, hal hatırlı sormadı. Sonra diyorlar ki niye dışlanıyoruz. Tabi dışlanırsınız. Bak benim aram hepsiyle iyi. Kendini doğru anlatırsan, güven duyarsa insanlar sana, dışlanma falan olmaz [Roberto, Din Değiştiren].

[E]şimle uzun sohbetler ettikten sonra Hristiyan olmaya karar verdim. Kiliseye uzun zamandır gidiyorum. Vaftiz de oldum. Kimseden dışlama görmedim. Eşimle gidip sürekli sohbet ederiz. Misafirliğe giderim ben sürekli. Çocuklarımı

da götürüyorum. Kökten gelmelerin çocuklarıyla birlikte din dersi alıyorlar. Hiçbir ayırım yok. Ben yardım komitesinde gönüllüyüm. Herkesle anlaşıyoruz. Birlikte çalışıyoruz. Kimseden bir ayırım görmedim. Çünkü biz Roberto ile kimse ile aramıza soğukluk koymadık. Herkesle arkadaş olduk. Uzak kalmak çözüm değil. Uzakta kalınca kimse gelip sormaz. [Daria, Din Değiştiren].

[B]en Hristiyan oldum olalı herkesle iç içeyim. Ayinde koroya giriyorum. Pederlerin yanında giyinip yardımcı oluyorum. Herkesle tanışıyorum. Gezilere gidiyoruz. Ben ilk geldiğimde baktım şöyle bir. Din değiştirenler dışlanıyor, dışlanıyor da tek hata kökten gelmelerde mi? İki taraf da hatalı. Çünkü kimse birbiriyle konuşmuyor ki anlaşma olsun. İnsanlarla zaman geçirdikçe alışıyorlar. Mesele güvenle ilgili. Tamam, kilisede katı olan bir grup var. Onlar da eleştiriliyor zaten. [...] İlişki kurmakta sorun yok. İnanın ayrımcılık hissetmiyorum genelde. Ama yeri geldiğinde hissediyorsun ya din değiştiren olduğunu. Onlar bilinçli yapmasa da hissediyorsun [Leonardo, Din Değiştiren].

Tanıklıklarda görüldüğü üzere, din değiştirenin iletişimsel taktikleri yabancılık deneyiminin seyrini olumlu yönde değiştirmektedir. Ancak dikkat çeken husus, iletişimsel taktiklerin Hristiyan sosyal çevre nazarında daha işlevsel olduğudur. Bu durumun nedeni, Hristiyan sosyal çevrenin, Müslüman sosyal çevreden daha anlayışlı ya da toleranslı olması değildir. Çünkü bir tarafta değişim yoluyla olumsuzlaştırılan bir din, diğer tarafta ise yüceltilen bir din vardır. Müslüman sosyal çevrenin tolerans düzeyi doğal olarak aşağı seviyelere inmekte ve iletişimsel taktikler yetersiz kalmaktadır. Çünkü Müslüman sosyal çevre nezdinde durumun izah edilecek bir tarafı yoktur. Hristiyan sosyal çevre içinde ise, kilise önderlerinin de yardımıyla durumun izah edilebilir tarafları açık bırakılmaktadır.

4.2.2.5. Yeni Bir Dünya Kurmak

“Dünyadan olsaydınız, dünya kendisine ait olanı severdi.

Ne var ki, dünyanın değilsiniz; ben sizi dünyadan seçtim.

Bunun için dünya sizden nefret ediyor.”

İncil/Yuhanna (15: 19)

“Krallığım bu dünyadan değildir”

Semavi dinler kategorisinde yer alan Hıristiyanlık inancında, bu dünyanın esas olan öteki dünyanın görüngüsü olduğuna dair eskatolojik bir inanç söz konusudur. Nitekim İncil'in birçok bölümünde bu hususta vurgulara yer verilmektedir. Din değiştiren biri için de asıl dünya, 'Göklerin Egemenliği' ya da 'Tanrı'nın Krallığı', fenomenolojik olan değil, göksel ve ruhani olandır. Bu nedenle bu dünyadaki tüm aktiviteler ve düşünler, din değiştirenin öbür dünyadaki varlığı için bir ön hazırlıktır. Din değiştirenin tahayyül ettiği öteki dünya, bu dünyadan kesin çizgilerle ayrılmış olsa da kimliğin toplumsal hayatta sırtan faklı nitelikleri, onu öteki dünyadan öncesinde de yeni bir dünya kurmaya zorlamaktadır. Çünkü fenomenler dünyası, toplulukların 'biz' algıları çerçevesinde kurulmakta, 'biz'in içinde olmayan ya da olamayan her şey 'dünyanın dışına' atılmaktadır. Bir heterotopya olarak da nitelenebilecek bu dışarıda olma hali, din değiştirenin yabancı olmasıyla yakın ilişki içindedir.

Din değiştiren her zaman içeriden bir zorlama ile dışarıda kalmak yerine, bazen kendi isteğiyle dışarıya çıkmakta ve kendi gibi dışarıda olanları örgütleyerek yeni bir dünyanın temellerini atmaktadır. Din değiştirenler nazarında, genel toplumsal çevre içinde yaşamının mümkün olmadığının fark edilmesi üzerine var olma mücadelesinin veçhesi, çözüm yolları üretilmesine neden olmaktadır. Yeni bir dünya kurmak, din değiştiren kimliğinin organik bağlarını kurabilmek için geliştirilen önemli taktiklerden biridir. Muktedir olanın nüfuzundaki toplumsal alanda kök salması mümkün olmayan din değiştiren kimliği, otantik bir kök üretme ihtiyacını, kendi kontrolünde olan ve 'biz' algısı ekseninde modellenen bir 'paralel dünyanın' sınırları içerisinde gidermektedir. Yabancıların var olması açısından doğal karşılanabilecek bu taktiği doğrulayan Göker'e göre (2015: 123), yabancı ayrımcılık gördüğünde kendine özgü bir yaşam kurma yoluna gitmektedir. Dışarıdan izole edilen ve tamamen yalıtılmış olan yaşam, din değiştirenleri dışarıdaki ayrımcılık ve dışlanmadan koruyan, kimliği 'biz'in egemen olduğu bir bağlamda inşa etmeye yardımcı olan güçlü bir direnişin sembolüdür. Çünkü din değiştirenler kendilerini bu yaşam içerisinde egemen bir varlık olarak konumlandırmakta ve belki de ilk defa dışlanmayı hissetmemektedir. Böylesine bir taktiğin kimliğe sunduğu bir takım getiriler kadar, kimliği sürekli kendi içine kıvrılan bir döngüye sokmak gibi götürüler de mevcuttur.

Din değiştirenlerin gerçeğe alternatiflik teşkil eden ve bir telafi mekanizması şeklinde işleyen yaşam tiplerinin ilki, kendi gibi olanlarla yakınlık kurması ve ilişkilerini birer psikoterapi seansı olarak organize etmesidir. Kendi gibi olanlardan kasıt, din değiştirenlerle birlikte, toplum nazarında dezavantajlı görülen ve yabancı damgası vurularak dışlanan kimlik tipleridir. Kolayca fark edilen ve aralarında güçlü bir kader bağı kuran dezavantajlı kimlikler, kendi dünyaları içinde bir dayanışma ortamı yaratarak kısa bir süreliğine de olsa arınma duygusu yaşamaktadır. Goffman da bu duruma işaret ederek (2014: 51), kişiyle aynı ya da benzer damgaya sahip olanların ‘halden anlayanlar’ kategorisine girdiklerini ifade etmektedir. Din değiştirenler, kendileri gibi damgalı ‘halden anlayanları’ yeni bir dünya kurmak için seçmekte, damgaların geçerli olmadığı bir ilişkiyi her gün yeniden üretmektedir.

[B]enim yakın arkadaşlarım hep bizimkiler (din değiştiren). Ailedir falan dersen, onlarla mecburen i içeyim ama bir yakınlık söz konusu değil. Mecburen birlikteyiz. Başkası bizi kabul etmeyince, bize bizden başkası yok. Dışarı çıktığımda hep bizimkilerin yanına giderim. Birlikte oturup çay içeriz, konuşuruz, iimizi dkeriz. [...] Din değiştireceğim zaman işin bu yönünü hiç aklımın ucundan geçirmedim. Ben sanıyordum, herkes anlatınca anlayacak. Karşıma çıkan herkes bir tekme vuruyor. Bizim ortama kendi aramızda ‘Hastane’ diyoruz. Çünkü herkesin derdi var. Herkes derdini anlatıyor, dinliyoruz, biz anlatıyoruz onlar dinliyor. Evde kavga ediyorum, arıyorum Luka ağabeyi, diyorum ‘gel buluşalım’. O tecrübeli çünkü. O sıkıntı yaşadığında beni arıyor. Hepimiz için böyle. Bizi anlayan başkası yok. Kendi içimize kapanmışız [Peter, Din Değiştiren].

[]evremde beni anlayan tamam mı, bir tek ezilmişler var. Benim evremde Kürtler kaldı, Aleviler kaldı, işte ne bileyim inançsız arkadaşlar kaldı. Onlarla birlikteyim hep. Benim gibi sonradan olmalarla da grşuyorum ama kafa yapımız çok uymuyor. Bir de çok yakın değiliz. Onlar da tasvip etmediğin görüşler oluyor bazen. Yaş farkı var sonra. Benim okuldan, mahalleden arkadaşlar var. Kimi Kürt, kimi Alevi. Beni bir tek onlar sahiplendi. Grşebileceğim başka kimse yok. Geçen gün yaşadığım bir olayı anlatıyorum Kürt arkadaşa, gülümsedi. O da aynı şeyleri yaşamış. Yani bakıyorum şöyle, asıl mesele din değiştirmek falan değil. Toplumun istediği gibi olmuyorsan kimse

kabul etmiyor. Tüm mesele bu. Ben bir utandım var ya o arkadaşın yüzünü görünce. Çünkü ben de Kürtlere pek iyi gözle bakmıyordum. Atalarımız demiş ya ‘Düşenin halinden ancak düşen anlar’. Düşmeden bilemiyorsun. Zamanında hor gözle baktıklarım şimdi en sıkı, en güvendiğim dostlarım oldu. Bizi bir arada tutan acılarımız. Acısı olan, acısı olan birinin derdinden anlıyor. Özetle durum budur [Leonardo, Din Değiştiren]

Din değiştirenlerin yeni dünya kurguları yalnızca gerçeklik bağlamını içermemektedir. Son dönemlerde Web 2.0 teknolojisinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan ve toplumsallığın üretilmesine olanak sağlayan sosyal medya, uzam ve zaman sınırlaması olmaksızın bireyleri tek bir platformda buluşturma fonksiyonu nedeniyle, kimliğin yeniden kurulması açısından oldukça elverişli bir uzamdır. Bu bakımdan din değiştiren biri, sosyal medyadaki sanal ortamlarda, bu dünya içerisinde tutunamayan varlığına konum yaratmakta ve kendisi gibi olan ya da en azından kendisini kabul eden kullanıcılarla bir araya gelerek kendi dünyasını inşa etmektedir. Din değiştiren, örselenen kimliğini onarmak için gerekli olan telafi, sosyal medya tarafından sağlanmaktadır. Göker ve Keskin’e göre (2016: 90), sosyal medya giderek daha fazla bir telafi ortamına dönüşmektedir: iletişim, ilişkiler, kimlik profilleri, temsil, görünür olma, tanınma, benlik sunumları, kabul görme, aidiyet v.b. gibi hemen her şey, sosyal medya spektrumlarında özgün formda yeniden inşa edilmektedir.

Sosyal medyanın günümüz toplumları açısından önemi her geçen gün artmaktadır. Çünkü bireylerin çoğu gündelik sosyal rutinlerin neredeyse tamamını sosyal medya üzerinden, gerçekliğe alternatif ya da paralel bir biçimde sürdürebilme motivasyonuna sahip olmaya başlamıştır. Öyle ki, sosyal medya performansları, bireylerin gündelik sosyal yaşam performansları kadar toplumsallığa etki eder konuma gelmiştir. Üstelik sosyal medyanın sunduğu fonksiyonlar yalnızca bireysel ifade tarzlarını değil kolektif ifade tarzlarını da kapsamaktadır. Bu kapsam, sanal bir toplumsallık kurgusunun meydana gelmesine ve ikame sosyal ilişkilerin önem kazanmasına neden olmaktadır.

Sosyal medyanın yarattığı sosyal etki, her bir birey ya da grup için farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak gündelik sosyal yaşam ve geleneksel medya araçları içinde olumsuzlanan ya da yok hükmünde olan ‘öteki’ gruplar açısından önemi oldukça

ayrıdır. Sosyal medya ‘öteki’ gruplar için iki noktada önem arz etmektedir. Bunlardan ilki; ötekilerin geleneksel medyadaki ‘ötekilik’ kurgularının aksine, sosyal medyadaki araç ve içeriklerle kendi kendilerini temsil edebilme olanağına sahip olmalarıdır. Bu sayede edilgen ve egemen temsillerden sıyrılan ‘öteki’ kimlikleri, öz-temsili aracılığıyla etken bir biçimde kurgulanmaktadır. İkinci önemli nokta ise; sosyal medyada topluluk ilişkileri geliştiren ötekilerin, kendi kontrollerinde bulunan bir toplumsallık kurgusu meydana getirmesidir. Bu kurgu içindeki normlar, paylaşım ilişkileri ve tanımlar tamamen ötekiler tarafından üretilmektedir. Kısacası ötekiler, sosyal medya toplumsallıklarında gerçekliğin aksine ‘egemen’ konuma yükselmektedir. Din değiştirenler böyle bir ortama dahil olduklarında ‘egemen’ olanın parçası haline gelmektedir.

[B]en sosyal medyayı aktif kullanıyorum. Sayfalarda gezerken Hristiyan platformları buldum. Hepsine üye oldum. Takip ediyorum. Bir tanesi benim için farklı. Protestan kardeşlerimiz açmış, dualar paylaşp tartışmalar yapıyorlar. Kendi adımla katılınca sıkıntı olur diye vaftizde kullanacağım adla bir hesap açıp, üye oldum. Grup zaten gizli, dışa kapalı yani. Orada İncil’den pasajlar paylaşıyorum. Tecrübelerimi yazıyorum. Herkes benim için dua ediyor. Kimse din değiştiren olmamı önemsemiyor çünkü Protestan Türklerin çoğu da din değiştirmiştir zaten. Kendimi o kadar rahat hissediyorum ki. Bana sayfa yöneticiliği verildi. Şimdi her gün zevkle sayfada paylaşım yapıyorum. Problem yaşayan kardeşlerimize dua ediyoruz. Hastalanınca, kaza yapınca, dışlanınca bize yazıyor, biz de dua ediyoruz. Çok güzel bir ortam var. Günümün çoğunu grupta geçiriyorum. Birbirimize uzaktayız ama kalplerimiz bir.

- Gerçekte görüşüyor musunuz?

Çoğu farklı şehirlerde. Pek mümkün olmuyor. Sadece gittiğimde görüşüyoruz. İstanbul’a gittiğimde hepsiyle buluştuk, dualar ettik. Çok sıcakkanlı insanlar. Özlüyorum onları. Çünkü onların yanında inancımı doyasıya yaşıyorum. [Kevin, Din Değiştiren]

Sosyal medyanın yanı sıra geleneksel kitle iletişim araçları da, din değiştirenin gerçeklik bağlamında kuramadığı iletişimsel dinamikleri tesis etmeye yardımcı

olmaktadır. Sosyal medyada olduğu kadar güçlü bir telafi hissi sezilmese de kitle iletişim araçlarının gerek gerçeklik üretme gerekse kimliği onaran araçsal bir mekanizma olma özellikleri, din değiştirenin bu araçlarla kuvvetli ilişkiler kurmasına neden olmaktadır. Türkiye’de yayın yapan ve Türk Hristiyanlardan oluşan bir yayın ekibi bulunan SAT 7 kanalı, Hristiyanların birçoğunun takip ederek kültürünü yaşattığı bir tele ortamdır. Din değiştirenlerin bir kısmı, bir televizyon kanalı aracılığıyla sosyalleşmekte ve kimliğine dayanak noktası bulmaktadır.

[B]en ne Müslümanla, ne Hristiyanla ne de sonradan olmalarla pek anlaşıyorum. Kişiliğimle alakalı. Ben çok kırıciyim. Aslında pamuk gibiyim ama kin tutmak gibi pis bir özelliğim var. Biri bana hata yaptı mı silerim. Öyle yapa yapa yalnız kaldık. Yalnız yaşıyorum. Akşama kadar ya İsa Mesih’in hayatıyla ilgili kitaplar okuyorum ya da televizyondan SAT 7 TV’yi seyrederim. Çok faydalı bir kanal. Onları izleyip avunuyorum. Şimdi bir de mini dizi başlatmışlar. Bütün programları kaçırmadan izlerim. Tek eğlencem bu napayım. Sabah kalk, dua et, yemek ye, dua et, televizyon izle. Allah’tan bu kanal var. Yoksa kafayı yerim. Başka bir kanal seyretmem. Orada imanlı gençlerin hayatını seyrederim. Tartışmaları izliyorum. Hristiyanları gerçekte göremiyorum bari orada göreyim. Yoksa kafayı yerim [Luigi, Din Değiştiren].

Göker’in (2015: 409-415), göçmenler üzerindeki çalışmasında ‘Uluslararası Bağlar’ olarak tanımladığı kitle iletişim araçları ve internet kullanımı, mesafe olarak birbirine uzak mesafede bulunan, daha doğrusu farklı ülkelerde yaşayan göçmenlerin iletişim kanallarıyla bağlarını sürdürmelerini ifade etmektedir. Din değiştirenler için tam olarak böyle bir durum söz konusu olmasa da yine de ‘Mekanasırı’ bir bağdan söz etmek mümkündür. Çünkü kitle iletişim araçları, din değiştirenler açısından mekânsal uzaklığı ortadan kaldıran bir bağ üretmektedir.

Yeni bir dünya kurma hususunda, değinilebilecek son nokta, Roberto ve Daria arasındaki evliliğdir. Neticesinde evlilik, ‘Dünya Evine Girmek’ olarak tanımlanmaktadır. Çoğu din değiştiren, ailelerinde başka bir din değiştirenin bulunmaması nedeniyle yalnızlaşmakta ve kurdukları yeni dünyada, aile gibi, kişinin en temel aidiyet odaklarını tesis eden bir yapı mecburen dışarıda kalmaktadır. Roberto ise eşi ve çocuklarının da dâhil olduğu Hristiyan bir aile ortamına sahip olmakla,

diğerlerinden ayrıcalıklı ve daha sağlıklı bir yaşamın parçası haline gelmektedir. Dışarıda, yaşanması güç bir dünyanın varlığından söz etmek mümkün iken, aile ortamı, hem bir kaçış noktası hem de kimliğin yakın ilişkilerle yeniden üretildiği elverişli bir sosyal alandır.



SONUÇ

[B]u, bir gün geçecek diye umut ettik hep. Bir gün insanlar anlayacaktı bizi. Rab İsa Mesih onlara doğruyu gösterecekti. Bir gün biz de sabah uyandığımızda, mutlu bir dünyaya uyanacaktık. Şu peşimizi bırakmayan öfke, bir gün yok olacaktı. Şimdi biliyorum ki bu bir hayal. Kendimizi avutmuşuz. İsa Mesih'e merhamet edildi mi ki, bize edilsin. Bu, hiç geçmeyecek. Hep öyle kalacak. Biz ölene kadar bunun bedelini ödeyeceğiz. Çünkü biliyorum ki cenneti kazanmanın bedeli buymuş. Ağır bir bedel ödmeden, güzel bir şeye kavuşamıyor insan. Bu dünyada kavuşmak için yetmeyecek sanırım bedellerimiz.

[Peter, Din Değiştiren]

Gelecek tahayyülü; 'şimdi'nin böylesine kutsandığı ve zamanın ebedi 'şimdi'ler formunda parçalandığı bir çağda, geleceği ve geçmişi elinin tersiyle uzağa iten, yaşamakta olanın büyüünün, 'geleceğin' kendisi olduğuna inanan postmodern bireyin hayati kararlarını alırken başvurduğu belli belirsiz bir vaha ya da çarpık bir izdüşümden başka bir şey değildir. Kendi dışında olana bağımlı yaşayan ve kendi ile kurduğu ilişkisini, dışarıda olana bağımlı kılan birey, kendini ancak dışarıda olanın lütfettiği bir anlam silsilesi ekseninde tanıyabilmekte, asıl kendiliği ise 'yaşamakta' olanın yarattığı dehlizde yitip gitmektedir. Böyle bir yitim ve kıyım ortamında, kendinin farkına varan ve üzerine dikilen anlamlara karşı asi bir başkaldırı örneği sergileyen birey ise, sistem içindeki farklılığını açıkça belli etmekte ve sistemin koruyucu mekanizmaları onu gözetim altında tutarak, baskı yoluyla terbiyeye zorlamaktadır. Bu durum, farklılaşan kişi nezdinde, gelecek tahayyüllerinin ütöpik içeriklerden temizlenerek, bir var olma savaşımı ile yeniden doldurulmasına neden olmaktadır.

Toplumu kuran birliktelik duygusunun, sonsuz bir benzeşme ve aynı olma hali ile sağlanmaya çalışılması, daha doğrusu toplumların bu karakteristik temelinde yükselmesi, 'normal' olanı, 'benzer' olana eşdeğer kılmaktadır. Tüm üretim ilişkileri ve normatif değerlerin benzerlik kodlarıyla birbirine eklemlendiği düşünüldüğünde,

farklılaşmanın; benzerliği, dolaylı olarak toplumu yıkabilecek bir virüs biçiminde tanımlanması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu nedenle, toplumun ideal bireyleri arasında yer alarak, ayrıcalıklı olanlar sınıfına dâhil olmak isteyenlerin, benlik tasarımları ve kimlik performansları tamamen benzerlik kurgularına uyum sağlama yönünde biçimlenmektedir. Henüz toplumsallığı sevk ve idare eden güç ilişkilerinden arıtılamayan iletişim kanalları, farklılığı her zaman bir canavarlık, yabanilik, marjinallik, saldırganlık ve suç boyutundaki ‘durum tanımları’ vasıtasıyla gerçekliğe dönüştürmekte, toplumsal birimler arasındaki organik ilişkiler, demonize edilen gerçekliği sürekli yeniden üretmektedir.

Değişim olgusu, her ne kadar belirli bir farklılaşma standardı kapsamında değerlendirilse de esasında toplumların kontrol edilebilir sapma alanları yaratarak, benzerlikten bunalan kişileri, özgürlük yanılsamaları eşliğinde sistem içinde tutmasının elverişli yollarından biridir. Değişimin doğasındaki farklılıklar silikleşmekte ve değişim adı verilen şeyin kendisi, kişinin belirli bir uyum potasında sürekli konum değiştirmesi, ancak temel eksenden herhangi bir sapma göstermemesi ile ilintili hale gelmektedir. Toplumsal mutluluğun anahtarı olan bu değişim oyunları, geniş bir kitle üzerinde etkili olsa da kimi zaman durumun farkına vararak ya da varmayarak köklü bir değişime kalkışan kişiler ortaya çıkmaktadır. İşte, bu araştırma içinde tartışılan husus, tam olarak bu noktadan itibaren cereyan etmektedir.

Yukarıda sözü edilen bir yapı içerisinde, toplumun genel dokusu ile uyum göstermeyen, yani ‘farklı’ olarak tanımlanan bir birey için kimlik serencamı, farklı olana reva görülen tazyikli pratiklerin çerçevelediği, sınırlandırdığı ve kendi içine kıvrılmaya zorladığı, istenmeyen, sancılı bir tecrübedir. Din değiştirmenin, kabul gören normal değişimler dışında kalan ve bireyi gerçekten farklılaştıran bir karar olması, farklılaştırıcı tutumları resen din değiştirene yöneltmekte ve onun toplumsal varlığı, bir ‘yabancı/öteki’ olmanın sınırları içine hapsedilmektedir. Din değiştiren, gerçek anlamda farklı ve yabancı olandır, yabancı ise, farklılıklara ithafen, tüm toplum dışı, şeytani ve yabani nitelikleri bir mıknaş gibi üzerine çeken, kim olduğu kestirilemeyen, onunla ne yapılacağı bilinmeyen ve bu nedenle ayrımcılığa maruz bırakılan kolektif bir kimlik türüdür. Yabancılık, kolektif bir şemsiye kimlik türü olarak, içinde çok sayıda ‘farklı’ kimlik türünü barındıran, kimliğin asli niteliği ne olursa olsun, toplum nazarında öteki formunda kabul görenleri ortak bir paydada bir araya getiren dezavantajlı bir toplumsal

kategoridir. Dolayısıyla din değiştirenin, asli kimliği, tahayyülleri ya da performanslarının herhangi bir önemi olmaksızın, onu diğer ‘öteki’lerle birlikte tanımlayacak güçlü bir yabancı kimliği vardır.

Bu araştırmada, bir kimlik türü üzerinde en doğru okumayı gerçekleştirmek için gerekli veriler, kimliğe sahip olan kişilerin öz tanıklıklarına başvurularak elde edilmiştir. Ancak konuyu tek bir perspektif özeline indirgenmekten kurtarmak adına, kimliği kuran ilişkilerin diğer failleri konumundaki Hıristiyan ve Müslüman sosyal çevrenin de konuyla alakalı tanıklıkları araştırmaya dahil edilmiştir. Neticesinde, bir ilişkiyi analiz etmek, yalnızca tek bir tarafın anlamlandırma pratiklerinin ve çözüm perspektiflerinin yeterli olmayacağı girift yapılı bir süreç gerektirmektedir. Bu nedenle, ilişkinin iki ucundaki faillerin kendi meşru gerekçelerine yer verilerek, konunun taraflar açısından neleri ifade ettiği vurgulanmak istenmiştir.

Araştırma kapsamında bir dizi ilişkiler yoluyla inşa edilen bir yapı olarak ele alınan kimlik ile ötekilik arasındaki bağıntılar, din değiştirenlerin tanıklıkları çerçevesinde, kuramsal temellere oturtularak tartişılmıştır. Araştırma bulguları, din değiştireni ayrımcılık ve dışlama ile yüz yüze bırakan temel mantığın, yabancılaşmadan kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla din değiştiren kimliği bir yabancı kategorisinde değerlendirilmiş, toplumla kurduğu ilişkilerin tespiti ile bu değerlendirmenin doğru olduğu saptanmıştır.

Araştırmanın temel sonuçlarından biri, din değiştirenin sosyal çevresini teşkil eden Müslüman ve Hıristiyan gruplar içindeki yabancılık deneyimlerinin, karşılaşmalar ekseninde ortaya çıkan, farklı türdeki tahakkümlerle pekiştirilen ve sabitleştirilen bir süreç içinde meydana geldiğidir. Ancak yabancılaşmaya neden olan bileşenler ve ilişkilerdeki yabancılık kodlarını vurgulayan parametreler içerik olarak farklılık gösterse de ayrımcılık ve dışlanmanın ortak zeminde kurulduğu göze çarpmıştır. Nitekim din değiştiren, iki farklı yabancılık türünü kendine barındırmaktadır. İlki, din değiştirenin tarihsel kökenlerini ve bağlılığını simgeleyen Müslüman çevre içindeki sapma davranışı ile birlikte vuku bulan yabancılık, ikincisi ise din değiştirenin organik bir parçası olma arzusuyla katılmak istediği, tarihsel bir paydaşlığın ve kökensel bir bağlılığın bulunmadığı Hıristiyan çevre nazarında her zaman var olan yabancılıktır. Görüldüğü üzere din değiştirenin yabancı kimliklerinden biri, her zaman var iken, diğer ise din değiştirenin farklılaşması ile birlikte sonradan hasıl olmuştur. Bu nedenle, Müslüman

sosyal çevre içindeki tahakküm reflekslerinin daha yoğun hatlarda yaşanması oldukça doğaldır. Ancak tahakkümün yoğunluğu ve ortaya çıkma biçimleri, genel çatıyı değiştirmemektedir. Çünkü din değiştirenin maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlanma, nedenlerine ve uygulama biçimlerine bakılmaksızın, geniş çaplı kimlik bunalımları yaratan, kimliği bölen ve parçalayan bir sorunsaldır.

Araştırmadaki bulguların ortaya koyduğu bir diğer sonuç ise, din değiştirenler için kimliğin, geniş çaplı tereddütler içeren sancılı bir var olma, bunun da ötesinde ‘tanınma’ mücadelesi ile eş düzlemde tezahür etmesidir. Bu tanınma mücadelesi, aslında tanınmama ile yanlış tanınma, içeride olmayla dışarıda tutulma, kimliğe sahip olmayla olamama arasındaki paradoksal çizgi üzerinde mütemadiyen gidip gelen kırılğan bir deneyimdir. Çünkü kimliğe sahip olmanın gerektirdiği tanınma düzeyi, din değiştirenin bireysel algı dünyası değil, içinde yaşanan ve tanınmaya ilişkin kararların kolektif çıkarlar gözetilerek alındığı toplumsal düzeydir. Toplumsal düzeyde hâkim olan benzerlik kavrayışı, din değiştiren kimliğinin olumsal bir tanınmaya sahip olmasının önünü tıkamakta, din değiştiren kimliğinin semantiği, önceden kurulu toplumsal postulatlar veya farklılık şablonları çerçevesinde düzenlenmektedir. Bu sebepten ötürü, din değiştirenin kendine ilişkin öz algıları kapsamındaki ‘Hristiyan’ olarak tanınma düzeyi imkânsız ve mesnetsiz bir mücadeleye dönüşmektedir. Tanıklıklarda da vurgulandığı üzere, din değiştiren kimliği, bir ara form ya da ileri marjinallik durumu olarak, din değiştirenin organik tanınma biçimine işaret etmektedir. Aslında bu araştırmanın en temel sonucu budur. Bu bölümün giriş kısmına iliştirilen tanıklık, sonucu özetler niteliktedir. Tıpkı Peter’in ifade ettiği gibi, ilk başlarda gelecek tahayyülleri güzel bir dünya üzerine kurgulansa da asıl gerçek çok geçmeden fark edilmektedir. Hristiyan olarak tanınmak, gerçekten de bir hayaldir ve yaşanan durum asla geçmeyecektir. Örnek vermek gerekirse, Luigi ve Luka gibi bireylerin din değiştirme tecrübelerinin üzerinden 20 yıldan fazla bir süre geçmiş olsa da onlar yalnızca kendileri ya da küçük bir grup sosyal çevre nazarında bir ‘Hristiyan’dır. Geri kalan çoğunluk ise onları her zaman bir din değiştiren olarak tanımaktadır.

Araştırmada saptanan önemli sonuçlardan biri, din değiştirenin değişim süreci ile birlikte, algısal düzeydeki kimliği anlamlandırma dönüşümleridir. Önceden, ‘Biz’in parçası olduğu dönemlerde din değiştiren nazarında ‘öteki’ olan Hristiyanlar ve Hristiyanlık, değişimle birlikte giderek ‘Biz’ halini almış, bu algısal dönüşüm

beraberinde ‘biz’ ve ‘öteki’ algılarının yer değiştirmesini, yani Müslümanlar ve Müslümanlığın ‘öteki’ formunda konumlandırılmasını getirmiştir. Ancak yeni kimlikle, Hristiyan sosyal çevre içinde tutunamama sorunu, Hristiyanların da zamanla ‘ötekileşmesine’ ve ‘biz’ algısının din değiştirenler özelinde daralmasına neden olmuştur. Üstelik, din değiştirenin kimliğini güçlü bir şekilde benimsemesi, onun ‘din değiştirme’ fikrine daha fazla sahip çıkmasını sağlamıştır. Yine de bu fikir, dışarıya doğru değil, Hristiyanlığa doğru bir geçişi olumlu kabul edecek şekilde modellenmiştir. Din değiştiren, her ne kadar din değiştirmeyi tecrübe etmiş olsa da, yeniden din değiştirme fikrine karşı güçlü bir set çekmektedir.

Araştırma bulgularının tartışıldığı bölümde, en fazla yer ayrılan kısım, din değiştirenlerin yabancı olma halleri ile birlikte beliren ayrımcılık ve dışlanma refleksleridir. Çünkü kimliği kuran mücadele, tam olarak bu reflekslerin yıkıcılığı ve din değiştirenin direnme taktikleri arasındaki denge ile sürdürülmektedir. Müslüman sosyal çevre, din değiştirenin ‘normal’ bir birey olarak yaşayabileceği organik bir habitat olmaktan çıkmıştır. Çünkü kuralı ihlal eden ve sapkınlık gösteren din değiştiren, ihlal edilen kurallara bağlı yaşayan bir toplum açısından, içeride tutulması imkânsız bir tehdittir. Üstelik bu tehdit, onunla ilintili olabilecek tüm sosyal birimleri de doğrudan etkilemektedir. Bu sebeple, Müslüman sosyal çevrenin din değiştireni dışlama refleksleri, ölümcül bir kıyımı başlatmak ya da ritüel haline getirmek değil, baskı yoluyla terbiye ederek topluma yeniden kazandırmaktır. Hristiyan sosyal çevrenin din değiştirene yaklaşımı ise tamamen farklı bir boyut içermektedir. Bu boyutun katmanları arasında, din değiştirenin sonradan gelen ve dışarıdaki ‘yaban’ kültürünü üzerinde taşıyan biri olmasının etkisi büyüktür. Bunun yanı sıra, Hristiyan sosyal çevreyi oluşturan Ortodoks ve Katolik asıllı bireyler, yaşadıkları toplum içerisinde azınlık olmaları hasebiyle kendilerini dışarıya karşı güçlü bir biçimde izole etme eğilimindedir. Bu nedenle din değiştirenin maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlanma, Müslüman sosyal çevrenin aksine tamamen uzaklaştırma ve sınırların dışında tutma taktikleri üzerine kuruludur. Her ne olursa olsun, din değiştirenin deneyim stoklarını dolduran aksiyonlar genellikle ayrımcılık ve dışlanma reflekslerinden hâsıl olmaktadır. Bu durum, kimliğe ilişkin belleği, şiddetli ve hasmane tahayyüllerle kodlamaktadır.

Yabancılaşma ile birlikte cereyan eden ötekiliğin din değiştirene dayattığı kimlik kodlarından biri ‘günah keçiliği’dir. Kimliği doğası gereği bir kural ihlali ya da suçla

özdeşleşen din değiştiren, niteliğindeki suçluluk potansiyeli nedeniyle toplumun bağrındaki suçları kendine çekmektedir. Tanıklıkların ortaya koyduğu durumsallıklar, din değiştirenin çevresel bir farklılık gözetilmeksizin içinde bulunduğu ortamdaki suçlarla birlikte anıldığını ortaya koymaktadır. Çünkü o bir yabancısıdır. Yabancı çoğu zaman, toplumun günahları hissedilmeye başlandığında, bu günahları ortadan kaldırması beklenen bir kişi arandığında ortaya çıkmaktadır. Yabancı organik olarak yoksa bile, toplum tarafından yaratılmaktadır. Din değiştiren, günahların yükleneceği bir yabancı arandığında, çok uzağa gidilmeksizin kolayca fark edilen, elverişli bir günah keçisidir. Din değiştirenin yabancılığı sürdükçe, günahı çağrıştıran varlığı da kendini sürekli yenileyecektir. Nitekim araştırmanın bu hususta vardığı sonuç, günah keçisi üretme mekanizmalarının, inançlara ya da toplumlara göre farklılıklar göstermediğidir. Çünkü suçun içeriği, toplumsal yapıyla birlikte değişiklik gösterse de günah keçisi üretme ve kıyım ritüelleri benzerdir. Bugün, en dindar toplumlardan en dinsiz olana, en sağ görüşlü toplumlardan en sol görüşlü olana kadar geniş bir inceleme yapıldığında, günah keçisi mekanizmalarının taklit ediliyormuş kadar benzer oldukları fark edilecektir.

Din değiştiren kimliğini kuran kodlar arasında en ayrıcalıklı olanlardan biri hiç kuşkusuz damgalama/yaftalama pratikleridir. Çünkü damgalar, kimliğin toplumsal alandaki anılma biçimleri olarak, aslında başlı başına bir kimlik kategorisine dönüşmektedir. Toplamların, toplum dışı olanla kurdukları ilişkinin temel mottosu görünümündeki damgalar, taraflar arasındaki güç ilişkilerinin kimlerin lehine işlediğini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Çünkü bir kimliği damgalamak sanıldığı kadar kolay değildir. Damga, yalnızca muktedir olanın kullanabileceği güçlü bir araçtır. Din değiştirenin kimliğine herkesin görebileceği şekilde vurulan ‘Dönme’ damgası, din değiştiren birinin toplumsal mübadelelerdeki varlığını olağan bir tekinsizlik, güvensizlik, aykırılık ve tutarsızlık gibi niteliklerle sarmalamaktadır. Damganın etimolojik anlamındaki olumsuzluk, damgalı bireye sirayet etmekte, onu gerçekten tanımak için çaba sarf etmeye gerek duyulmamaktadır. Eğer kimlik bir anlamlandırma siyaseti ise, anlamlar da dil içindeki akışkanlık ile sağlanıyorsa, bir kimliği olumsuz bağlamda kurmak için yalnızca tek bir sözcük ve bu sözcüğü kabullenen bir kitle yeterli olacaktır.

Araştırmanın önemli sonuçlarından bir diğeri de mekânsal farklılaşma ile kimlik arasında kurulan bir tahakküm ilişkisinin varlığıdır. Sonuçta, din değiştiren başkalaşan toplumsal nitelikleri itibariyle ‘başka’ bir türdür, dolayısıyla ‘başka’ mekânlara hapsedilmesi kaçınılmazdır. ‘Başka’ mekânları tanımlamak için kullanılan Heterotopya kavramı, günümüzde yabancıları toplumdan ayırma ve toplumu yabancıdan gelebilecek tehditlere karşı koruma yöntemlerinden biridir. Göçmenlerin ve diğer dezavantajlı toplumsal grupların kümелendiği, kamplar, gettolar, banliyöler ve kent çeperleri, kimliği özgün bir kültür (ya da kültürsüzlük) ekseninde, toplumsal normallere aykırı bir biçimde kurulmaya zorlamaktadır. Din değiştirenin toplumsal mekânlardan yalıtılmaya çalışılması, onun kimliğinin ‘başka’ mekânlarla kurduğu ilişkiler odağında form kazanmasına neden olmaktadır. Heterotopyalar içinde form kazanan din değiştiren kimliği, ancak heterotopyalar ile kurulan ilişkiler silsilesi içinde anlamlı olmakta, toplumsal alandaki mekânlarla ayrışmanın getirdiği uyumsuzluk, giderek ileri boyutlara ulaşmaktadır.

Buraya kadar değinilen sonuçlar, iletişimsel etkinliğin önemini ortaya koymaktadır. Çünkü kimlik her şeyden önce, taraflar arasındaki diyaloglarla, yani iletişimsel etkinliklerle kurulmaktadır. Kimliğin sosyal bir inşa olduğu fikrine odaklanan kuramcıların değindiği gibi, sembolik düzeydeki (özellikle dil) etkileşimler, kimliğe temel hassasını kazandırmaktadır. Bu nedenle din değiştirenin kimlik tahakkümüne karşı bir direnç mekanizması olarak geliştirdiği taktikler, iletişim aksiyonları kapsamında değerlendirilebilir. Üstelik, din değiştirenin iletişimsel taktikleri, iletişim becerilerinin ötekiliği aşma noktasındaki işlevselliğine de atıfta bulunmaktadır. Çünkü iletişimi doğru ve keskin bir güç olarak kullanabilen din değiştirenlerin, ötekiliğin etkilerini asgari düzeye indirdikleri, araştırma bulgularıyla kanıtlanmış bir gerçekliktir.

Din değiştiren kimliğinin tanınma sorunsalında, iletişim kurma ile kurmama arasındaki farkın belirleyiciliği oldukça önemlidir. Çünkü iletişimsel taktikler din değiştirene, kendini gizleme, inkâr etme ve kendini anlatmanın yanı sıra, araçsal bağlamda da yardımcı olmaktadır. Sessizliğe bürünerek, pasif direniş örneği sergileyen din değiştirenin ötekilik konumunda gözle görülür bir iyileşme bulunmazken, iletişimi karşı yönde kullanabilen din değiştirenin, ötekiliği bir nebze de olsa aşabildiği ve belirli bir miktarda tanınabildiği net bir biçimde görülmektedir. Bu noktada, ötekiliği kuran bir

güç olarak iletişimsel etkinliğin, mütehakkim tarafların da kullanımına açık olan güçlü bir silah olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ötekilik, iletişim adaletsizliği ve içeriklerin eşitsiz bir biçimde dağılmasıyla yakından ilişkilidir. İletişim süreçlerindeki adaletsizliği ortadan kaldırmak, iletişim kanallarını ve durum tanımlayıcı araçları güç ilişkilerinden arındırarak dezavantajlı kimliklerin de faydalanabileceği bir alan haline getirmek, ötekiliği aşmanın temel anahtarı olacaktır. Nihayetinde kitlesel iletişim faaliyetleri, topyekûn halde ötekiyi yok saymaya ya da şeytanca var etmeye endekslenmiştir. Egemen çıkar gruplarının tekelindeki medya organları, ötekiye dair anlamları üreten temel kaynaklar olarak, eşitsizliği perçinleyen bir fonksiyon üstlenmektedir.

Kitle iletişim araçlarının işlevleri, din değiştiren nezdinde her zaman tahakküm üretir vaziyette değildir. Çünkü din değiştiren, örselenmiş kimliğine bir telafi yaratmak için geleneksel ve yeni medya içeriklerinden faydalanmaktadır. Nitekim özellikle geleneksel medya, her ne kadar anaakım düşünceleri benimseyen yayın politikalarının hâkim olduğu bir alan olsa da din değiştirenlerin erişebileceği az sayıda telafi edici yayınları da içerisinde barındırmaktadır. Üstelik çoğu kişi açısından basit ve işlevsiz birer televizyon kanalı gibi algılanan bazı kanallar, din değiştirenlerin duygusal bağlar kurduğu ve aidiyet hissettiği onarıcı yapılardır. Bu yapıların muhtevastaki etkinlikler, din değiştirenin kimlik aşınmalarını tedavi etmekte, aynı zamanda bir kimlik bilinci aşilayarak mücadele arzusunu canlı tutmaktadır.

Geleneksel medyadaki tek merkezli anlam akışının yerine, katılımlı ve etkileşimli bir süreç dinamiği sunan sosyal medya, özellikle bireylerin kimlik performanslarına ev sahipliği yapması ve topluluk ilişkileri geliştirmek için uygun ortamı yaratması açısından din değiştirenlerin kimlik serüvenlerinde ayrıcalıklı bir konumdadır. Dijital uçurum, kullanım yetkinliği gibi durumlar nedeniyle, din değiştirenler arasında spesifik bir sosyal medya bilinci henüz yerleşmemiş olsa da bazı din değiştirenlerin sosyal medyayı bir öz temsil ya da kimlik kurma aracı olarak kullanmaları, güçlü bir iletişimsel taktiğe işaret etmektedir. Sosyal medya, günümüz toplumlarında, özellikle dezavantajlı gruplar açısından oldukça etkili bir telafi mekanizmasıdır. Belki de zaman ilerledikçe, din değiştirenler de tıpkı diğer dezavantajlı gruplar gibi sosyal medyanın önemini kavrayarak, temel kimlik aksiyonlarını bu yöne kaydıracaktır. Çünkü gerçeklikler dünyası içinde kurulamayan birçok ilişki, sosyal

medyada kolayca ve kurmak isteyen kişinin kontrolünde gelişmektedir. Bu yönüyle, gerçeğin acımasızlığı karşısında, sanal ve büyümlü bir dünyaya adım atmak, güçlü bir desiseye sebep olsa bile, din değıştireneler var olabilleme imkânı sunacaktır.

Din değıştirenelerin kimlik meselesi, bugün ulusal çapta üzerinde düşünölen ya da ‘genel’i rahatsız eden bir konumda değildir. Çünkü bu tecrübenin, sınırlı özel alanlar dışında pek de görünürlüğü yoktur. Din değıştireneler bu bakımdan, bir Ateist kadar büyük bir tehdit ya da rahatsız edici bir unsur olarak görülmemektedir. Çünkü çoğu insan onların varlığından habersizdir. Üstelik bu habersizlik durumu, tabiri caizse din değıştirenelerin de işine yaramaktadır. Çünkü mevcut dar alandaki gerilimli mücadele bile kimliği bu kadar hırpalayıp yıpratırken, meselenin geniş katmanlara yayılması, kimlik üzerindeki tahakkümü ileri seviyelere taşıyacaktır. Bu sebeple, din değıştireneler, toplumun görünmezleri olmaktan gocunmaz hale gelmiştir. Onlar için ‘yok’luk, yanlış tanınmanın tazyiklerine göre daha olanaklı bir seçimdir. Çünkü üzerlerindeki damga, var olmayı imkânsız hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

- ABD Dışışleri Bakanlığı (2015). “Turkey 2015 International Religious Freedom Report”. <https://www.state.gov/documents/organization/256463.pdf> adresinden ulaşıldı. (Erişim Tarihi: 26.02. 2017).
- Akıncı, M. Ali (2014) “Fransa’daki Türk Göçmenlerin Etnik ve Dini Kimlik Algıları”, *BİLİG*, 70, 29-58. Akyıldız, Hüseyin (1998) “Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma”, *SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3, 163-176.
- Akyıldız, Hüseyin (2006) “Freud’çu, Liberal ve Marksist Kişilik Kuramlarının Türevi Olarak Toplumsal İktisat ve Siyaset Teorileri”, *Akdeniz Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 11, 1-23.
- Albayrak, Mevlüt (2007) *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Asli Yayın Dağıtım.
- Alperen, Abdullah (2008) “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 59-80.
- Alpman, Polat, S. (2015) “Toplumsal Eşitsizlikler Üzerinde Etnisitenin Etkisi”, *Yayımlanmış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara.
- Althusser, Louis (2006) *Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Alp Tümerterkin (Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Altun, Mecit (2012) “Müslüman Olan Almanlar Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.
- Altunoğlu, Mustafa (2009) “Kimlik’in Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye’de Kimlik Tartışmaları”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Ankara.
- Alver, Füsün (2009) “Türk Basınında ‘AB’ye Adaylık’ Açısından Türk Ulusal Kimliğinin Tasarlanması. Gönül Pultar (Derl), *Kimlikler Lütfen*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 295-313.

- Arar, Yurdağül, B. ve Bilgin, Nuri. (2009) “Gazete Haber başlıklarında Ötekinin İnşası”, *Kültür ve İletişim Dergisi*, 12 (2), 133-157.
- Arıcı, Fussilet, V. (2011) “Yabancılaşma ve Din”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Arıcan, M. Kazım (2004) *Panteizm, Ateizm ve Pan-Enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arıcan, M. Kazım (2009) *Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Otto Yayınları.
- Arıcan, M. Kazım (2011) “Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 71-98.
- Arslan, Emel (2008) “Bağlanma Stilleri Açısından Ergenlerde Erikson'un Psikososyal Gelişim Deneyimleri ve Ego Kimlik Süreçlerinin İncelenmesi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çocuk Gelişimi ve Ev Yönetimi Anabilim Dalı, Konya.
- Arslan, Mustafa (2016) “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, *Birey ve Toplum Dergisi*, 6 (11), 5-25.
- Aslan, Aydın (1998) “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2, 143-163.
- Aslan, Esra (1992) “Benlik Kavramı ve Bireyin Yaşamındaki Etkileri”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 4, 7-14.
- Aslan, Halide (2008) “Tanzimat Döneminde İhtida”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Assman, Jan (2001) *Kültürel Bellek*. Ayşe Tekin (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşkın, Muhittin (2007) “Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2), 213-220.

- Aşlamacı, İbrahim (2008) “Çoğulculuk ve Din Eğitimi”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya.
- Atak, Hasan (2011) “Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (1), 163-213.
- Atsız, Hasan (2004) “Psikanalitik Kuramda Dinin Kökeni ve Gelişim Süreci”, *Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 95-120.
- Auge, Marc (1995) *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*. Hülya Tufan (çev.), Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Austin-Broos, Diane (2003) “The Antropology of Conversion: An İntroduction”, Andrew Buckser and Stephen Glazier (Ed), *The Antropology of Religious Conversion*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers. 1-12.
- Ayaz, Orhan (2015) “Sosyal Medyanın Ergenlerin Dini Sosyalleşmesine Etkileri (Sakarya/Akyazı Örneği)”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Aydos, Serpil (2009) “Türkiye’nin Tanıtım Filmlerinde Ulusal Kimlik Anlatısı”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, Ankara.
- Aydın, Suavi (1999) *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği”*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aydın, Ali, R. (2004). *Psikanalizin Dinsel Serüveni*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Bakıroğlu, Cemile, T (2013) “Sosyalleşme ve Kimlik İnşası Ekseninde Sosyal Paylaşım Ağları”, *Akademik Bilim Konferansı’nda Sunulan Bildiri*. Ocak, Antalya.
- Bataille, Georges (1997) *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Dinin Oluşumu*. Mukadder Yakupoğlu (Çev.), İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2009) *Sosyolojik Düşünmek*. Abdullah Yılmaz (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Beaud, Stephane ve Nolriel, Gerard (2003) “Göçmenlerin Bütünleşmesini Düşünmek”, Ali Akay, Mustafa Poyraz ve Şükrü Aslan (Derl), *Toplum Bilim Dergisi Göç Sosyolojisi Özel Sayısı*, 26, 15-25.
- Becker, Hovard, S. (2013) *Hariciler (Outsiders): Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. Şerife Geniş ve Levent Ünsaldı (Çev), Ankara: Heretik Yayınları.
- Berger, Peter ve Luckmann, Thomas (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Vefa Saygın Öğütte (Çev), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bergue, Jacques (1998) “Mağrib Müslümanlığın Bazı Sorunları”, *Din Sosyolojisi*. Ünver Günay (Çev), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bilali, Rezarta (2004) “İnternational İmage Theory, Emotions and Social Identifications: Turks İmage and Action Tendencies Toward the U.S.”, *Master Thesis*, Sabancı University, Graduate School of Arts and Social Sciences, İstanbul.
- Bilgin, Nuri (2007) *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar.
- Büyükkara, M. Ali (2016). “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”, *Usûl Dergisi*, 7 (7), 107-136.
- Campbell, Charlie (2013) *Günah Keçisi, Başkalarını Suçlamanın Tarihi*. Gizem Kastamonulu (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Canpolat, Süreyya (2004a) “Türkiye’de 1986-2002 Yılları Arasında Hristiyan Olan Müslümanlar Üzerine Bir İnceleme”, *Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Canpolat, Süreyya (2004b) “Türkiye’de 1986-2002 Yılları Arasında Hristiyan Olan Müslümanlar Üzerine Bir İnceleme”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2), 87-103.
- Carlin, Nathan (2016) “Religious Conversion: Classic and Contemporary Questions and Issues”, *Pastoral Psychol*, 65, 291-297.

- Carter, Michael, J. ve Fuller, Celene (2015) “Symbolic İnteractionism”, *SocioPedia.isa*.
Doi: 10.1177/205684601561, 1-17.
- Castells, Manuel. (2008) *Ağ Toplumunun Yükselişi*. Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2002) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cezayirli, Gülay (1997) “Dini Grup ve Toplumsal Grup”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 365-375.
- Cilacı, Osman (1995) *Günümüz Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Connolly, William, E. (1995) *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Yönelik Çözüm Önerileri*. Ferman Lekesizalın (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cook, David (2004) *Filozoflar ve İnanç*. Leyla Güleç (Çev.), İstanbul: Haberci Basımevi.
- Coşkun, Ali (2003) “Din ve Kimlik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 5-23.
- Cote, James, E. (2005) “İdentity Capital, Social Capital and the Wider Benefits of Learning: Generation Resources for Facilitative of Social Cohesion”, *London Review of Education*, 3 (3), 221-237.
- Craib, Ian (2008) *Psikanaliz Nedir?: Psikanaliz Okulları ve Psikoterapi Üzerine Eleştirel Bir Giriş*. Ali Kılıçioğlu(Çev), İstanbul: Say Yayınları.
- Cusack, M. Carole (1996) “Towards A General Theory of Conversion”. Lynette Olsan(Ed), *Religious Change, Conversion and Culture*. Australia: SASSC, 1-20.
- Çaha, Ömer (2004) “Muhafazakar Düşünce Toplum”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Bahar Sayısı, 15-23. (libertedownload.com/LD/arsiv/34/03-Omer-Caha.pdf adresinden ulaşıldı). (Erişim Tarihi: 23.10.2016).

- Çayır, Celal (2008) “Türkiye’de Din Değiştirip Hristiyanlığa Geçişin Psiko Sosyal Etkenleri”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Çebi, M., Sadullah (2003) “Kitle İletişim Araçlarının Gerçekliğin Yansıtılması ya da Kurulması Süreçlerindeki Rolü”, *Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi*, 17(2), 111-142.
- Çelik, Kadir (2001). “Yabancılaşmadan Ötekileşmeye Kültürel Bir Hegemonyanın Kuruluş Biçimleri”, *Praksis*, 4, 144-184.
- Çınar, Aliye (2009) *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları.
- Demir, Gözde, Ö. (2009) “Üniversite Öğrencilerinin Kimlik Gelişiminde Sosyal ve Kimlik Sermayelerinin Rolü”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı, Ankara.
- Demir, Zekiye (2013) “Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 10 (1), 156-186.
- Demirhan, Gökhan (2015) “Türkiye’de Eğitim Yönetimi Alanında Araştırma Geleneği ve Paradigmaların Gömülü Teori Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Eskişehir.
- Demirtaş-Madran, H. Andaç (2003) “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Yaklaşımlar”, *İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 123-144.
- Demirtaş-Madran, H. Andaç (2012) “Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık”, Kenan Çayır ve Müge Ayan (Ed.). *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 73-86.
- Deutsch, Morton ve Krauss, Robert, M. (1986) “Psikoseksüel Gelişim Evreleri”, Bekir Onur (çev.), *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 225-237.

- Doğan, Lütfi. (1979). “Din ve Toplum”, *Ankara Üniversitesi Sosyoloji Konferansları*. Ankara, 75-81.
(dergipark.ulakbim.gov.tr/iusoskon/article/viewFile/1023006691/1023006213 adresinden ulaşıldı). (Erişim Tarihi: 24.10.2016).
- Doğan, İsmail (1996) *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Eagleton, Terry (2005) *Kültür Yorumları*. Özge Çelik (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, Terry (2014) *Tanrının Ölümü ve Kültür*. Selin Dingiloğlu (Çev), İstanbul: Yordam Kitap.
- Elitaş, Türker ve Keskin, Savaş (2014) “Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği”, *Atatürk İletişim Dergisi*, 7, 161-185.
- Erarslan, Sadık (2004) “Günümüzde İhtida Hareketleri”, Mehmet Bulut (Ed), 3. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri Bildiri Kitabı*. 20-24 Eylül, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık.
- Erdoğan, İrfan (2007) *Pozitivist Metodoloji*. Ankara: Erk Yayınları.
- Eren, Selim (2000) “Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3(7), 93-112.
- Ergil, Doğu (1994) *Toplum ve İnsan*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Erkan, Erol (2013) “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dini Kimlikler”, *Turkish Studies*, 8 (8), 1825-1837.
- Ertürk, Yıldız, D. (2010) *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları.
- Evans, Stephen E. ve Manis, Zachary, R. (2010). *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. Ferhat Akdemir (Çev), Ankara: Elis Yayınları.
- Fırat, Derya (2003) “Göçmenlerle İlgili Fransız Sosyolojik Düşüncesinin Çözümlemesi: Fransa’daki Türkiye Kökenli Gençlerde Bütünleşmenin Bir Sonucu Olarak ‘Ötekileşmiş’ Kültürel Kökenin Yeniden Keşfi”, Ali Akay, Mustafa Poyraz ve Şükrü Aslan (Derl). *Toplum Bilim Dergisi Göç Sosyolojisi Özel Sayısı*, 26, 73-85.

- Fitcher, Joseph (1990) *Sosyoloji Nedir?*. N. Çelebi (Çev.), Konya: Selçuk Üniversitesi FEF Yayınları.
- Freud, Sigmund (1995) “Bir Yanılsamanın Geleceği”, Sigmund Freud (Derl), *Din ve Toplum*. Selçuk Budak (Çev.), Ankara Öteki Yayınları.
- Foucault, Michelle (1994) *Kelimeler ve Şeyler*. M. Ali Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, Michelle (2005) *Özne ve İktidar*. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fromm, Erich (1982) *Kendini Savunan İnsan*. Necla Arat (Çev), İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, Erich (1998) *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. Necla Arat (Çev), İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, Anthony (2000) *Sosyoloji*. H. Özel ve C. Güzel (Ed), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Giddens, Anthony (2012) *Modernliğin Sonuçları*. Ersin Kuşdil (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Girard, René (2005) *Günah Keçisi*. Işık Ergüden (Çev), İstanbul: Kanat Kitap.
- Glasser, Barney, G. and Strauss, Anselm, L. (2006) *The Discover of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick and London: Aldine Transaction.
- Goffman, Erving (2014) *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ş. Geniş v.d. (Çev), Ankara: Heretik Yayınları.
- Gordon-Finlayson, Alasdair ve Daniels, Michael. (2008) “Westerners Converting to Buddhism: An Exploratory Grounded Theory in Investigation”, *Transpersonal Psychology*, 2(1), 100-118.
- Göker, Göksel (2015) *Göç Kimlik Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*. Konya: Literatürk Yayınları.

- Göker, Göksel (2017) “Dijital Heterotopyalar: ‘Başka’ Bir Bağlamda Yeni Medya”, *Selçuk İletişim*, 9 (4), 164-188.
- Göker, Göksel ve Keskin, Savaş (2015) “Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili”, *Gazi Üniversitesi İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 41, 229-256.
- Göker, Gösel ve Keskin, Savaş (2016) “Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri: Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma”, *ASOS Journal*, 22, 88-108.
- Göker, Göksel ve Keskin, Savaş (2015) “Yabancı ve Mekânsal Ayrışma: ‘District 9’ Filminde Heterotopik Mekân ve İleri Marjinallik”, *Akademik Bakış*, 52, 428-453.
- Grossberg, Lawrence (2003) “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”. Stuart Hall (Ed.), *Questions of Cultural Identity*. California: SAGE Publications. 87-107.
- Günaltay, Mehmed, Ş. (2006) *Dinler Tarihi: Yeryüzündeki İlkel Dinler*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Güngör, Nazife (2011) *İletişim Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gürer, Banu (2013) “Din Eğitimi Politikaları Açısından Batı’da Yaşayan Türklerin Dini Çoğulculuk Algısı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, 191-216.
- Gürses, İbrahim (1999) “Çağdaş Kişilik Teorileri ve İslam Kişilik Modelinin Karşılaştırılması (Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma)”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Güvenç, Bozkurt (1997) *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güvenç, Bozkurt (2009) “Kültür, Kimlik ve Kimlikler”, Gönül Pultar (Der.), *Kimlikler Lütfen*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 31-38.

- Halama, Peter and Halamova, Julia (2005) "Process of Religious Conversion in The Catholic Charismatic Movement: A Qualitative Analysis", *Archive for Psychology of Religion*, 26, 69-91.
- Halama, Peter and Lacna, Maria (2011) "Personality Change Following Religious Conversion: Perceptions of Conversion Their Close Acquaintances", *Mental Health, Religion and Culture*, 14 (8), 757-768.
- Hall, Stuart (1990) "Cultural Identity and Diaspora", Jonathan Ruhherford (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishent Press.
- Hall, Stuart (1996). "Cultural Identity and Cinematic Representation", Houston A. Baker v.d. (Ed.), *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hamilton, Malcolm (2009) "Sekülerleşme Var Mı? Yok Mu?", Anthony Giddens (Ed.), *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*. Gürsel Altaylar (Çev), İstanbul: Say Yayınları, 455-464.
- Hegel, Friedrich (2011) *Tinin Görüngübilimi*. Aziz Yardımlı (Çev), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Horney, Kean (1994) *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*. Selçuk Bucak (çev), Ankara: Öteki Yayınevi.
- Hökelekli, Hayati (2001) *Din Psikolojisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, Hayati ve Çayır, Celal (2006) "Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 23- 46
- Hunn, Nothan (2010) "Religious Conversion in Colonial Africa", *American Economic Review: Paper and Proceedings*, May Issue, 147-152.
- İlgar, Zeki, M. ve İlgar, Semra, C. (2013) "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori (Temellendirilmiş Teori)", *İZU Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 197-247.

- Iris, Oliver (2005) “Modern Toplumlarda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”, Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapçioğlu (Çev.), *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8 (23), 299-314.
- İnceoğlu, Yasemin G. ve Çomak, Nebahat A. (2009) *Metin Çözümlemeleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İri, Murat (2004) “Türk Sinemasında Ulusal Kimliğin İnşası”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı, İstanbul.
- İskenderoğlu, Muammer (2005) “Kitap Değerlendirmesi: Mahmut Aydın’ın Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 3, 191-194.
- James, Walter (1958) *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor.
- Jeffrey, Marlett, D. (1997) “Conversion Methodology and The Case of Cardinal Newman”, *Theological Studies*, 58, 669-685.
- Jenkins, Richard (1996) *Social Identity*. London and New York: Routledge.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1999) *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kahraman, Ahmet (1965) *Dinler Tarihi*. İstanbul: Sumer Matbaası.
- Kant, Immanuel (2012) *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. Suat Başar Çağlar (Çev.), Konya: Literatürk Yayınları.
- Kar, Sait (2007) “Farklı Dinlerin Gerçeklik İddiaları Açısından İbadet Anlayışlarının Değerlendirilmesi”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Kar, Sait (2014) “Bütün Dinler Aynı Hakikate mi Götürür? Tanrı Anlayışları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 419-436.
- Karaca, Faruk (2016) “Din ve Yabancılaşma: İmkanlar, Fırsatlar ve Tehlikeler”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2 (3), 45-54.

- Karaduman, Sibel (2010) “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü”, *Journal of Yaşar University*, 17 (5), 2886-2899.
- Karasar, Niyazi (2005) *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kaymakcan, Recep (2005) “Türkiye’de Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 25-39.
- Kearney, Richard (2012) *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*. Barış Özkul (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Keskin, Mustafa, Y. (2004) “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2), 7-21.
- Kılavuz, U., Murat (2002) “Küreselleşen Dünyada Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 192-212.
- Kılıç, Ahmet (2007) “Din Sosyolojisinde Grup Tipolojileri”, *Değerler Eğitim Dergisi*, 5 (13), 37-58.
- Kızıllan, Ayşe (2012) “Tanzimattan Sonra Osmanlı’da İhtida Olaylarına Karşı Gayr-ı Müslimlerin Tepkisi: İşkence ve Zulüm”, *Tarih Okulu Dergisi*, 13, 35-51.
- Kiraz, Sibel (2015) “Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma”, *Mavi Atlas*, 5, 126-147.
- Kiraz, Sibel (2011). “Yabancılaşmanın Kökeni Üzerine”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 147-169.
- Kirman, M. Ali (1999) “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (4), 223-233.
- Kirman, M., Ali (2000) “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Karakteristik Özellikleri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yayınları, 1, 317-321
- Kirman, M. Ali (2003) “Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (17), 269-280.
- Kirman, M. Ali (2004a) “Beyin Yıkama Teorileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (1), 107-132.

- Kirman, M., Ali. (2004b) “Din Değişirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (18), 75-88.
- Koştas, Münir. (1986) “Din Sosyolojisine Giriş”, *A.Ü.İ.F.*, 48, 355-369.
- Koştas, Münir. (1987) “August Comte’un Din Sosyolojisine Giriş”, *A.Ü.İ.F.*, 24, 67-73.
- Köse, Ali (2000) “İhtida”, *İslam Ansiklopedisi*, 21, 554-558.
- Kula, M. Naci (2005) “Küreselleşme, Ruh Sağlığı ve Din”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 7-30.
- Kurt, A., Osman (2010) “Kitap Tanıtımı: Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 587-590.
- Kuş, Elif (2003) *Nitel-Nicel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kutsal Kitap /Eski ve Yeni Ahit (2009) <https://incil.info/YC2009/arama/Yuhanna+1:39>, Adresinden Ulaşıldı. (Erişim Tarihi: 02. 04.2017).
- Küçükcan, Talip (2005) “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12, 109-128.
- Larossa, Ralph (2005) “Grounded Theory Methods and Qualitative Family Research”, *Journal of Marriage and Family*, 67, 837-857.
- Levi-Strauss, Claude (2010). *İrk, Tarih ve Kültür*. Haldun Bayrı v.d. (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Loveland, Matthew (2003) “Religious Switching: Preferences, Development, Maintenance and Change”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (1), 147-158.
- Mann, Scott (2004). *İdeoloji Olarak Din*. Hülya Osmanağaoğlu (Çev), İstanbul: Aykırı Yayınları.
- Mardin, Şerif (1990) *Din ve İdeoloji*. Ankara: İletişim Yayınları.

- Mardin, Şerif (2009) “Kimlik ve Söylemlerde Katmanlar”, Gönül Pultar (Der.), *Kimlikler Lütfen*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 61-66.
- Marks, Karl (1997) “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı”, Karl Marks (Derl), *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Kenan Somer (Çev), Ankara: Sol Yayınları.
- Marks, Karl ve Engels, Friedrich (2004) *Alman İdeolojisi*. Sevim Belli (Çev), Ankara: Sol Yayınları.
- Marshall, Gordon (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Çev), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mastrocinque, Attilio (2012) “Giuliano L’apostata Sulla Montagna Di Zeus”, Margherita Cassia, Claudia Giuffida, Concetta Mole e Antonio Pinzone (Ed.), *Pignora Amicitiae*, 359-371.
- Mead, George, H. (1934) *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mehmedoğlu, A. Ulvi (1999) “Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Mehmedoğlu, A. Ulvi ve Kim, C., Hean (2001) “Korelilerin Din Değiştirme Motifleri”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 175-191.
- Meşe, Gülgün (1989) “Sosyal Kimlik ve Yaşam Stilleri”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı, İzmir.
- Mount, Michael, K. ve d. (2005) “High-Order Dimensions of the Big Five Personality Traits and the Big Six Vocational Interest Types”, *Personnel Psychology*, 58, 447-478.
- Nietzsche, Friedrich (2000) *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*. Ahmet İnam (Çev), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2013) *İnsanca Pek İnsanca*. İhsan Kırımlı (Çev), İstanbul: Kum Saati Yayınları.

- Nişancı, Şükrü ve Işık, Cemal (2015) “Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni”, *Kafkas Üniversitesi İİBF Dergisi*, 6 (9), 195-224.
- Okumuş, Ejder (2005) “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30), 323-347.
- Ott, Emil (2005). *Modern Dinin Filozofu Henri Bergson*. Sedat Umran (Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Özçelik, Selahittin (2000) “Osmanlının İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)”, *OTAM*, 11, 347-438.
- Özdemir, Cevdet (2001) “Kimlik ve Söylem”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 107-122.
- Özdemir, Eylem (2010) “Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar”, *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi*, 8 (32), 9-29.
- Öztürk, Ebru, Ç. (2014) “Kimlik, Dış Politika ve Uzlaşma: İnşacı Kuram Çerçevesinde Ulusal Kimlikler ve İkili İlişkiler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 60, 1-12.
- Paloutzian, Raymond (1996) “Review: Understanding Religious Conversion”, *The International Journal for The Psychology of Religion*, 6 (3), 225-227.
- Paloutzian, Raymond, Richardson James and Rambo, Lewis (1999) “Religious Conversion and Personality Change”, *Journal of Personality*, 67 (6), 1047-1079.
- Pals, Daniel, L. (2006) *Eight Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Park, Robert, E. (2016) “İnsan Göçü ve Marjinal İnsan” Levent Ünsaldı (Derl). *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 69-82.
- Passerini, Luisia (2010) “Kimlik İronilerinden İroni Kimliklerine”, Anthony Pagden (Ed.), *Avrupa Fikri*. Rahmi Öğdül ve Mesut Varlık (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 215-233.
- Peker, Hüseyin (1979) “Din Değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Ankara.

- Peker, Hüseyin (2008) *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Peterson, Michael ve d. (2012) *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Rahim Acar (Çev.), İstanbul Küre Yayınları.
- Petts, David (2011) *Pagan and Christian: Religious Changes in Early Medieval Europe*. London: Bristol Classical Press.
- PEW Research Center (2010) “Global Religion Landscape”. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> adresinden ulaşıldı. (Erişim Tarihi: 21.10. 2016).
- Psathas, George (2013) “The Interactionist Perspectives of George Herbert Mead and Harvey Sacks”, *Social Science Today*, 1 (1), 24-36.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1968) “Din ve Toplum”, Ünsal Oksay (Çev), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23 (4), 301-329.
- Rahimi, İllir (2013) “Kosova’da Din Değiştirmenin Psiko-sosyolojik Etkenleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Bilim Dalı, Bursa.
- Rambo, Lewis (1982) “Current Research on Religious Conversion”, *Religious Studies Review*, 8 (2), 146-159.
- Rambo, Lewis (1993) *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Rambo, Lewis (1999) “Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change”, *Social Compass*, 46 (3), 259-271.
- Rambo, Lewis (2010) “Conversion Studies, Pastoral Counseling and Cultural Studies: Engaging and Embracing New Paradigm”, *Pastoral Psychol*, 59, 433-445.
- Rambo, Lewis (2011) “Din Değiştirme Teorileri: Din Değişimini Anlama ve Yorumlama”, Hatice Gül (Çev), *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 204-226.
- Rambo, Lewis (2012) “Psychology of Conversion and Spiritual Transformation”, *Pastoral Psychol*, 61, 879-894.

- Robinson, Rowena (2003) "Sixteenth Century Conversion to Christianity in Goa", S. Clarke and R. Robinson (Ed.), *Religious Conversion in India Modes, Motivations and Meanings*, New Delhi: Oxford University Press, 291-317.
- Rubin, Abraham (2016) "Muhammad Asad's Conversion to İslam As A Case Study in Jewish Self Orientalization", *Jewish Social Studies*, 22 (1), 1-28.
- Runzo, Joseph ve Martin, Nunzo (2002) *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*. Gamze Varım (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Rüstemova, Afak (1999) "Ulusal Kimliğin Belirleyici Etkeni: Dil", *Karadeniz*, 7, 85-95.
- San, Coşkun (2003) "Yabancılaştırma-Yabancılaşma", *Amme İdaresi Dergisi*, 36 (3), 1-7.
- Sandal, Ersin, K. ve Gürbüz, Mehmet (2003) "Mersin Şehrinin Mekansal Gelişimi ve Çevresindeki Tarım Alanlarının Amaç Dışı Kullanımı", *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1 (1), 117-130.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem (2002a) *Din Fenomenolojisi*. Isparta: SDÜ Yayınları.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem (2002b). *Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitapevi.
- Satıcı, Murat (2016) "Liberalizm ve Çokkültürcülük Bağlamında Charles Taylor'ın Tanınma Politikası", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9 (1), 173-191.
- Sayad, Abdelmalek (2003) "Çifte Yokluk: Göç Ederken Kurulan Hayallerden Göçmen Olmanın Acılarına". Ali Akay, Mustafa Poyraz ve Şükrü Aslan (Derl.), *Toplum Bilim Dergisi Göç Sosyolojisi Özel Sayısı*, 26, 25-31.
- Schnapper, Dominique (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*. Ayşegül Sönmezay (Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schütz, Alfred (2016) "Eve Dönen", Levent Ünsaldı (Derl). *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 35-52.
- Sena, Cemil (1993) *Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

- Simmel, Georg (2009) *Bireysellik ve Kültür*. Tuncay Birkan (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, Georg (2016) “Yabancı”, Levent Ünsaldı (Derl), *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 17-26.
- Smith, Gordon (2001) “Beginning Well: Christian Conversion of Authentic Transformation”, *Downers Grove, IL: İnter Varsity Press*.
- Smothers, Melissa, K. (2010) “Alfred Adler”, David Leeming, Kathryn Madden and Stanton Marlan (Eds), *Encyclopedia of Psychology and Religion*. NY: Springer Science and Business Media.
- Szpiech, Ryan (2016) “Review: Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic”, *La Coronica*, 44 (2), 158-162.
- Sremac, Srdjan (2016) “Conversion and The Real: The Possibility of Testimonial Representation”, *Pastoral Psychol*, April Issue, 1-13.
- Sözen, Edibe (1999) *Demir Kafesten Plastiğe Kimliklerimiz*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Sözen, Edibe (1998) “Modernite ve Kültürel Kimlik”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 25, 153-160.
- Stonequist, Everett, V. (2016) “Marjinal İnsan Meselesi”, Levent Ünsaldı (Derl), *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 83-96.
- Stout., A. Daniel and Buddenbahum, M. Judith (2000) “Kitle İletişim Araştırmalarının ve Din Sosyolojisinin Bir Sentezine Doğru”, Metin Işık (Çev), *Selçuk İletişim Dergisi*, 1 (3), 117-121.
- Sütçüoğlu, Bilgen (2009) “Türkiye’de Ulusal Kimliğin Tanımını Değiştirme Çabası: Devlet Katında Nazım Hikmet’in Değişen İmgesi”, Gönül Pultar (Derl), *Kimlikler Lütfen*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 273-294.
- Şeriati, Ali (2004) *Dinler Tarihi*. Erdoğan Vatansever (Çev), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Şimşek, M. Şerif. Ve D. (2001) *Davranış Bilimlerine Giriş ve Örgütlerde Davranış*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- Şimşek, Ufuk ve Ilgaz, Selçuk (2007) “Küreselleşme ve Ulusal Kimlik”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 189-199.
- Tajfel, Henri and Turner, John, C. (1979) “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”. In W. G. Austin and S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA: Brooks-Cole.
- Tajfel, Henri (1982) “Social Psychology of Intergroup Relations”, *Annual Reviews Psychol*, 33, 1-39.
- Tajfel, Henri and Turner, John, C. (1986) “The Social Identity Theory of Inter-Group Behavior”, S. Worchel And L. W. Austin (Eds.), *Psychology Of Intergroup Relations*, Chigago: Nelson-Hall.
- Talas, Mustafa ve Kaya, Yaşar. (2007) “Küreselleşmenin Kültürel Sonuçları”, *TÜBAR*, 22, 150-162.
- Taştan, A. Vahap (1996) *Kimlik ve Din: Kayseri’de Yurtdışına İşçi Göçünün Kültürel Boyutu*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Taylor, Charles (2011) *Modernliğin Sıkıntıları*. Uğur Canbilen (Çev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, Charles (2005) *Tanınmanın Politikası, Çokkültürcülük*. Amy Gutmann (Haz.), Yurdanur Salman (Çev.), İstanbul: Y.K.Y.
- Teber, Serol (2010) *Doğanın İnsanlaşması*. İstanbul: Say Yayınları.
- Tekin, Ferhat (2014) “Peter L. Berger’in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı”, *Beytülhikme an International Journal of Philosophy*, 4, 29-48.
- Temren, Belkıs (1998). “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *AÜDTCF Dergisi*, 38, 301-312.
- Tillich, Paul (2000) *Din Felsefesi*. Zeki Özcan (Çev.), İstanbul-Bursa: Alfa Yayınları.
- Timuçin, Afşar (1992) “Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 5, 16-23.
- Tolstoy, Lev (2005) *Din Nedir?*. Zeynep Güleç (Çev.), İstanbul: Akvaryum Yayınevi.

- Tomenendal, Kerstin (2009) “Avusturya Penceresinden: Tarihten Günümüze Avrupa’da İmago Turci”, Gönül Pultar (Derl), *Kimlikler Lütfen*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 373-383.
- Toplamacıoğlu, Mehmet (1965) “Din ve Toplum İlişkileri ve Dini Gruplar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 13-20.
- Toplamacıoğlu, Mehmet (1983) *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Toruk, İbrahim ve Sine, Rengim (2012) “Haber Söylem Üretimindeki İdeolojik Etki: Wikileaks Haberleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, 31, 361-378.
- Turner, Bryan, S (2014) “Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler”, Osman Ülker (Çev), *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 231-255.
- Turner, John, C. (1978) “Categorization and Social Discrimination in The Minimal Group Paradigm”, Henri Tajfel (Ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, London: Academic Press, 101-140.
- Tümer, Günay (1986) “Çeşitli Yönleriyle Din”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 213-267.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman (2002) *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Türkkan, Zeynep (2011). “Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara.
- Ullman, Chana (1989) *The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- Uluç, Güliz (2009) *Medya ve Oryantalizm*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Usta, Niyazi (2003) “Küreselleşme ve Din”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 (7), 179-183.

- Ünsaldı, Halime (2011) “Türk Romanı ve Yabancılaşma: Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya.
- Ünsaldı, Levent (2016) “Takdim”, Levent Ünsaldı (Derl). *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. Ankara: Heretik Yayınları, 7-16.
- Van Dijk, Teun (2003) “Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım”, Barış Çoban ve Zeynep Özarslan (Derl), *Söylem ve İdeoloji*. Nurcan Ateş (Çev.), İstanbul: Su Yayınları.
- Vatandaş, Celalettin (2003) “Psiko-Sosyal Bir Kavram Olarak Kimliğin Kimliği”, *Avrupa Günlüğü Dergisi*, 4, 241-254.
- Vermeer, Paul & Van Der Von, Johannes (2006) “Dini Kimlik Oluşumu: Eğitimsel Bir Yaklaşım”, Ayşe Z. Furat (çev.), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 173-193.
- Wach, Joachim (1987) *Din Sosyolojisine Giriş*. Ünver Günay (Çev), Ankara: A.Ü.İ.F.Y. (documents.tips/documents/din-sosyolojisine-giris-joachim-wach.html adresinden ulaşıldı). (Erişim Tarihi: 24.10.2016).
- Weber, Max (1996) *Sosyoloji Yazıları*. Taha Parla (Çev), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Whitehead, Alfred, N. (1926) *Religion in The Making*. Newyork: Macmilla Company.
- Whitehead, Alfred N. Ve Albayrak, Mevlüt (2001). *Dinin Oluşumu*. Bursa-İstanbul: Alfa Yayınları.
- Williams, Glenn and O’Dwyer, Leonie (2016) “Analysis of The Religious Converts Wellbeing Needs: A Narrative Literature Review”, *Bristish Psychological Society’s Annual Conference*, 26-28 April, Nottingham.
- Yalçın, Cengiz (2009) *Dinsel Paradigma ve Evrensel Gerçek*. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Yalçın, Ruhtan (2014) “Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 69 (1), 189-215.

- Yalman, Nur (2009) “Kimlik ve Bilinç”, Gönül Pultar (Der.), *Kimlikler Lütfen*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 39-50.
- Yanık, Celalettin (2013). “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”, *Kaygı Dergisi*, 20, 225-237.
- Yanmış, Mehmet ve Kahraman, Bayram (2013) “Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8 (2), 117-153.
- Yates, Timothy (1998) “Christian Conversion 1902-1993 James To Lewis Rambo”, *ANVIL*, 15(2), 99-109.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hakan (2000) *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayıncılık,
- Yılmaz, Fatma (2008) *Avrupa’da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*. Ankara: Uluslar arası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları.
- Yılmaz, M. Ercan (2010) “Ethnic Identity and Ethnic Conflicts”, *Akademik Bakış Dergisi*, 21, 1-22.
- Yüksel, Harika (2009) “Psikanalitik Bir Perspektifin Milliyetçiliği Anlamaya Yönelik İmkanları”, *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 2, 32-47.
- Zavalsız, Y. Sinan (2012) “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 185-200.
- Zijderveld, Anton, C. (2001) *Soyut Toplum*. Cevdet Cerit (Çev), İstanbul: Pınar Yayınları.
- http://www.mersinkilisesi.com/en/?page_id=108 (Erişim Tarihi: 25.02.2017).
- http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF_Tier2_Turkey.pdf (Erişim Tarihi: 26.02.2017).

EKLER

Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	SAVAŞ KESKİN
Öğrenci Numarası	141209101
Enstitü Anabilim Dalı	İLETİŞİM BİLİMLERİ
Programı	YÜKSEK LİSANS
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	YRD. DOÇ. DR. GÖKSEL GÖKER
Tez Başlığı (Türkçe)	Ötekiliğin Dinî Kimlik Bağlamında Yeniden İnşası: Din Değiştirenler Üzerine Bir Araştırma

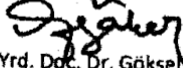
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

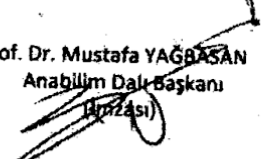
Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 259 sayfalık kısmına ilişkin, 26.04.2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç.
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin yüksek lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.


Yrd. Doç. Dr. Gökse GÖKER
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)


Prof. Dr. Mustafa YAGRAŞAN
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü. LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

Ek 2: Örneklem Birimleri İle Yapılan Mülakatlarda Kullanılan Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formları

1. Din Değiştirenlere Yönelik Mülakat Soruları

1.1. Demografik Sorular

Nereli, Eğitim durumu, Cinsiyeti, Aylık geliri, Medeni hali, Yaşı, Ailesinde başka din değiştiren kişi var mı, Kaç yıldır Hristiyan....

1.2. Din Değiştirme Sürecinden Önceki Dini Kimlik Algısına Yönelik Sorular

-Din hayatının neresindeydi (dine bağlılığı, sosyal çevresindeki durum, ilişkileri v.s.), kendini nasıl tanımlıyordu?

-Din değiştirmeden önce Hristiyanlığa ve Hristiyanlara bakış açısı nasıldı, Hristiyanlıkla ilgili bilgisi var mıydı?

-.....

1.3. Din Değiştirme Sürecindeki Kimlik Algısı ve Müslüman Sosyal Çevreyle İlişkilere Dair Sorular

-Din değiştirme kararı aldıktan sonra kendinde ne gibi değişimler hissetti, eski ve yeni inancı arasında çatışma yaşadı mı, içsel çatışma durumunda ne yaptı?

-Eski inancından kalan algı ve alışkanlıkları devam etti mi (Örneğin; besmele, gibi İslami adetler v.s.) ?

-Yeni inancını Müslüman sosyal çevresine nasıl açıkladı, ilk kimler haberdar oldu, İnancını rahatlıkla yaşayıp ya da ifade edebildi mi, İnancını gizledi mi?

-Sosyal çevresinin kararına tepkisi nasıl oldu? Yeni inancıyla ilgili problem yaşadı mı (Akraba, aile, arkadaş, İş hayatı v.s.), Yaşadığı problemler onda nasıl bir etki yarattı, Hristiyan olduğu halde Müslüman gibi davranmak zorunda kaldı mı?

-İnancını değiştirme kararı nedeniyle sonra sosyal çevresinde bir değişim ya da insanlara karşı yaklaşımı ve davranışlarında bir değişiklik oldu mu?

-.....

1.4. Yeni Hristiyan Kimliğine İlişkin Sorular

-Kendisini nasıl tanımlar? Onu en iyi ifade eden tanım nedir?

-Hristiyanlığı hayatının neresinde konumlandırıyor?

-Geriye dönüp baktığında, kendisiyle ilgili nelerin değiştiğini görüyor? Din değiştirme kararı onda kişisel olarak neleri değiştirdi? Müslüman olan X ile Hristiyan X arasındaki fark nedir?

-Adını değiştirdi mi (ya da değiştirmek istedi mi)? Neden?

-Hristiyanlığa ait semboller kullanıyor mu? (Ev eşyası, takı v.s.)

-Sosyal çevresi kimlerden oluşuyor, hala tepki alıyor mu, kimliğini nasıl ifade ediyor, gizleme gereksinimi duyuyor mu?

-Sosyal Çevresi tarafından tanınıyor mu?

-.....

1.5. Hristiyan Sosyal Çevre İle Kurulan İlişkilere Yönelik Sorular

-Sosyal Çevreye girerken nasıl bir süreç yaşadı? Bireyler onu nasıl karşıladı?

-Bağlı olduğu Hristiyan grup için nasıl bir anlam ifade ediyor, Zamanının ne kadarını çevresine ayırıyor?

-Hristiyan sosyal çevreyi oluşturan tüm bireyleri tanıyor mu? Aralarında nasıl bir ilişki var? Kendisini rahatlıkla ifade edebiliyor mu?

-Çevresindeki bireylerle ibadet dışında bir araya gelir mi?

-Hristiyan sosyal çevre ile ilişkiler ve dini paylaşımların inancı üzerinde nasıl bir etkisi var?

-Sosyal ortama yeni katılan, dışarıdan birini nasıl karşılar? Genel sosyal çevresini Hristiyan sosyal çevresiyle tanıştırdı mı? Arkadaşlarını davet eder mi?

-.....

1.6. Öznel Değerlendirmeler

-Hristiyan nüfusu olan başka bir ülkede yaşamak ya da sosyal çevresinin tamamen Hristiyanlardan oluşmasını ister mi?

-Müslümanlığa bakış açısı nasıl, Müslüman ya da diğer inançlardan biriyle evlenmek ister mi?

-Yaşadığı sorunları çözmek için bir atılımı var mı?

-Çevresiyle iletişim kurup, kendini anlatmayı denedi mi? Nasıl sonuçlar aldı?

-Elinde bir güç olursa (Siyasi ya da ekonomik güç) bu gücü nasıl kullanır?

-.....

2. Müslüman Sosyal Çevreye Yönelik Sorular

2.1. Demografik Sorular

Nereli, Eğitim durumu, Cinsiyeti, Aylık geliri, Medeni hali, Yaşı, Ailesinde Mezhebi, Din Değiştiren ile Yakınlık Durumu...

2.2. Genel Sorular

- Din değiştirmeye ve din değiştirenlere bakış açısı nasıl?
- Yakını olan (aile, arkadaş, eş v.s.) kişinin din değiştirmesini nasıl karşılıyor? (süreci baştan sona kapsayacak şekilde)
- Din değiştirme sürecinden sonra yakınıyla olan ilişkisi nasıl etkilendi?
- Din değiştiren yakını ona kendini nasıl ifade etti?
-

3. Hristiyan Sosyal Çevreye Yönelik Sorular

3.1. Demografik Sorular

Nereli, Eğitim durumu, Cinsiyeti, Aylık geliri, Medeni hali, Yaşı, Mezhebi...

3.2. Genel Sorular

- Din değiştirme hakkındaki düşünceleri nelerdir? Birinin din değiştirerek Hristiyan olmasını nasıl karşılar?
- Çevresinde din değiştiren bireylerin olmasını nasıl karşılıyor? (nedenleri ile açıklanacak)
- Çevresindeki din değiştiren kişilerle ilişkisi nasıl? Bu ilişkinin kurulmasında etkili olan faktörler hangileri?
- Ona göre; din değiştiren kişiler çevresine dâhil olmaya başladıktan sonra neler değişti?
-

4. Dini İnançsız Sosyal Çevreye Yönelik Sorular

4.1. Demografik Sorular

Nereli, Eğitim durumu, Cinsiyeti, Aylık geliri, Medeni hali, Yaşı, Din Değiştiren ile Yakınlık Durumu...

4.2. Genel Sorular

- Din değiştirmeye ve din değiştirenlere bakış açısı nasıl?
- Yakını olan (aile, arkadaş, eş v.s.) kişinin din değiştirmesini nasıl karşılıyor? (süreci baştan sona kapsayacak şekilde)

-Din değiştirme sürecinden sonra yakınıyla olan ilişkisi nasıl etkilendi?

-Din değiştiren yakını ona kendini nasıl ifade etti?

-.....



ÖZGEÇMİŞ

1. **Adı Soyadı** : Savaş KESKİN
2. **Doğum Tarihi** : 27 Haziran 1990
3. **Unvanı** : Öğrenci
4. **Öğrenim Durumu** : Yüksek Lisans

Derece	Alan	Üniversite	Yıl
Lisans	Halkla İlişkiler ve Tanıtım	Fırat Üniversitesi	2014
Yüksek Lisans	İletişim Bilimleri	Fırat Üniversitesi	2017
Doktora	-	-	-

5. Yayınlar

5.1. Uluslararası hakemli dergilerde yayınlanan akademik makaleler

Elitaş, T. Ve S. Keskin. “ Dan Bilzerian’s Man Profile on Social Media Focused on ‘Vehicle, Maiden, Weapon’Conception”. Uluslararası Tarih Okulu Dergisi. 24, 561-574.

Elitaş, T. Ve S. Keskin (2017). “Küreselleşme Sürecinde Değişen Geleneksel Türk Aile Yapısının TV Dizilerindeki Temsili: Bir Erkek, Bir Kadın, Bir Çocuk ve Seksenler Dizileri üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz”. Uluslararası Tarih Okulu Dergisi. 27, 543-578.

Göker . G. ve S. Keskin. “Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri: Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma”. ASOS Journal. 22, 88–108, (2016).

Göker. G. ve S. Keskin. “Sosyal Medya Türevi Olarak Sosyal İçerik Platformları: Betimsel Bir İnceleme,”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 83(9), 861–874. (2015).

Göker. G. ve S. Keskin, “Tüketimden Sosyalleşmeye Alışveriş Merkezleri: Elazığ Örneğinde Bir Araştırma,”. The Journal Of Academic Social Science Studies , 39, 201–221, (2015).

Göker. G. ve S. Keskin, “Yabancı Ve Mekânsal Ayrışma: ‘District 9’ Filminde Heterotopik Mekân Ve İleri Marjinallik,”. Akademik Bakış. 52, 428–453, (2015).

Keskin. S. ve N. İ. Tanyıldızı. “Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Kullanımı: Türkiye’deki Gsm Operatörlerinin Facebook Performansları Üzerine Bir İnceleme,”. Intermedia. 2 (2), 460–480. (2015).

5.2. Ulusal hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

Elitaş. T. Ve S. Keskin. “Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği”. Atatürk İletişim Dergisi. 7, 161-186. (2014).

Göker. G. ve S. Keskin, “Haber Medyası Ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili,”. İletişim Kuram Ve Araştırma Dergisi. No. 41, Pp. 229–256, Dec. 2015.

Keskin. S. Ve M. F. Sönmez. “Liderler ve Takipçileri: Siyasi Parti Liderlerinin Twitter Performansları ve Takip İlişkisi”. Selçuk İletişim Dergisi. 9 (1), 339-362. (2015).

6. Projeler

İF. 16. 01 No’lu FÜBAP Projesi- Araştırmacı

7. Ödüller

‘Kardeşlik Uykusu’ Belgeseli, Yönetmen, Uluslararası 10. Kar Film Festivali Belgesel Film Kategorisi Birincilik Ödülü, 2014.

8. İletişim Bilgileri

Adres: Piri Reis Mahallesi 1124 Sokak Özşeker Apt. No:2 Yenişehir/Mersin

Tel: 0533 243 0580

Mail: skeskin3323@gmail.com