Bayram Sevinç

hıristiyan olan türkler ve türk misyonerler



İZ YAYINCILIK

© İz Yayıncılık Limited, 2006

İZ YAYINCILIK: 501
İnceleme araştırma dizisi: 155
ISBN 975-355-649-7
İstanbul, 2006

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.izyayincilik.com
e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası; Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

BAYRAM SEVİNÇ

Hıristiyan Olan Türkler ve Türk Misyonerler

İZ YAYINCILIK

BAYRAM SEVİNÇ; 1977 Bingöl doğumlu. Ortaokul ve lise öğrenimini Solhan Lisesi'nde tamamladı (1993). 1996 yılında Gazi Üniversitesi Kırşehir Meslek Yüksekokulu İşletmecilik bölümünden mezun oldu. 2002 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimini 2005 yılında "Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlaşma ve Türk Misyonerler" başlıklı tezle tamamladı. Halen aynı bölüm bünyesinde doktora çalışmalarını sürdüren yazar aynı zamanda Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir kurumda öğretmenlik yapmaktadır.

İçindekiler

KISALTMALAR 11
ÖNSÖZ 13

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı 17
2. Araştırmanın Amaç ve Önemi 18
3. Araştırmanın Sistematiği 20

BİRİNCİ BÖLÜM
HIRİSTİYANLAŞMANIN MAKRO BAĞLAMI

I. HIRİSTİYANLIK VE SOSYO-KÜLTÜREL YAPI 26
A. HIRİSTİYAN TÜRKLER 26
1. Orta Asya ve Hıristiyanlık 27
2. Gagauzlar: Ortodoks Orta Asyalılar 30
3. Karamanlılar: Ortodoks Orta Anadolulular 32
a. Türk Ortodoks Kilisesi 34
B. ANADOLU'DA DİN VE KİMLİK 37
1. İmparatorluktan Cumhuriyete Dinî Kimlik Konumlandırmaları 37
a. Millet Sistemi: Farklılığın Kimlik Mekanı 40
b. Gayrimüslim Statüsünden Vatandaşlığa 43
c. Vatandaşlık 45
d. Laiklik-Sekülerleşme 47
2. Hıristiyanlık ve Anadolu 51
3. Misyonerlik 53

II. MODERN DÜNYADA DİN 57
A. KÜRESELLEŞME VE DİN 57
1. Tanımlayıcı Kuramsal Çabalar 58
a. Immanuel Wallerstein 59

b. Roland Robertson 60
c. Niklas Luhmann 61
d. Küreselleşme Karşıtları 63
2. Küreselleşme ve Din 64
a. Dinin Modern Toplumsal Konumu 64
b. Küreselleşme ve İslam 66
c. Küreselleşmenin Avantajlarında Çok-Yönlü Misyonerlik 67
B. DİNÎ ÇOĞULCULUK 69
1. Dışlayıcı Paradigma 72
2. Kapsayıcı Paradigma 72
3. Çoğulcu Paradigma 73

İKİNCİ BÖLÜM
KURAMSAL ÇERÇEVE

I. DİNSEL DÖNÜŞÜM KURAMLARI 79
A. SOSYOLOJİK KURAMLAR 80
1. Baskı Kuramı 81
2. Sosyal Etki Kuramı 86
a. Denetim Kuramı 87
b. *Alt-kültür Kuramı* 88
c. Bütüncül Kuram 89
3. Yükleme Kuramı 90
4. Rasyonel Seçim Kuramı 92
a. Alışveriş Kuramı 95
b. Rasyonel Seçim Kuramı Ve Dinsel Dönüşüm 97
5. Rol Kuramı 102
B. PSİKOLOJİK KURAMLAR 106
1. Psikanalist Yaklaşım 107
2. Davranışçı Yaklaşım 122
3. Hümanist ve Transpersonel Yaklaşım 127
4. Sosyal/Holistik Yaklaşım 133

II. DİNSEL DÖNÜŞÜM MODELLERİ 135
A. SÜREÇ MODELİ: Lofland-Stark 135
1. Gerilim 137
2. Problem-Çözme Perspektifinin Türü 137
3. Arayış 138
4. Dönüm Noktası 138
5. Etkili Kült Bağları 139
6. Kült-Dışı Etkili Bağlar 139
7. Yoğun Ekileşim 140
B. ÖRGÜTSEL YAKLAŞIM: Greil-Rudy 146

C. BULGULAYICI EVRE MODELİ: Rambo 151
1. Bağlam 152
2. Kriz 154
3. Araştırma 155
4. Karşılaşma 156
5. Etkileşim 157
6. Bağlılık 159
7. Sonuçlar 162
D. DİNSEL DÖNÜŞÜM MOTİFLERİ: Lofland-Skonowd 164
1. Entelektüel Motif 165
2. Mistik Motif 165
3. Deneysel Motif 166
4. Duygusal Motif 167
5. Yeniden Uyanışçı Motif 168
6. Cebrî Motif 168

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE HIRİSTİYANLAŞMA

GİRİŞ 173
A. ARAŞTIRMANIN METODU 173
1. Mülâkat 175
2. Doküman İncelemesi 178
3. Gözlem 180
4. Verilerin Analizi 181
B. VARSAYIMLAR (HYPOTHESES) 181
C. SAYILTILAR (ASSUMPTIONS) 183
D. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI 184
E. EVREN VE ÖRNEKLEM 185
F. KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER 185
G. TEMEL KAVRAMLAR 187
1. Dinsel Dönüşüm 187
2. Dinsel Dönüşüm Türleri 190
3. Karar Tanımlayıcı Paradigmalar 193
4. Model Oluşturma Girişimleri 197
5. Din Değiştirme İmkânı 199

I. OLGUSAL DURUM, YAŞANTI VE TEMAS 201
A. ÖRNEKLEMİN NİTELİĞİ 201
1. Cinsiyet 201
2. Yaş 202
3. Medeni Durum 203
4. Öğrenim Durumu 203

5. Meslek ... 204
6. Doğum Yerinin Özelliği ... 205
7. Gelir Durumu ... 205
8. Sosyal Sınıf Aidiyet Duygusu ... 205
9. İkametgâh ... 206
10. Şimdiki Aile Profili ... 206
B. YAŞANTI PROFİLİ ... 207
1. Alkol-Uyuşturucu ... 207
2. Hırsızlık ... 208
3. İntihar Girişimi ... 208
4. Travma ... 209
5. Kriz ... 210
6. Kişilerarası Sorunlar ... 210
7. Ateizm ... 211
8. Din Eğitimi ... 212
9. Dinsel Dönüşüm Öncesi İnanç Durumu ... 213
10. Mistik Deneyimler ... 214
11. Mutsuz Çocukluk Dönemi ... 215
C. SÜREĞEN TEMAS ... 216
1. Dinler Üzerine İncelemeler ... 219
2. Dinsel Dönüşüm Öncesinde Hıristiyanlık İmajı ... 220
3. Hıristiyanlığın Etkileyen Boyutu ... 221
4. Hıristiyanlıkla İlk Etkili Temas ... 222
a. Basın-Yayında Haber ve "İncil" İlanı ... 222
b. Kiliseye Gidiş ... 223
c. Bir Misyoner veya Hıristiyanla Tanışma ... 224
d. Okuma Yoluyla Süreğen Temas ... 225
5. Temas ve Karar Mesafesi ... 226

II. DİNSEL DÖNÜŞÜM DİNAMİKLERİ ... 227
A. AİLE VE DİNSEL DÖNÜŞÜM ... 232
1. Yetişme Ortamı ... 234
2. Yetişme Ortamının Dindarlık Durumu ... 236
B. ERGENLİK: KIRILGAN BENLİK ... 240
C. KRİZ ... 247
1. Stres ... 248
2. Kaygı ... 250
D. KİMLİK BUNALIMI ... 256
1. Kimlik Değişimi ... 260
2. Sosyal Süreç Olarak Dinsel Dönüşüm ... 261
3. Kaplayıcı Kimlik ... 262
E. ANLAM TUTULMASI ... 269
F. YOKSUNLUK ... 275

G. ARINMA ARZUSU 282
H. TOPLUMSALLAŞMA ÇEVRİMİ 286
1. Dinsel Dönüşüm Olarak Sosyalizasyon 289
2. Yeniden Toplumsallaşma 290
3. Aşırı Sosyalleşme 291
4. De-kültürasyon 292
İ. DÖNÜŞTÜREN EVLİLİK 297
J. ETKİLİ İLİŞKİLER 303
K. SORGULAMALAR ve KIRILMA 310
1. İslam'la İlgili Şüpheler 314
2. Müslümanlara Yönelik Eleştiriler 319
L. DAVRANIŞLARI REFERANS ALMA 322
M. REFERANS GRUBU 326
N. ZİHİNSEL TEHCİR 332
1. Misyonerlik Stratejileri 332
2. Beyin Yıkama 334
3. Folklorun Araçsallığı 335

III. KARAR, ÖZDEŞLEŞME ve DEĞİŞİM 340
A. KARAR AŞAMASI 340
1. Kararın Nitel Boyutu 344
2. Dinsel Dönüşüm Yaşı 345
3. Tepkiler 347
a. Dinsel Kod Çözümü 348
b. Kabul ve Red 353
B. PSİKOLOJİK DEĞİŞİM 355
1. Psikolojik Kazanımlar 356
2. Psikolojik Kayıplar 362
3. Bir Destek Grubu Olarak Kilise 363
C. KÜLTÜREL DEĞİŞİM 364
1. Kültürel Bellek 367
2. Kültürel Değişim Kodları 369
3. Öz-Tanımlama 369
4. Yeni Dinî Kimliğin Referans Yetkinliği 369
5. Sembolik Değişim 370
6. Kültürel Kod Çözümü 371
D. SOSYAL DEĞİŞİM 373
1. Din ve Toplum 374
2. Dinî Grubun Formu 377
3. Sosyal Bağlam Değişimi 380
4. Eski İlişkilerin Süreğenliği 381
E. DİNSEL DEĞİŞİM 381
1. Bir Dinsel Bağlılık Değiştirme Modeli 383

2. Yeni Dinî Kimliği Benimseme Marjı 386
3. Yeni Dini Öğrenme İmkânı 388
4. Yeni Dinselliği Yaşama İmkânı 389
5. Misyonerlik Algısı 392

IV. SONUÇ 395

KAYNAKÇA 411

İNDEKS 425

Kısaltmalar

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen madde
ABS.	American Behavioral Scientists
AGP.	Archive of General Psychiatry
AJP.	American Journal of Psychiatry
AJS.	American Journal of Sociology
ASR.	American Sociological Review
BJMP.	British Journal of Medical Psychology
BJS.	British Journal of Sociology
BJSCP.	British Journal of Social Clinical Psychology
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
ER.	The Encyclopedia of Religion
Hz.	Hazreti
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM.	İslam Araştırmaları Merkezi
JAP.	Journal of Applied Psychology
JBS.	Journal of Behavioral Science
JNMD.	The Journal of Nervous and Mental Disease
JPRS.	Journal of Personality and Social Psychology
JPS.	The Journal of Social Psychology
JSSR.	Journal of Scientific Study of Religion
N.	Number (Numara)

P.	Psychiatry
par.	Paragraf
PP.	Pastoral Psychology
RRR.	Review of Religious Research
s.	Sayfa
S.	Sayı
SA.	Sociological Analysis
SF.	Sociological Focus
SJRS.	Scottish Journal of Religious Studies
SP.	Social Problems
V.	Volume (Sayı)
vb.	Ve benzeri
vs.	Ve saire
YDH.	Yeni Dinî Hareketler
yy.	Yüzyıl

Önsöz

Din insanın anlam dünyasını şekillendiren bir dinamik olarak fonksiyon gördüğünde, benlik, kutsalla etkileşimli bir döngüye sahip olur. Dinin bireydeki temsil biçimi dinsel kimlik, kutsalla ilintili bir varolma tarzıdır. Dinsel dönüşüm, bu varolma tarzının biçimselliğinde, bir insanın anlam evreninin, benliğinin farklı bir niteliğe bürünmesidir. Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlık yönündeki dinsel dönüşümler, güncel sosyo-politik değişimlerle ilgi odaklarından biri haline gelmiştir.

Hıristiyanlaşmaya yönelen yerel ilgi daha çok misyonerlik çerçevesinde şekillenen bir niteliğe sahiptir. Bu anlamda, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin bu deneyimlerinin analizi ihmal edilmiştir. Bu çalışmada, Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlaşma yönünde dinsel dönüşüm yaşayanların bu deneyimleri ve olası misyonerleşme olayı, din sosyolojisi perspektifinden incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırma sürecini yöneten değerli hocam Doç. Dr. M.Tayfun AMMAN'a bu çalışmaya olan eşsiz katkıları nedeniyle sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali Köse'ye araştırmaya olan değerli katkılarından dolayı özel bir teşekkür borçluyum. Bu araştırmanın oluşumunda katkısı olan herkesin emeğini takdir eder, teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın nitelikli bir ihtiyaca karşılık olması dileğiyle.

Bayram SEVİNÇ
İstanbul, 2005

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırma, Müslüman bir ailede doğan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı bireylerin Hıristiyanlaşma deneyimlerini ve bunun sonucunda olası misyonerleşme durumunu din sosyolojisi disiplini çerçevesinde, dinsel dönüşüm üst başlığı altında incelemeyi konu edinmektedir. Dinsel dönüşüm olayı çok boyutlu olduğu için konunun yalnızca din sosyolojisi çerçevesinde ele alınmasıyla yetinilmeyecek aynı zamanda dinsel dönüşüm fenomeninin açıklayıcılığının gerekliliği bağlamında diğer disiplinlere de atıflar yapılacaktır. Bu amaçla, din değiştiren bireylerle yapılacak görüşmelerde elde edilecek veriler literatür bulguları ışığında değerlendirilecektir.

Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlaşan bireylerin bu yeni dinsel kimliklerini sunacak nesnel ölçüleri veren bulgulara ulaşmadaki sorunlar nedeniyle (sözgelimi din değiştiren bireylerin bu dinsel kimliklerini kayda geçirmelerinin yetersizliği ve belki de güçlüğü dinsel dönüşümün nicel verilerine ulaşmayı sorunlu hatta imkânsıza yakın bir düzleme yerleştirmektedir) dinsel dönüşüm deneyimi yaşayan bireylere ulaşılarak, tam olarak belirlenemeyen evreni temsil edebilecek bir örneklem oluşturma hedeflenmiştir. Araştırma evreninin

nicel verisinin kesinliğinin olmayışı nedeniyle, bu alanda yapılan araştırmaların kullandığı örneklemlerin kapsamının da göz önünde bulundurulmasıyla dinsel dönüşüm fenomeninin açıklanmasına yeter düzeyde olduğu kanaatinin oluşmasını sağlayan sayı, örneklem olarak belirlenmiştir.

Örnekleme alınan bireyler İstanbul ili sınırlarından seçilmiştir. Böylece yapılan mülakatlar bağlamında araştırmanın evreni, bir anlamda İstanbul il sınırları olarak teşekkül etmiştir. İstanbul'un bir metropol şehir olması ve sosyo-kültürel yapısının dinsel dönüşüm fenomeni için elverişli bir formda olması örneklemin bu ilden seçilmesine bir teşvik olmuştur. Örnekleme alınan denekler, kurumsal veya sosyal ilişkiler alanında kendilerine ulaşılabilen bireylerden oluşmaktadır. Öte yandan doküman incelemesi tekniğiyle de bazı dinsel dönüşüm olayları incelenmiştir. Bu olaylar değişik şehirlerde yaşanan olaylardır.

2. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Dinsel dönüşüm fenomeninin sosyal bilimlerde incelenmesi bağlamında, Batı'da yapılan çalışmaların 1900'lü yıllardan gelen serüveninin aksine ülkemizde bu konu aynı düzlemde yeterli ilgiyi görmemiştir. Dinsel dönüşüm olgusuna yönelen yerel ilgi daha çok bu olguda bireyin katıldığı dinin mensuplarının 'misyonerlik' çabalarına yönelmiştir. Dolayısıyla, misyonerliği irdelemeye yönelen ilgi, 'dinsel dönüşüm yaşayanları' incelemeyi ihmal etmiştir. Bireyin bu deneyiminin sorgulanması ve yeni bir dinsel kimlik edinmiş transforme bir aktör olarak toplumsal yeniden konumlanışının irdelenmesi ihmal edilmiştir.

Batı'da dinsel dönüşüm üzerine yapılan ilk bilimsel çalışmaların odağı 'birey' idi. Yeni Dinî Hareketlerin yayılması ve nispeten süreklilik kazanan bir yapıya sahip bazı örneklerin de ortaya çıkması sonucunda yaklaşık son 20 yıldır bilimsel ilgi bu dinsel hareketlerin yapısına ve metotlarına odaklan-

mıştır. YDH'lerin de ülkemizdeki yansıması tıpkı dinsel dönüşüm üzerine yapılan daha önceki araştırmalar gibi 'kurumsal dönüştürme çabaları'nda yoğunlaşmıştır.

Araştırmamızın dinsel dönüşümün özel bir formuyla (Hıristiyanlaşma) sınırlı olması, irdelemelerin odağının bu alana yönelmesini ve konunun farklılıklarının göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Batı'da dinsel dönüşüm çalışmalarında Hıristiyanlık 'temeli'ndeki dinsel gruplar arasındaki geçişlerin irdelenmesi ile araştırmamızın amaçladığı Hıristiyanlığa geçiş arasındaki temel fark, *'bir dinî gelenek'*ten diğerine geçme anlamına gelen Hıristiyanlaşmada, bireyin dinsel kimliğiyle beraber 'benliği'nin(self) de dönüşüme uğramasıdır. YDH'lere katılım ise modern bir olgu olarak daha çok bir *'grup değişimi'* şeklinde belirmektedir. Oysa Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçiş, bir 'dinî gelenek' değişimidir ve YDH'lerdekinin aksine yüzlerce yıllık bir geleneğin tarihsel mirasının kabulüdür.

Konunun incelenmesindeki temel amaçlardan biri 'dinsel kimliğin' yeniden ve farklı bir formda inşasının bireyin -diğer kimlikleriyle birlikte- kişiliğine yerleşim tarzının sorunsallaştırılmasıdır. Yeni dinsel kimliğin bireyin sosyo-kültürel kimliğinde ve sosyo-kültürel bağlamında konumlanışının irdelenmesi ve farklı bir dinî geleneğe 'katılım deneyiminin' sonuçlarının sorgulanması amaçlanmıştır.

Günümüz Türkiye'sinde bireyleşmenin yetersiz gerçekleşimi nedeniyle, geleneksel baskı unsurlarının (denetim mekanizmalarının) hâkim etkinliği söz konusu olduğu için yeni bir dinsel kimlik inşasının farklılık üretici niteliği sosyal yapıyı yakından ilgilendirmektedir. Toplumda dinsel kodların kültürün önemli birimlerinde rol alması, yeni bir dinsel kimliğin fark yaratan sonuçlar üretmesine neden olur. Bu bağlamda bir dinsel dönüşüm kararının hangi reaksiyonları ürettiğinin irdelenmesi amaçlanmıştır. Böylece *'verili'* bir dinsel kimlikten farklı bir kimlik *'inşa'* etmeyi mümkün kılan bireyin karar özgürlüğü ve dolayısıyla bireyleşme derecesi de irdelenmiş olacaktır.

Bireyi Hıristiyanlığı seçmeye ve bu dinsel kimlikte karar kılmaya iten psiko-sosyo-kültürel sebepler; bu sebeplerin etkinliğinin yaşandığı süreç ve bu sürecin sonucunda alınan dinsel dönüşüm kararının bireyin yaşantısında meydana getirdiği sonuçlar, araştırmanın temel ilgisini oluşturur.

3. Araştırmanın Sistematiği

Araştırma üç bölüm olarak şekillenmiştir. Birinci bölümde Hıristiyanlaşmanın makro düzeydeki konumlandırılışını sunacak tarihsel (dikey) ve sosyal (yatay) boyutlar incelenmiştir. Bu bölüm de iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Hıristiyanlık ve Türkiye ilişkisini sunacak olan tarihsel ve güncel durumu betimleyen açıklamalara yer verilmiştir. İkinci kısımda makro düzeyin Türkiye'yi aşan sosyal boyutları anlamında modern dünyada din olgusunun dinsel dönüşüm olayını etkileyen önemli boyutlarına değinilmiştir.

İkinci bölümde dinsel dönüşüm dinamiklerini sunacak olan kuramsal boyut ele alınmıştır. Dinsel dönüşümün kuramsal çerçevesi iki kısımda incelenmeye çalışıldı. Araştırmanın konusu ve amacı kuramsal boyutu şekillendiren etkenlerdir. Dinsel dönüşüm olayının kuramsal düzeyde iki önemli boyutu vardır. Bu iki boyutu incelemek amacıyla öncelikle yapılan araştırmalar sonucunda inşa edilen kuramlar ele alınmıştır. İkinci olarak dinsel dönüşüm olaylarında gözlenen süreçlerden yola çıkılarak ortaya atılan dinsel dönüşüm modelleri ele alınmıştır. Dinsel dönüşüm fenomeni birçok disiplin bağlamında irdelenmiştir. Biz burada yalnızca sosyolojik ve psikolojik kuramlardan başat birkaç kuramı ele alacağız.

Üçüncü bölümde ampirik çalışmamızın verileri değerlendirilmiştir. Üçüncü bölüm üç kısımdan oluşmuştur. Birinci kısımda olgusal durum değerlendirilmiş, ikinci kısımda dinsel dönüşüm dinamikleri ele alınmış, üçüncü kısımda ise dinsel dönüşümün sonuçları irdelenmiştir. Ampirik bölümde üç

teknikle elde edilen veriler sırasıyla tematik bir hiyerarşi içerisinde değerlendirilmiştir. Öncelikle dinsel dönüşüm yaşayan bireylerle yapılan mülâkatlar neticesinde elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Gözlemler neticesinde elde edilen veriler ise yeri geldikçe irdelenmiştir. Dokümantasyon tekniğiyle elde edilen dinsel dönüşüm olayları iki skala halinde irdelemeye tabi tutulmuştur. Kitaplara geçen olaylar ve sanal alemde yayınlanan dinsel dönüşüm öyküleri olarak iki grup veri, ampirik çalışmayı destekleyen dökümanlar olarak kullanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLAŞMANIN MAKRO BAĞLAMI

Hıristiyanlaşmanın makro bağlamı başlığı altında irdelenmek istenilen, dinsel dönüşüm olayının sosyal olay ve olgularla makro düzeydeki ilişkisidir. Dinsel dönüşüm, yalnızca biyografinin şekillendirici formatıyla anlaşılamayacak düzeyde geniş boyutlara sahip bir fenomendir. Bu nedenle konunun yetkin bir açıklaması için makro düzeydeki etkenlerin özlü bir şekilde ve gerekli bir boyutta açıklanması uygun bulunmuştur. Bu bağlamda makro düzeydeki ilişkiler iki ana başlık altında incelenecektir. Öncelikle Hıristiyanlığın bir dinî sistem olarak günümüz Türkiye'sinde konumlanışını sağlayan tarihî ve çağdaş makro olaylar aktarılacaktır. İkinci olarak Türkiye'yi aşan daha geniş toplumsal dönüşüm ve yapılanmalardan önem arz eden birimler aktarılacaktır.

I.

Hıristiyanlık ve Sosyo-Kültürel Yapı

Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlığın anlaşılabilmesi için öncelikle konunun üzerinde şekillendiği tarihsel bağlamın anlaşılması gereklidir. Anadolu'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanların varlığı ve tarihsel boyutta Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşümler, konunun anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken önemli başlıklardandır. Bu bağlamda Günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlığın tarihsel boyutuna kısaca değinmeyi gerekli buluyoruz.

A. HIRİSTİYAN TÜRKLER

Günümüz Türkiye'sinde 'Türk Ortodoks Kilisesi' gibi kurumsal varlığı bulunan Hıristiyanlığın tarihsel anlamda kaynaksal açıklaması için dinsel dönüşümün tarihsel kökenlerine gidilecektir. Fakat burada konunun sınırları nedeniyle yalnızca Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşümlerin tarihsel boyutu ele alınacaktır. Bu nedenle diğer dinlere yönelik dinsel dönüşümler göz ardı edilecek ve yalnızca Hıristiyanlık yö-

nünde din değiştiren etnik yapılar dikkate alınacaktır. Burada belirleyici faktör olarak daha çok dinin kurumsal yapılanmaları (Türk Ortodoks Kilisesi gibi) dikkate alınacaktır.

1. Orta Asya ve Hıristiyanlık

VII. yüzyıldan önce, İslamiyet'in bulunmadığı bir dinsel haritada aktör olan kutsal sistemlerin toplumlar boyunca dağılımının günümüze yansıyan yönü, yerleşik bir dinî sistem olarak konumunu koruyan sistemlerin yaşam alanıdır. Hıristiyanlaşma olgusunun tarihsel döngüsünün nitel özellikleri ve çağcıl uzantılarının irdelenmesi, araştırmanın üzerinde temellendiği bağlam için önem arz etmektedir. Günümüze varan uzantılarıyla gözlenen Hıristiyan Türklerin öyküsü dinsel dönüşüm olgusu bağlamında şekillendiği için bu dönüşüm olayının düzlemi önem arz eder.

> "İslamiyet'ten önce, Tenrizm'in (Gök Tanrı dini) ardından bazı Türk boyları Hıristiyanlıkla, bazı Türk boyları da Musevilik'le tanışmışlardı. Hazar Türkleri Museviliği tercih ederken; Gagauzlar, Bulgar Türkleri, Kazan Türklerinin bir kısmı, Peçenek, Uz ve Kıpçaklar, Tatarların bir kısmı, Çuvaşlar ve Yakut Türkleri Hıristiyanlık'ı seçmişlerdi."[1]

Hıristiyanlık, Orta Asya'ya daha çok Nasturilik yorumuyla yayılmıştır. Nasturiliğin bölgeye yayılışının düzlemi tıpkı İran'a geçişi ve diğer ülkelere yayılışı gibi büyük oranda ticaret yolları olmuştur.[2] Fakat Nasturiliğin baskın hakimiyetinin yanı sıra Harizm ve Oğuz Türk Hıristiyanları gibi Ortodoks inancını benimseyen topluluklar da vardı.[3] Hıristiyanlığın Orta Asya'daki varlığı bazı Avrupalı araştırmacıların atılımlarıyla 19. yüzyılın sonlarına doğru incelenmiştir. Von Harnack ve Sachan bunların en önemlileridir.[4] Araştırmalar 781

1 Hakan Alkan, *Türk Ortodoks Patrikhanesi (Anadolu Patrikhanesi)*, Günce Yayıncılık, Ankara 2000, s.9.
2 Ünver Günay ve Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s.199.
3 Yakup Aygil, *Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1995, s.18.
4 Aygil, *a.g.e.*, s.12.

yılında dikilmiş olan Sin-ngan-f kitabesinde Orta Asya'da Nasturi Hıristiyanlığının nasıl yayıldığının anlatıldığını ortaya koymuştur. Nasturiler Semipalatink (Yedisu) bölgesinde etkili olmuşlardı.[5]

Bu kitabe Nasturi din adamı A-Lo-Pen'in 635 tarihinde Çin'e gidişinden, kitabenin dikildiği zamana kadar Nasturi kilisesinin Çin'deki tarihini anlatmaktadır.[6] Çok daha erken dönemlerde kilise mensuplarının ve çalışanlarının Orta Asya'da çalışmaları olmuştur. Sözgelimi 332 yılında Meru'da bir Hıristiyan Psikoposluğuna rastlanmaktadır.[7]

Hıristiyanlık, göçlerden önce bölgeye girip bu toplulukların bir kısmını kendi yaşam alanlarında dinsel kapsamına almıştır. Göçlerden sonra da bu toplulukların bir kısmı Hıristiyanlığın hâkimiyetinin sürdüğü bölgelere gelmeleri sonucunda değişim yaşamışlardı. Göçlerden sonra açlık, salgın hastalık, Bizans ve Rus baskısı sonucunda Oğuzların bir bölümü Bizans'a sığındı ve 'Türkopol' denilen paralı asker birliklerini oluşturdu. Bu grup nasıl paralı asker olmalarının yanı sıra Hıristiyanlaşmışsa aynı nedenlerden dolayı bir bölümü de Ruslar'a sığınıp 'Karakalpaklar' diye tanımlanan sınır muhafızı olup Hıristiyanlaşmıştır.[8]

Orta Asya'da Hıristiyanlığın yayılmasında, tıpkı diğer herhangi bir dinin o dönemde muhtemel yayılması durumunda deneyimleyeceği gibi, siyasal faktör en etkili unsur idi. Yani hâkimiyet ve onun inşasında etkin olan askeri sistem/güç gibi destekleyici/kurucu mekanizmalar, dinin hakimiyet ve yayılma sürecini etkileyen en önemli faktörlerdi. Siyasal mekanizmalar, hakimiyetine talip oldukları veya fiilen etkin olma fırsatı elde ettikleri yerlerde toplumun entegrasyon sistemi olarak dini kullanmışlardır. Hâkim topluma entegre olmanın güvenli mekanizması hâkim dinî sistem olarak

5 Alkan, *a.g.e.*, s.10; Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.199.
6 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.199.
7 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.200.
8 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.211.

konumlandırılmıştı. Öte yandan hâkimiyet boşluğunun belirdiği bölgelerde misyonerlik çok daha etkin bir manevra alanı elde edebilmekteydi. Sözgelimi Sasani devletinin yıkılışı ile beliren hâkimiyet boşluğunu değerlendiren Hıristiyanlık (özelde Nasturilik) Orta Asya'da yayılma hızını arttırmıştı.[9]

Hıristiyanlaşan Türklerin erken dönemlerde Anadolu'yla temasları düzleminde bazı iddialar ileri sürülmüştür. "M. Halil Yınanç Bulgar Türklerinin 530'da Fırat-Trabzon bölgesinde olduklarını ve Avarlar'ın 517'de Doğu Anadolu'ya gelerek yerleşmiş ve İslam'dan önce Hıristiyanlığı seçmiş Türk boyları olduğunu söylüyor."[10]

Göç, coğrafi hareketliliği içeren bir olgu olarak aynılığın taşıyıcı mekanizması olmaktan öte mobilizasyonun bütünleşme amaçlı dönüştürücü sonuçlarıyla yaşamın sosyo-kültürel alanlarında da belirgin ve farklılaştırıcı dönüşümler üretebilir. Dönemin siyasal mekanizmalarının dönüştürücü etkisinin dinsel dönüşüm olgusunu şekillendiren en temel örnekleri, göç sonrası deneyimlenen dinsel dönüşüm tecrübeleridir.

Moğol ve Rus baskısı bir kısım Kuman-Kıpçakları Macaristan'a göçe zorlarken diğerlerinin Balkanlara dağılıp Hıristiyanlaşmalarına neden olmuştur. Misyonerlik mekanizması, hakim dinî sisteme entegre etme amacıyla farklı unsurların katılımını sağlamaya yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Bu göçmen Kıpçaklar için 'Codex Cumanicus' adlı dualar, ilahiler ve bilmeceler içeren Latince-Farsça-Türkçe (Kıpçakça) olarak yazılan eser misyonerler tarafından hazırlanmıştır.[11]

> "Budizm'e giren Yüeçiler ve Tabgaçlar Hint'te ve Çin'de nasıl eriyip gitmişlerse, Ortodoksluğa giren Bulgarlar ve Kumanlar da Balkanlarda aynı şekilde Slavlaşarak Türklükten uzaklaştılar. Museviliği seçen Hazarlar da bazı küçük bakiyelerin dışında kaybolup gittiler. Bunun bir başka örneğini de Peçenekler, Kumanlar, Kıpçaklar, Uzlar ve Macarlarda bulmaktayız."[12]

9 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.199.
10 Alkan, *a.g.e.*, s.21.
11 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.212.
12 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.209.

Bu dinsel dönüşüm tarzlarındaki kitlesel değişim kararı, aynı zamanda toplumun sosyo-kültürel yapısının köklü ve ani değişimler geçirmesine, toplumsalın yeniden inşasına neden olmuştur. Bu bağlamda gerçekleşen dinsel dönüşüm olgusu salt bir dinsel kimliğin yeni bir form kazanmasından ziyade bir 'yaşam formatı'nın inşası olduğu için bir sonraki nesil için farklılaştırıcı bir başlangıç olmaktadır. Yönetim tarzlarının tarihselliğinde kitlesel kararlar daha etkin olmuştur. Sözgelimi 1227 yılında Kuman Prensi Bare kendisine bağlı 15 bin kişiyle birlikte Hıristiyanlığı benimsemiştir.[13] Değişim mekanizmasının dikey niteliği, değişimin karar mekanizmasını şekillendirdiği gibi sonuçların nitelik ve kapsamını da belirlemekteydi. Savaşların göçe neden olması da toplu değişim üreticilerindendir. Moğollara yenilen Don Doneç bölgesi Kumanları, Macaristan'a göç etmiş ve Hıristiyanlaşmıştır.[14]

Orta Asya'da Hıristiyanlık zamanla yayılıp geniş bir bölgeye hâkim hale gelmişti. Özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda Moğolistan ve Çin'e kadar ulaşan Ortodoksluk belli bir başarı elde etti. Özetle, göç öncesi ve sonrasındaki dönüşüm ve mobilizasyonların taşıyıcı niteliğinin etkin fonksiyonu neticesinde "Ortodoksluk ve kısmen de öteki bir kısım Hıristiyan mezhepleri Doğu Avrupa'da, Balkanlar'da, Anadolu'da, Rusya'da ve Sibirya'da Türklerin arasına nüfuz etmeyi ve hatta kalıcı cemaatler oluşturmayı başardılar."[15] Bugün Gagauzlar ve Karamanlılar Hıristiyan dinini Türk kimliği ile yaşayan iki topluluk olarak kabul edilmektedir. Her ikisi de Ortodoks Hıristiyan'dır, dilleri Türkçe'dir.

2. Gagauzlar: Ortodoks Orta Asyalılar

Araştırmanın ilgisi bağlamında Gagauzların dinsel kimliklerinin konumsal önemi, Hıristiyan-Türk kimliğinin taşıyıcısı olan kişilik ve (toplumsal)yapı örneği olmalarından kay-

13 Aygil, *a.g.e.*, s.26.
14 Aygil, *a.g.e.*, s.25.
15 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, ss.207-208.

naklanmaktadır. Bu örnek, muhtemel göndergelerin yanı sıra tarihsel anlamda Macarlar, Bulgarlar gibi dinsel kimliğin ötesinde dönüşümler deneyimleyen topluluklardan farklı olmaları nedeniyle de vurgulanmaya değer bir birimdir.

> "Gagauzlar, Ortodoks Hıristiyanlığına bağlı küçük bir Türk topluluğu olup günümüzde Moldovya Cumhuriyetinin Bucak bölgesi başta olmak üzere Ukrayna'nın Odessa ve Zaporoje; Kazakistan'ın Turgay bölgeleri ile Kırgızistan'ın başkenti Bişkek ve Özbekistan'ın başkenti Taşkent civarında yaşamaktadırlar. Ayrıca Bulgaristan, Romanya, Yugoslavya, Rusya, Beyaz Rusya, Gürcistan, Türkmenistan, Litvanya, Estonya, Azerbaycan, Yunanistan ve Brezilya'da da Gagauzlar bulunmaktadır."[16]

Gagauzlar Ortodoks Hıristiyanlığına mensup olup dilleri Türkçe'dir.[17] Hâkim mezhepleri Ortodoks olmakla beraber günümüzde Babtist ve Adventist mezhebi de yayılmaktadır. Gagauzlar Moskova Ortodoks Patrikliğine bağlıdırlar.[18] Öte yandan dinî sistemleri anlamında dikkat çeken bir diğer nokta da Gagauzların inanç sistemlerinde İslamî nitelikte bazı unsurların bulunmasıdır. Bunların ilki dinî terminolojidir.[19] Terminoloji bağlamında sözgelimi Tanrı kelimesi dillerinde yoktur. Allah kelimesini kullanırlar. Cenet (cennet), Cendem (cehennem), Oruç, Hac, Haram, Helal vb. İslamî kavramları kullanmaktadırlar.[20]

Siyasal tarihleri ise özetle şöyle gelişmiştir. Dobruca'ya yerleşen bütün Türkler çoğunluk olan Uz(oğuz)lar tarafından asimile edilerek Gökoğuz/Gagauz/Gagouz ismini almıştır. Bunlar, 14. yüzyılda Balık Bey liderliğinde Dobruca'da, başkenti Balçık (Karvuna) olan bir devlet kurdular. Balık Beyden sonra Dobrotiç, daha sonra Yanko (İvanko)

---

16 Harun Güngör ve Mustafa Argunşah, *Gagauzlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1998, s.7.
17 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.212.
18 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.216; Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Dilnyası Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yayınları, 1992 (önsöz tarihi), ss.190-199.
19 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.214.
20 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.215.

devletin başına geçmiş, 130 yıl devam eden bu devletin toprakları 1417'de Osmanlı ülkesine katılmıştır. Daha sonraları Gagauzlar bazı göçler yaşamış, sözgelimi 1770'de Moldovya'ya göç etmiş[21] nihayet 1990'a kadar Moldovya S.S. Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak kalmış, 1990'da bir cumhuriyet kurmuşlardır. 23 Aralık 1994'te ise 'Gagauz Yeri' adı ile Moldovya Cumhuriyeti'ne bağlı özerk bir bölge oluşturmuşlardır.[22]

3. Karamanlılar: Ortodoks Orta Anadolulular

Araştırmanın düzlemi içerisinde dinsel kimliklerinin tanımlayıcı bileşenlerinin yanı sıra hem Anadolu'da bulunmaları ve hem de Türk oldukları kabulüne rağmen dinsel kimlikleri nedeniyle dönemin tanımlayıcı mekanizması tarafından 'Rum' kabul edilmelerinin meydana getirdiği siyasal neticeler Karamanlı Ortodoks Hıristiyanları incelemeye katmaktadır. Karamanlıların Türk olduklarına dair tezlerden biri Prof.J. Eckmann'a aittir. Ona göre Karamanlılar Hıristiyanlığı benimsemiş Selçuklu Türkleridir.[23] Öte yandan konunun yetkin isimlerinden kabul edilen Atanas Manof, Karamanlıların Türk kökenli ve Türkçe konuşan Hıristiyanlar olduğu görüşünü ileri sürmektedir.[24] Karamanlıların etnik tartışmalara konu olmasının nedeni Türkçe okuyup yazdıkları halde Grek alfabesi[25] kullanmaları ve destekleyici bir unsur olarak da Hıristiyan olmalarıdır.

Bu özellikleri nedeniyle "Helen Kökenli olup Türkçe konuşmak zorunda bırakıldılar" diyen bilim adamları da mevcuttur. Özellikle Yunanlılar bunu savunuyorlar.[26] S.A. Hudaverdioğlu (Yunanistan'da adını değiştirerek Theodotos ol-

21 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.213.
22 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.214.
23 Aygil, *a.g.e.*, s.66; Mehmet Eröz, *Hıristiyanlaşan Türkler*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1983, s.32.
24 Aygil, *a.g.e.*, s.66.
25 Alkan, *a.g.e.*, s.22.
26 Alkan, *a.g.e.*, s.23.

duktan sonra[27]) Karamanlıların Grek olduğunu fakat Türklerin tehditleri sonucunda dillerini değiştirmek zorunda kaldıklarını iddia etmiştir. M. Ciachir aynı iddiaların Yunanlı araştırmacılar tarafından Gagauzlar için de ileri sürüldüğünü bildirmektedir.[28]

H. Güngör, Karaman bölgesinde yaşayanlara 'karamanlı' denilip Anadolu'nun hemen her tarafında yaşayan Rumlara denildiği gibi 'Rum' denilmemesini, onların diğer Rumlardan ayrı bir özelliğe sahip olmalarına bağlamaktadır. Bu özellik, onların Hıristiyan olmalarına rağmen Türkçe'den başka bir dili bilmemeleridir.[29] Karamanlılar, Türkçe'yi Grek harfleriyle okuyup yazınca ortaya 'Karamanlıca' adı verilen dilde yazılmış eserler çıkmıştır. "Bu şekilde basılı eserleri yurdumuzun her tarafında bulmak mümkün olduğu gibi, kitabelere de özellikle Kayseri, Nevşehir, Niğde ve Konya çevresi ile daha birçok yerde rastlamaktayız."[30]

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte ve söz konusu dönemin kendi özel şartlarında şekillenen siyasal sebepler nedeniyle Karamanlılar 1923 sonrasında Yunanistan ile yapılan anlaşma gereği Rum sayılarak, zorunlu olarak Yunanistan'a gönderilmişlerdir. Bernard Lewis bunu 'Türk-Rum değişimi değil, Rum Ortodoks ve Osmanlı Müslüman değişimi" olarak betimlemiştir. Farklı bir toplumsal ve ulusal sınıflandırma sistemine alışmış olan bir Batılı gözlemcinin bu durumdan yola çıkarak bunun 'Hiçbir şekilde vatana iade olmadığı, iki sürgüne gönderme -Hıristiyan Türklerin Yunanistan'a, Müslüman Yunanlıların Türkiye'ye- olduğu' sonucuna varabileceğini ifade eder.[31] Aynı olguyu değerlendiren Kemal Karpat'a göre bu, milliyetçiliğe yönelmiş laik Türkiye'de di-

---

27 Eröz, *a.g.e.*, s.32.
28 Günay ve Güngör, *a.g.e.*, s.217.
29 Harun Güngör, *Türk Bıdın Bilimi Araştırmaları*, Kıvılcım Yayınları, Kayseri 1998, ss.225-226; Günay ve Güngör, *a.g.e.*, ss.217-218.
30 Güngör, *a.g.e.*, s.225.
31 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4. Baskı, Ankara 1991, s.352.

nin ölçü alınmasındaki çelişkiyi belirtmektedir. Karpat'a göre Slav kökenli ve Türkçe konuşmayan Pomak, Bosnalı, Hersekli, İslam olduğu için Türk kabul edilmiş; Hıristiyan, fakat Türk kökenli Türkçe konuşan Gagauzlar Türk kabul edilmemiştir. Türkçe konuşan Anadolu Hıristiyanlarıysa Yunanistan'a gönderilmişlerdir.[32]

a. Türk Ortodoks Kilisesi

1453'ten sonra statüsü İmparatorluk tarafından belirlenmeye başlayan, 1923'ten sonra da Cumhuriyetçe devralınan Hıristiyan dinsel kurumlarının 'Fener Rum Patrikhanesi' gibi yerel olmaktan ziyade tarihî olarak dikey ve coğrafi olarak yatay dağılımı olan kurumların yanı sıra 'Türk Ortodoks Kilisesi' diye tanımlanan kurumsal yapı yerellik iddiasıyla kurulmuştur. Türk Ortodoks Kilisesinin kurulması 1 Mayıs 1921'de TBMM'de kabul edildi.[33] Kayseri'de 21 Eylül 1922'de kuruldu.[34] Kurucusu Ankara ilinin Yozgat sancağının Akmağdeni kasabası[35] İstanbulluoğlu mahallesinde[36] dünyaya gelen Papa Eftim'dir. Alkan, Papa Eftim'in asıl adının Pavlî Karahisaroğlu olduğunu belirtir[37] (Ergene de Pavri'nin -Papa Eftim'in- dedesinin isimi olduğunu belirtir[38]).

Türk olabilmek için insanın kendisini Türk olarak hissetmesinin yeterli olduğuna inanan Papa Eftim,[39] I. Dünya savaşı yıllarında meydana gelen iktidar boşluğunda (İstanbul'daki) Fener Rum Patrikhanesi'nin milli mücadeleye karşı yaptığı menfi propagandalarla[40] daha iyi mücadele edebilmek için Anadolu'da bir 'Ortodoks Kilisesi' kurmaya karar verdi. Bu

32 Aygil, *a.g.e.*, s.68.
33 Alkan, *a.g.e.*, s.39.
34 Mustafa Ekincikli, *Türk Ortodoksları*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998, s.188.
35 Alkan, *a.g.e.*, s.33.
36 Teoman Ergene, *İstiklal Harbinde Türk Ortodokslar*, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul 1951, s.5.
37 Alkan, *a.g.e.*, s.33.
38 Ergene, *a.g.e.*, s.5.
39 Alkan, *a.g.e.*, s.33.
40 Ekincikli, *a.g.e.*, s.195.

bağımsız patrikhanenin kuruluşu için Türkiye Büyük Millet Meclisi Adliye Vekâleti'nden izin aldı.[41] Sonunda bu kurum, 21 Eylül 1922'de Kayseri'de 'Türk Ortodoks Patrikhanesi' adı altında kuruldu.

30 Ocak 1923'te Türk ve Rum Ahalinin Mübadelesine Dair Mukavelename ve buna bağlı Protokol[42] imzalandıktan sonra kendilerinin Türk asıllı olduklarını savunarak mübadeleye tabi tutulmamalarını isteyen Türk Ortodoksları, Türkiye Cumhuriyeti Hükümetine birçok kez müracaat etmişlerdir. Bu müracaatlardan sadece Papa Eftim'inki olumlu neticelenmiştir. Hükümetin aldığı 3 ağustos 1924 tarihli bir kararla; Papa Eftim ve ailesinin mübadele dışı tutulabilmesi için İstanbul'a yerleşmesine müsaade edilmiştir. Papa Eftim'in Kurtuluş Savaşı yıllarında 'Milli Mücadeleyi' destekleyen maddi ve manevî (fikirsel/propaganda) çalışmaları kararın gerekçesi olarak zikredilmiştir.[43] Bu gerekçe araştırmamızın özeli için ne kadar anlam ifade ediyorsa burada 'Türk Ortodoks Patrikhanesi'ni ele almamızın nedenini de o kadar izah ediyor. Bu Patrikhanenin olgusal boyutuyla ve fonksiyonel niteliğiyle ilgilendiğimiz için tarihsel bilgileri zorunluluk ölçüsünde alıyoruz.

Patrikhanenin ilk anlamlı (araştırmayı açıklayıcı) boyutu, Papa Eftim ve diğerlerinin kendilerinin özbeöz Türk olduğunu dile getirmeleridir. Papa Eftim özellikle mücadele yıllarında ve Mübadele döneminde verdiği çeşitli beyanlarında dillerinin Türkçe olduğunu, örf, adet ve ananelerinin Türk Milli kültüründen farklı olmadığını açıklamıştır.[44] Bu bağlamda dinsel kimliklerinin farklı niteliğinin kendileri için yalnızca bir alt-kimlik düzleminde etkin olan bir unsur olduğunu açıklama amacı belirmektedir. Bir anlamda, Cumhuriyet'in Kemalist devrimlerle gerçekleştirmeyi he-

41 Ekincikli, *a.g.e.*, s.186.
42 Ekincikli, *a.g.e.*, s.190.
43 Ekincikli, *a.g.e.*, ss.192-193.
44 Ekincikli, *a.g.e.*, s.196; Ergene, *a.g.e.*, s.8.

deflediği dikey bütünleşmenin vatandaşlık temeline yaklaşan bu açıklamalar, aynı zamanda Anadolu ve Hıristiyanlık ilişkisini yeniden şekillendiren unsurlardandır. Kiliselerde Türkçe ayin yapmaları, kadınların ayrı, erkeklerin ayrı oturması[45] gibi Hıristiyan Rumlarla kendileri arasında fark yaratıcı özelliklere sahip olmaları da bu ilişkide önemli bir ayrıntıdır.

Dinsel dönüşümde Hıristiyanlaşma deneyimi için Türk Ortodoks Kilisesi'nin Anadolu ve Türk kültürüne sahip çıkması, Milli Mücadele yıllarında bağımsızlık için faydalı çabalar içinde bulunması, dinsel kimliğini vatandaşlık ortak paydasının üzerinde konumlandırması ve böylece kendisini farklı olarak tanımlamaması önemli faktörlerdendir. Bunlar, bireyin sözgelimi Yahudileşme deneyimine oranla 'Türk Ortodoks Patrikhanesi'ne katılmasında algı farklılıkları yaratabilecek nitelikte olgulardır. Bu algı farklılığı da dinsel dönüşüme karşı tutumları farklı yönde şekillendirir.

Köken itibariyle "mübadeleye kadar Anadolu'da bulunan, Türkçe konuşan Ortodoksların/'Türk Ortodoksları'nın daha Bizans İmparatorluğu zamanında gelip yerleşmiş Avar, Bulgar, Peçenek, Uz ve Kıpçakların (Kuman) bakiyeleri olduğu söylenebilir."[46] Papa Eftim ve ailesi mübadele dışı bırakılıp İstanbul'a yerleşmelerine izin verildikten sonra 'Türk Ortodoks Patrikhanesi' İstanbul merkezli olarak faaliyetlerine devam etmektedir. Bu patrikhane, kendi kurumsal kimliğini Hıristiyan camiasında kabul ettirme çabası sergileme durumunda kalmıştır. Bu çabada göze çarpan önemli nokta patrikhanenin yerel değerlere sahip çıkan söylemleri ve bu yöndeki argümanlarıdır.

Türk Ortodoks Patrikhanesinin Hıristiyan Türk kavramının taşıyıcısı olarak milliyetçiliğe yönelimli söylemler taşıyan bireylerin temsilini sunması, onun farklı bir açıdan konunun ilgi odağı olmasını sağlamaktadır. Sözgelimi Patrikhane so-

45 Ekincikli, *a.g.e.*, s.196.
46 Ekincikli, *a.g.e.*, s.198.

rumlularından Sevgi Erenerol, yapılan misyonerlik çalışmalarını bir dışsal 'dönüştürme' ve milli bünyeden koparma eylemi olduğunu ifade ederek eleştirmekte ve hatta bir 'tehlike' olarak bu konuya dikkat çekmektedir.[47] Türk Ortodoksları, verdikleri imaja bakıldığında, dinsel kimliği kişiliğin yalnızca bir alt-birimi olarak görmekte ve milli-kültürel kimliklerini buna üstün tutmaktadırlar. Hıristiyanlığın yerel bir yorumu ve yaşantısı olarak özgün ve bağımsız bir yapı şeklinde algılanma isteğini sergilemektedirler.

B. ANADOLU'DA DİN VE KİMLİK

1. İmparatorluktan Cumhuriyete Dinî Kimlik Konumlandırmaları

Türkiye'nin 21. yüzyıldaki duruşunun içerisinde şekillendiği ve kendisiyle tanımlandığı ardyöre (background), araştırmanın konusunun makrobağlamının nitel bileşenlerinden olduğu için, irdelemenin yeterli bir düzlem edinmesi de bu ve bunun gibi makrobağlam biçimlendirici mekanizmaların incelenmesini gerektirmektedir. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğunun yalnızca coğrafi mirasçısı olmaktan öte sistemik bütünlüğünde birçok farklı deneyimleri barındıran ve özgünlüğüyle kültürel mirası da yüklenen bir konumdadır. İmparatorluk hem şer'î hem örfî hukuku bünyesinde barındırmakla esnek ve aynı zamanda kapsayıcı bir sistem oluşturmak istemişti. İmparatorlukta 'millet-i hâkime' Müslümanlardı ve diğer Kitap Ehli tebaa, gayrimüslim olarak zımmi veya müste'men statüsündeydi. Yönetici zümre Müslümandı,[48] diğer bir ifadeyle siyasal hak yalnızca Müslümanlara tanınmıştı. Enderun Sisteminde Müslümanlaştırılan gayrimüslimlerin dışında kimse 'millet-i hakime'ye dâhil olmadan yönetim kademesine gele-

47 Örneğin; http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2004/12/22/yazidizi/yazidizi1.html (22.12.2004).

48 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, Ankara 1993, s.231.

mezdi. Gayrimüslimlerin hukuksal konumlanışı İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte önemli dönüşümler yaşamıştır.

"Birçok milletten oluşan Osmanlı İmparatorluğu laik bir ulus-devlet Cumhuriyetine dönüşürken, Kemalist Reformcular, devlet aygıtını modernleşmenin ötesine götürmüşler, halkın yaşam tarzını, davranışlarını ve günlük alışkanlıklarını etkilemeye çalışmışlardı."[49] Kemalist Devrim(ler), Cumhuriyetin inşasını gerçekleştirirken İmparatorluktan farklılaşma formunu da belirlemiş olmaktaydı.

> "Yeni Türkiye Cumhuriyeti rejimi bir siyasi ideoloji olarak devletin unsurlarını korurken, (aynı zamanda) yeni değerler de getiriyordu. Patrimonyal-Sultancı Osmanlı düzeni devlet yönetimini hükümdarın halka adil bir idare sağlama göreviyle tanımlarken, Türkiye Cumhuriyeti, hükümet etme idealini -yalnız bir ideal olarak kalsa bile- halkın halk tarafından yönetilmesi olarak kavramlaştırmaktaydı."[50]

Cumhuriyet, "on yılda yeni baştan yaratılan bir Türkiye" formatına göndergeyle söze başlar.[51] Tüm uygulamalarda kesinlikle kapalı tutulan alan, eski döneme, geçmiş *ideolojik, siyasal ya da kültürel dinamiklere 'geri dönüş'* olasılıklarıdır.[52] Bütün bu dinamikler, Cumhuriyetle birlikte artık yeniden tanımlanmış ve konumlandırılmıştır. Birey ve toplum, bu yeni biçimi özümsemek ve geçmişi de bir 'oradaki' olarak algılamak durumundadır.

Kemalist devrim sırasıyla Saltanatın kaldırılması (1922), Cumhuriyetin kuruluşu (1923), Halifeliğin kaldırılması (1924) siyasal düzlemi üzerinde temellenmiştir.[53] "Siyasal

---

49 Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Ed.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Çev. Nurettin El-Hüseynî, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s.72.

50 Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Ed.) *a.g.e.*, s.61.

51 Ali Gevgilili, *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk*, 2.Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul 1990, s.118.

52 Gevgilili, *a.g.e.*, s.118.

53 Emre Kongar, *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 14. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s.112.

devrimler yeni Türkiye'nin tüm Çağdaşlaşma ve Batılılaşma çabalarının altındaki temeli oluşturur."[54] Cumhuriyet sisteminde din kavramı, laiklik ilkesi çerçevesinde 'devlet etosu'ndan tamamıyla dışlanmıştır.[55] Osmanlı İmparatorluğu döneminde kamusal niteliğinin ağır bastığını irdelediğimiz dinsel kimlik, Türkiye Cumhuriyeti'nde özel (mahrem) alanda konumlandırılmıştır; yani Osmanlıdaki nesnel boyutuna karşın Türkiye Cumhuriyeti'nde öznel boyut kazanmıştır. Bu anlamda dinsel kimliğin kamusalı ve kamusal rolleri şekillendirmesi İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte önemli dönüşümler geçirmiştir.

Atatürk devrimlerinin *birinci niteliği*, 'devletçi-seçkinci' bir grup tarafından geniş halk kitlelerine tepeden inme biçiminde uygulanmış olması; *ikinci niteliği*, Batı tipi bir toplum yaratmaya yönelmiş olması; *üçüncü niteliği*, bütün devrimlerin aynı anda topluma sunulmamış olması; *dördüncü niteliği* ise bütün devrimlerin temelinde, kurumsal açıdan 'halk egemenliği' ilkesinin olmasıdır.[56]

Devrimlerin din'i konumlandırma tarzı, dinsel kimliklerin yaşam alanının niteliklerini de belirlemiştir. "Kemalist pozitivizm din karşısında ikili bir tavır takınmıştır. Resmi düzeyde İslam'ı pozitivist bir yoruma tabi tutarak laikleştirirken, tarikatları da ortadan kaldırmak istemiştir."[57] Dinîn siyasal bir güç kaynağı olmasının önlenmesi amacıyla din, gelenekle birlikte baskı altına alınmış ve bu soyutlama, halkı devrimlere hazırlamayı hedeflemiştir.[58] Siyasal sistemin toplumsal dönüşümü arzulayan projelerinde 'din'e yeni bir konum biçmesi, dinsel kimliğin siyaset için 'ne ifade ettiğini' betimlemektedir.

İmparatorlukta her yeni dinsel kimlik kabulünün nesnel boyutu baskın olduğu için böyle bir olay çok boyutlu bir so-

54 Kongar, *a.g.e.*, s.111.
55 Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfının Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003, s.52.
56 Kongar, *a.g.e.*, s.109.
57 Timur, *a.g.e.*, s.115.

nuç skalası ihtimalini barındırıyordu. Cumhuriyet, öznel boyuta indirgediği dinsel kimlik edinimini temelden farklılık oluşturucu bir konumda tanımlamıştır. Birey artık yönetsel anlamda istediği formda -belirlenen yasal sınırlarda/tanınan yaşam alnında- bir dinsel kimlik inşa edebilirdi; fakat bu dinsel kimlik diğer bütün dinsel kimliklerle birlikte 'siyasal sistem'e aynı uzaklıkta ve şartlarda konumlanmaktadır.

a. Millet Sistemi: Farklılığın Kimlik Mekanı

Osmanlı yöneticilerinin millet sistemi yönündeki siyasal düzenlemelerine ilham veren uygulamalar Medine'de Yahudiler'e tanınan kimlik mekânından başlayan ve özellikle Hz. Ömer dönemindeki uygulamaların sınırları belirginleştiren formatıyla devam eden süreçtir. Hz. Ömer'in yönetimde en uzun süre kalan halife olmasının yanı sıra geniş bir coğrafyaya yayılan fetihlerin pratiği şekillendiren etkisi, onu bir referans noktası yapmıştır.[59]

Hz. Ömer döneminde 'zimmet antlaşmaları'nda: can, mal ve dinleri için eman verilen kimselerin dininden zorla döndürülmeyeceği, piskoposlarının değiştirilmeyip ibadethanelerinin yıkılmayacağı, binalarının camiye çevrilmeyeceği, serbestçe seyahat edebilecekleri, Müslümanlarla beraber savaşa zorlanmayacakları, düşmana yardım etmeyip onlara silah ve at vermeyecekleri, kendileriyle dinleri arasına girilmeyeceği, herkesin gücüne göre cizye ödeyip, yolların ıslahında Müslümanlara yardım edecekleri, antlaşmaya uymazlarsa zimmetin kendilerinden kalkacağı, çocuklar, kadınlar ve ellerinde dünyalık bir şey olmayan kötürümlerden cizye alınmayıp ölenlerin o yılki cizyelerinin düşürüleceği, cizye ödemeleri durumunda ibadet ve ibadethanelerine karışılmayacağı[60] başat ilkelerdi.

---

58 Kongar, *a.g.e.*, s.111.

59 M.Macit Kenanoğlu, "Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Statüsü (1453-1856)" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2001), s. 20.

60 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.20.

Zimmet sisteminin Osmanlı İmparatorluğu tarafından uygulanmasının nedeni İslamiyet'le özdeşleşmeleri[61] olduğu gibi çoklu kimliklerin yaşam mekanı yaratılmasında kullanılmak istenen (ve 'millet sistemi' iddialarını doğuran) bir mekanizma olmasıdır. İmparatorluk, fetihlerle yayılan hakimiyetine yeni bölgelerdeki toplulukları entegre etmek için bir sisteme ihtiyaç duyduğundan millet-i hakime anlayışı ve Nizam-ı Alem[62] davasının getirdiği perspektifle diğer kimliklere 'siyasal' hak tanımamıştır.

'Millet Sistemi'nin varlığı ve niteliği son zamanlarda (1980 sonrası) uzmanlar tarafından tartışılmaktadır. Hâkim olan görüş, İmparatorluğun tebaası olan Gayrimüslimlerin millet sistemi adı verilen ve her dinî sistemin idari, mali, adli ve hatta cezai bakımdan kendi ruhanî reisinin idaresi altında bulunduğu bir sistemle yönetildiğidir. Bu görüşlere göre Gayrimüslim gruplar otonom veya yarı otonom bir şekilde kendilerini adeta devlet içinde bir devlet gibi yönetmekteydiler.[63]

İmparatorluğun hâkimiyet bağlamında zayıfladığı dönemlerde sistemik istismarlar[64] olmuşsa da "Osmanlıdaki kiliseyi bir 'imperium in imperio' olarak görmek mümkün değildir."[65] Batıda kilise örgütü, statü olarak devletten bağımsız ayrı bir devletti. Osmanlıdaki milletler ise imparatorluğun siyası-idari yapısının bir parçası olup, millet liderleri ise hem ruhani hem de cismani yetkilerle donatılmışlardı. Millet liderleri aynı zamanda devletin birer memuruydu.[66]

---

61 Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998, s.146.

62 Turan, *a.g.e.*, s.142.

63 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.76; Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Derya Kitabevi, Trabzon 1999, s.180; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, C.II, Cem Yayınları, İstanbul 1974, s.51; Stephen Reynolds, *The Christian Religion Tradition*, Dickens Publishing Company, California and Balmont 1977, s.163; Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.18.

64 T.G. Djuvara ve Emir Şekip, *Türkiye'yi Parçalamak İçin 100 Plan: Haçlı Taassubu-Türk Düşmanlığı*, Çev. Yakup Üstün, Damla Yayınevi, İstanbul 1979, s.195; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2. Baskı, Risale, İstanbul 1996, s.222.

65 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.74.

66 Eryılmaz, *a.g.e.*, s.18.

Kanunnamelerde herhangi bir konuya ilişkin olarak yapılmış düzenlemeler, ayrım yapılmaksızın hem Müslümanlara hem de Gayrimüslimlere uygulanırdı. Yalnızca bazı hususlarda örneğin bazı cezaî hükümler ile ödenen vergilerin miktarları açısından farklı düzenlemeler görülür ki bu, tamamen İslam Hukukunun prensipleri ile ilgili bir durumdur.[67] Osmanlı İmparatorluğunda hâkim hukuksal sistemin tercih ettiği (hakim) kutsal sistem, İslam olduğu için, diğer dinler bu merkeze/referans noktasına göre konumlandırılıp tanımlanmıştır. İmparatorluk, devletin sahibi olarak Müslümanları görmekteydi. Gayrimüslimler ise 'vedia-i ilahiye', 'vediatullah' yani Allah'ın emaneti olarak tanımlanıyorlardı.[68]

Gayrimüslimlerin hukuksal düzenlemelerde 'ruhanî iltizam' sistemiyle[69] yönetilmelerinin yanı sıra toplumsal konumlanışlarında da özellikle sembolik düzlemde bazı tanımlayıcı unsurlar söz konusu idi. Zımmilere yönelik yapılan kılık kıyafet yasakları, ata binmeme ve silah taşımama[70] gibi uygulamalar şer'i değil örfi niteliklidir. Birtakım idari, iktisadi ve güvenlik amaçlı gerekçelerle bu tür uygulamalar olmuştur. Bunları İslam Hukukunun bir gereği gibi göstermek yanıltıcıdır.[71]

İmparatorluk, sembolik sistemin tanımlayıcı nimetlerini istediği için, onu şekillendirici bir mekanizma olarak kullanmıştı. "Bir Osmanlıyı, giyim biçiminden, Müslüman mı Gayrimüslim mi, hatta Yahudi mi, Hıristiyan mı, devlet memuru mu sanatkâr mı, tüccar mı, derhal ayırt edebiliriz."[72]

---

67 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.70.
68 Saydam, *a.g.e.*, s.180.
69 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.124.
70 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.59; Saydam, *a.g.e.*, s.194; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, Eren Yayınları, İstanbul 1993, s.426.
71 Kenanoğlu, *a.g.e.*, s.59.
72 İnalcık, *a.g.e.*, s.426.

b. Gayrimüslim Statüsünden Vatandaşlığa

İmparatorlukta siyasal hakları içermeyen bir statüde bulunan Hıristiyanlar, Cumhuriyet'e varmadan, Osmanlının son zamanlarında hukuksal eşitliğe erişmişti. 1839 Gülhane Hattı Hümayun'u Müslüman ve Müslüman olmayan bütün tebaanın statü açısından eşitliği ilkesini getirdi.

> "Hatt-ı Humayun 'ehl-i İslam ve milel-i saire'nin eşitliği ilkesini getirmekle, din esasına dayalı 'millet sistemi' yerine kozmopolit bir kavram olan 'Osmanlılık' fikrini ikame etmiş ve böylece hakim millet anlayışını değiştirmiştir. Bütün devlet makamları ve rütbeler, Gayrimüslimlere de açılmıştır."[73]

Aslında Osmanlı kendi yönetimindeki zımmileri hep bir iç hukuk meselesi olarak görmüştür. İlk defa, 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla Ruslar'a kendi tebaası olan Ortodokslar'ın din ve vicdan hürriyetlerini ve kiliselerini korumayı taahhüt etmiş, böylece Gayrimüslimlerin sahip oldukları haklar milletlerarası bir mahiyet almaya başlamıştır.[74] Bu bağlamda Hıristiyanlar'ın millet olarak tanınmasında da dış etkenlerin aktifliği söz konusudur. 1850 yılında İngilizler'in baskısıyla Protestanlar'ın bir 'millet' olarak kabul edilmesi zorunda kalınmış ve bunu ilan eden Nizamname 12 Mart 1878'de yayınlanmıştır.[75] 1831 yılında da Katolik Ermeniler bir millet olarak tanınmıştı.[76]

1856 Islahat Fermanı'nda, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda olduğu gibi bütün yurttaşların din ve ırk ayrımı gözetilmeksizin kaynaştırılması kararlaştırıldı.[77] Yönetimde, ortak temsil ve eşit haklar esasına dayanan 'Osmanlılık' kavramı 1876 Kanuni Esasisinde de temel bir ilke olarak benimsenmiştir.[78] Gayri-

---

73 Eryılmaz, *a.g.e.*, s.223.
74 M. Akif Aydın, "Osmanlıda Hukuk", Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, C.II, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1999, s.426.
75 Eryılmaz, *a.g.e.*, s.75.
76 Saydam, *a.g.e.*, s.203.
77 Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, C.II, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1999, s.505.
78 Eryılmaz, *a.g.e.*, s.223.

müslimlerin yönetime katılımı ilk Meclis-i Umumiye tebaalarının temsilcilerini göndermeleri ile olmuş ve bu, temsilcilerin yasama faaliyetlerine katılımını da sağlamıştır. Eski 'zımmi' statüsünden çıkıp, Müslümanlarla eşit haklara sahip 'vatandaşlar' olarak, devlet işlerine iştirak etmişlerdir.[79]

Bütün bu gelişmeler Gayrimüslimleri, siyasal ve hukuki anlamda Müslümanlarla eşit birer vatandaş yapmıştır. Fakat dinsel kimlikleriyle temsil edilmelerinin kaldırılışı Cumhuriyetle olmuştur. Zimmi statüsünden vatandaşlık statüsüne giden yolda, siyasi ve hukuki düzenlemelerin uluslararası (dışsal) siyasetin şekillendirici etkisinin âşikar niteliği, dinsel kimliklerin siyasetle olan etkileşiminde tarihî bir argüman olarak kullanılagelmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet, vatandaşlık statüsünü getirerek, dışsal siyasi etkileri bertaraf etmeyi de amaçlamıştır.

Cumhuriyete geçişten önce Gayrimüslimler, millet sistemi diye tanımlanan statüde kendi sistemik bütünlüklerini/toplumsal yapılarını kapalı devre yaşatma şansı elde ettikleri için ulusçuluk ve bağımsızlık hareketlerinin dinamiklerini üretebilmişlerdir. "Çünkü millet sistemi farklılığı ve çeşitliliği yok etmek değil, korumak istemektedir. Asimilasyoncu politikalara karşı en güçlü güvencedir. Millet sisteminde ulusal bütünleşme sorunu yaşanabilir."[80] Öte yandan Gayrimüslimlerin -dininden olduğu gerekçesiyle- diğer devletlerce 'himaye sistemi' çerçevesinde kendi etkileri altına alınmaları, bağımsızlığa kışkırtılmalarıyla sonuçlanmıştır.[81] Dış güçler bunu İmparatorluğu zaafa uğratmak için yapmış ve böylece siyasal düzlemde etkinliği kırılmaya çalışılmıştır. Neticede birçok Gayrimüslim tebaa bağımsızlık elde etmiştir.

İmparatorluğun son dönemlerinde sahip oldukları eşitliğe rağmen gayrimüslimler için hâlâ ana bünyeden bazı farklılık-

79 Eryılmaz, *a.g.e.*, ss.223-224.
80 Eryılmaz, *a.g.e.*, s.222.
81 Nevzat Kösoğlu, *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s.122.

lar söz konusuydu; fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin hukuki yapısında meydana getirilen değişiklikler ile Batı Hukukunun her alanda kabul edilmekte olduğu ve Medeni Hukukun da inkılâplara dahil olduğu bu nedenle İsviçre Medeni Hukuku'nun benimseneceği açıklandıktan sonra 15 Eylül 1925'te Yahudiler; 17 Ekim'de Ermeniler ve 27 Kasım'da Rumlar Adalet Bakanlığı'na dilekçe vererek "ayrı bir muameleye tabi olmak ihtiyacını duymuyoruz" dediler.[82]

Bugün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan herkes, kanun önünde eşittir ve bütün haklara sahiptir. Cumhuriyetin kurucu ilkelerinden biri de budur. "Türkiye'de yaşayan toplum 'milli bir bütün' olarak kabul edilmiştir."[83] İmparatorlukta din, belirleyici, tanımlayıcı bir konumda olup önemli bir siyasal güç merkezi iken, Cumhuriyet, vatandaşlık temelinde milli bir devlet kurmayı ilke edinmiş ve dinin İmparatorlukta sahip olduğu konumunu elinden almıştır ki bu, özelde, 'laiklik' ilkesinin fonksiyonudur.

c. Vatandaşlık

Modern ulus-devlette, yurttaşların resmi üyeliği toplumsal cinsiyet, istihdam statüsü veya dinî mensubiyet gibi temellerde sınırlanmaz.[84] Modern devletin özelliklerinden biri olarak yurttaşlık kavramının içeriğinde siyasi topluluk hayatına katılma yetkisine sahip kişi tanımı vardır. "Held'in yararlı özetiyle: yurttaşlık, ilkesel olarak siyasi topluluk (içinde) bireylere eşit haklar ve görevler; özgürlükler ve sınırlamalar; güçler ve sorumluluklar veren bir statüdür."[85]

Prototip anlamında Fransız ve Alman vatandaşlık ve millet kavramları açıklayıcı sınırlamalar taşır. Fransız millet ve vatandaşlık kavramları evrensel, asimilasyonist ve dev-

82 Saydam, *a.g.e.*, s.280.
83 Kösoğlu, *a.g.e.*, s.123.
84 Christopher Pierson, *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Çivi Yazıları Yayınları, İstanbul 2000, s.206.
85 Pierson, *a.g.e.*, ss.52-53.

let-merkezcidir. Oysa Alman millet ve vatandaşlık kavramları özel, organik ve volk (millet) merkezcidir. Yani Fransız vatandaşlık kavramı sadakat esasına dayanılarak hareketliliğe doğru açık bir biçimde gelişirken, Alman vatandaşlığı biyolojik belirlenimciliğe dayandırılmıştır.[86] Modern dünyanın bir niteliği de vatandaşlık hukukuna dayalı millet ile kültür birliğine dayalı milletin varlığının söz konusu olmasıdır. Bunlar çoğu zaman birbirine karıştırılır. Oysa siyasi birlik ile kültür birliği her zaman üst üste çakışmaz. Aynı vatan, vatandaşlık hukuku ve siyasi iradeye tabi olup ayrı kültür grupları, ayrı cemaatler şeklinde bir yapı sergilmesi söz konusudur.[87]

Resmi Türk kimliği merkezi devletin tayin ettiği yörüngede gelişirken, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının çerçevesi, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 yılındaki kongresinde benimsediği 'altı ok' yani Milliyetçilik, Laiklik, Halkçılık, Cumhuriyetçilik, Devletçilik ve İnkılâpçılık ilkeleriyle çizilmiştir. 1937'ye gelindiğinde bu ilkeler anayasal yükümlülük olarak tanımlanmış ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının bu ilkeleri içselleştirmeleri beklentisi yasal bir zemine yerleştirilmiştir.[88]

Bu özgürlükler düzleminin 19. yüzyılın ortalarına kadar süregelen 'verili' kimlikten kurtulup o tarihten sonra 'inşa' edilebilen kimlik düzeyinin[89] süregelen tarihinin yasal zeminde temellenmesi, bugünün Postmodernizm iddialarının şekillenebileceği bir bağlamın oluşumunu sağlar. Çünkü "Postmodernizm bireysel veya kollektif kimlikler ve aidiyetler üzerindeki tekil ve buyurgan dayatmacılığın sonu anlamına geliyor ve bize kültürün çoğul kimlikler ve aidiyetler üze-

86 Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları*, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s.56; Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayıncılık, İzmir 1994, s.61.

87 Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s.165.

88 Sezen, *a.g.e.*, s.165.

89 Kadıoğlu, *a.g.e.*, s.25.

rine inşa edildiğini gösteriyor"[90] gibi betimlemeler bu yasal düzlemin sunduğu manevra alanında yükselebilir.

"Türkiye'de Milliyetçilik ve ulus-devlet arasındaki sıralama Almanya'dakinin tersine tezahür etmiş ve Türkiye Cumhuriyeti, milletini arayan bir devlet özelliğiyle öne çıkmıştır. Böylelikle de siyasal birlik milleti kuran ve oluşturan bir etmen olarak öne çıkmıştır."[91] Atatürk'ün 'Ne mutlu Türk'üm diyene' sözü, ilke olarak milliyete geçişi iradeye bağlayan bir anlayıştır ve kontrata dayalı ulus tanımının doğal bir sonucudur.[92] "Fransız Devrimi'nin mantığına göre özellikle 1791 Anayasası bağlamında Fransız olmak için 'İnsan Hakları Deklarasyonu'nu kabul etmek yeterlidir."[93] Bu, özgür bir iradi seçimin kontrata dayalı bir milliyeti oluşturmasıdır.

d. Laiklik-Sekülerleşme

İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte Kemalist devrimin gerçekleştirdiği en temel farklılıklardan biri, dinsel metinlerin hukuksal düzenlemelere kaynaklık edişini kaldırmak olmuştur. Laikliğin "yönetenlerin yönetme yetkilerini Tanrıdan ya da dinden değil, halktan aldıkları yönetim biçimi" olduğunu belirten Ateş, her laik yönetimin demokrasi olmadığının da hesaba katılması neticesinde laikliğin; "yönetenlerin yönetme yetkilerini Tanrı ya da din kurumu dışında bir kaynaktan aldıkları yönetim biçimidir" şeklinde tanımlanması gerektiğini belirtir.[94] Ateş, "egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur" ilkesinin laiklik için yapılmış en açık ve anlamlı tanım olduğunu ifade eder.[95] Laikliğin Gayrimüslimler açısından önemi, dinsel kimliklerinin artık siyasal ve hukuksal

90 Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1998, ss.37-38.
91 Kadıoğlu, *a.g.e.*, s.57.
92 Bilgin, *a.g.e.*, s.63.
93 Bilgin, *a.g.e.*, s.61.
94 Toktamış Ateş, *Laiklik: Dünyada ve Türkiye'de*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1994, s.69.
95 Ateş, *a.g.e.*, s.69.

düzenlemelerde dikkate alınmaması yani 'vatandaşlık' esasında alt-kimliklerinden ayrı olarak yeniden konumlandırılmaları olmuştur. Müslümanlar açısından, araştırmanın konusu bağlamında, bireyin kendi dinsel kimliğini hangi nitelikte inşa edip yaşadığının -yasal sınırlarda- idari ve hukuki bir önemi olmadığını temellendirmesi olmuştur ki bu, dinsel dönüşümün bireysel/öznel boyuta indirgendiği anlamına gelmektedir.

Türkiye'de laiklik ilkesi, farklı dinsel kimliklerin 'vatandaşlık' düzleminde *'dikey bütünleşme'*sini üretme amacındadır. Öte yandan "din karşısında tarafsız, modern bir millî devlet kurmaya yardım etmek; toplumu, İslam'ın baskısından kurtarmak ve yeni hür bir fert tipi yaratmak"[96] da laikliğin amaçlarındandır. "Bu, aklı, ilmi, gelenekçi olmayan ve klerikalizme karşı cephe alan bir laikliktir."[97] Cumhuriyet, devrimlerle modern bir portre oluşturmak için laiklik çerçevesinde tamamlayıcı birtakım yasal düzenlemeler getirmiştir. Bu bağlamda 1934 yılında 2510 sayılı yasayla yapılan düzenlemelerle "hoca, ağa, molla, efendi, beyefendi, paşa hazretleri" gibi Osmanlı toplumsal yapısını anımsatan sanların kullanılması yasaklanmıştır. Bu düzenlemeler de diğerleri gibi eşit hak ve görevlere sahip yurttaşlardan oluşan yeni bir toplum yapısı kurmak amacıyla yapıldı.[98]

Diğer bir ifadeyle Cumhuriyet, laikliği sadece din ve devletin, daha doğrusu devlet içinde din ve dünya işleri ile ilgili otoritelerin birbirlerinden ayrılması şeklinde gerçekleştirmemiş aynı zamanda sosyal hayatın birçok cephesinin, bir açıdan din ile olan ilişkilerinin çözülmesi ve onların rasyonel ölçülere göre düzenlenmesi biçiminde de kendini göstermiştir.[99] Bu form ise Cumhuriyette dinsel kimliğin nesnel boyu-

96 Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, AFA Yayınları, İstanbul 1996, s.224.
97 Karpat, *a.g.e.*, s.224.
98 Ateş, *a.g.e.*, s.125.
99 Ünver Günay, Harun Güngör ve A.Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997, s.126.

tunun dışlanmasıyla, bireye 'dinsel dönüşümde' yeni bir alan sunmuştur.

Laiklik, Kemalist Devrim için sadece siyasal bir ilke değildir. Çağdaş devlet kuramını tamamlayan siyasî, hukuki ve içtimaî boyutları olan bir ilkedir. Öte yandan hemen hemen bütün önemli devrimler laiklik ilkesine dayandırılmıştı: Eğitimin birleştirilmesi, Medeni Kanun'un kabulü, Hilafetin kaldırılması yalnızca birkaç örnektir.[100] Türk devrimi, İmparatorluğun kullarını Cumhuriyetin yurttaşlarına[101] çevirmek için diğer ilkeler gibi laiklik ilkesini de kabul etmiştir.

Cumhuriyet laikliğinin belirgin özellikleri kısaca şunlardır: a) Din ve vicdan hürriyeti (24. md.); b) Resmi bir devlet dininin bulunmaması; c) Devletin din ve mezhep ayrımı gözetmemesi (10. md.); d) Devlet kurumlarıyla din kurumlarının ayrılmış olması; e) Devlet yönetiminin din kurallarına bağlı olmaması (24. md.).[102] Cumhuriyet yurttaşının dinsel kimliğinin mekânını şekillendiren bu tablo, araştırmanın özelinde - dinsel dönüşüm bağlamında- İmparatorluğun yapısal formatının çok ötesinde 'tercih' alanı yaratması nedeniyle önem taşır.

Cumhuriyet dini yeniden konumlandırırken dinsel kimliği de tanımlayarak kendi formunda sisteme eklemlemiştir. Yurttaşların dinsel kimliklerinin 'fark yaratıcı' niteliği ortadan kalkınca dikey bütünleşmeyi gerçekleştirmek daha kolay hale gelmiştir. Laikliğin dinler için getirdiği bir diğer açılım da her dinin, bireye ulaşabilme, yani kendini sunabilme -çünkü bireyin o dine katılımını engelleyecek 'sınır'lar artık yoktur- imkânını sağlamış olmasıdır. Artık birey herhangi bir dine yönelebildiği gibi dinler de istediği bir bireye yönelebiliyordu. Bireyin dinsel kimliği yalnızca 'sosyal' yapıda değerlendirilebilecek bireysel bir tercihtir. Bu, bir anlamda 'verili' dinsel kimliklerin (İmparatorlukta), 'inşa' edilen dinsel kimliklere (Cumhuriyette) dönüşmesini de başlatmıştır. Dolayı-

100 Kongar, *a.g.e.*, s.120.
101 Ateş, *a.g.e.*, s.100.
102 Günay , Güngör ve Ecer, *a.g.e.*, ss.126-127.

sıyla 'verili' dinsel kimlik geleneği üzerinde bütünlüğünü temellendiren kutsal sistemler de mensuplarını korumak ve yeni neslin aidiyetini sağlamak için 'kendini sunmak' zorunda kalmıştır. Bu, dinsel grupların baskı mekanizmasının tamamen kalktığı anlamında kabul edilmemelidir.

Geleneksel toplumlar fert ve toplum ayniliğine sahipken yani bu toplumlarda sosyal mesafe yok denecek kadar azken günümüz karmaşık toplumlarında bu mesafe açılmıştır.[103] Birey, inşa sürecini deneyimleyen 'üretici' bir aktördür artık. Bu farklılık sekülerleşmeye de göndergede bulunmaktadır.

Sekülerleşme, özellikle modern sanayi toplumlarında dinsel inanç, pratik ve kurumların toplumsal önemini yitirdikleri bir süreçtir.[104] Sekülarizm belirli bir yaşam tarzını, laiklik ise bu yaşam tarzının siyasal örgütlenme biçimini ifade eder.[105] Nuray Mert, devletin laikliğinden, toplumun sekülerliğinden bahsetmenin daha uygun olduğunu belirtir.[106] Bu iki kavram paraleldir ama özdeş değildir. Türkiye bağlamında irdelenecek olursa, sekülerleşme sürecindeki en önemli adım "Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ile olmuştur. Bu olay, sekülarizmi resmî ideolojinin temel ilkesi haline getiren çok önemli bir değişimdir."[107] Resmî ideolojinin kendisine biçtiği bu form, sosyo-kültürel yapıyı bu yönde (kendisiyle benzeştirme amacıyla) dönüştürme iddiasındadır. Bu amaç, dikey bir nitelikle birtakım dönüştürme politikalarının üretilip uygulanmasını doğurmuştur.

Dinsel dönüşüm bağlamında sekülerleşmenin oynadığı rol din'i konumlama formundadır. N. Mert, sekülarizmin

---

103 Zeki Arslantürk ve M.Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s.188.

104 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara 1999, s.645.

105 Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3.Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.196.

106 Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, ASA Kitabevi, Bursa 1998, s.131.

107 Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, ss.58-59.

dinle olan ilişkisini şöyle açıklar: Sekülarizm dine karşı çıkmaz. Çünkü dini başından itibaren muhatap almaz, o, dini sadece *yeniden tanımlar*. Bu yeni tanıma göre dinin yeri bireyin vicdanıdır. Ve bu yer de modern dünyanın değerleriyle çatışmadığı sürece saklı tutulmuştur.[108] Cumhuriyet, modern bireyini oluştururken, devrimlerle inşa etmeyi hedeflediği formda bunu gerçekleştirmek istemiştir. Bedeli ne olursa olsun, Batılılaşma sürecinin akış formunda betimlediği/sergilediği gibi, modern Batılı tarzda bir yaşam alanı yaratılmalıydı. Bu bağlamda "sekülarist söylemi ve laiklik ilkesini belirleyen temel seküler/modern temalar, insani ve toplumsal gerçekliğin mutlak değişkenliği ve öznelliği varsayımlarıdır. Dinin kamu hayatından ayrılması ancak bu varsayımlara dayanılarak ilke halini alabilir."[109]

Cumhuriyetin kısa bir özetini aktardığımız bu serüveni, kendi dinsel kimliğini 'inşa' edebilen bireyin doğuşu için yapılan siyasal ve hukuksal düzenlemeleri betimlemektedir. Laiklik ve sekülerleşme her ne kadar dinin 'kurumsal' konumunu yeniden ve 'dışsal' olarak -sistemik anlamda- tanımlasa da öte yandan bireyin kendi 'vicdanı'nı ilgilendiren dinsel kimliğini inşa etmesine fırsat tanımıştır ve bu, dinsel dönüşüm için önemli bir noktadır. Laiklik daha sonraları, örneğin çok partili hayata geçişle, daha liberal tanımlar edinmiştir.[110]

2. Hıristiyanlık ve Anadolu

Burada yalnızca Hıristiyanlık için Anadolu'daki varlık süreci ve mekanın dinsel anlamı bağlamında araştırmanın özelinde gerekli noktaları belirtmekle yetineceğiz. Misyonerliği ayrı bir başlık altında değerlendireceğimiz için Anadolu'daki misyonerlik faaliyetlerinin konumuzla olan temel ilgisine orada değineceğiz.

---

108 Mert, *a.g.e.*, s.87.
109 Mert, *a.g.e.*, s.64.
110 Karpat, *a.g.e.*, s.235.

Anadolu, Hıristiyanlık için hem bir popülasyonun yaşam alanı olması hem de bu dinin tarihinde cereyan eden bazı önemli dinsel olayların kişi ve mekanını barındırmış olması bağlamında önemlidir. "Hıristiyanlık Hz. İsa tarafından Kudüs'te (Yeruselam) insanlığa sunulmuş ancak Anadolu'dan dünyaya yayılmıştır."[111] Bu bağlamda tarihi olan "bugünkü Hıristiyanlık, Yahudiliğin inanç, ibadet ve gelenekleriyle Yunan-Roma (Greko-Romen) âleminin kültlerini birleştiren bir kurtarıcı Tanrı dinidir."[112] Anadolu, Ortodoks tarihçi "Demitrios J. Constantales'in deyimiyle 'Logos ile Hellenizmin buluştuğu' yerdir."[113] Anadolu, Hıristiyanlığın kültürel mirasının şekillendiği önemli yerlerden biri olmasının yanı sıra Antakya, İstanbul gibi Hıristiyanlık için dinsel önemi olan merkezleri de barındırmaktadır.

"Petrus'un ilk Antakya gözetmeni (episkopos) olduğu tarihsel kiliselerin çoğunca benimsenirken, en gözde Hıristiyanlık yayıcısı olan 'ulusların elçisi' Pavlus'un da Tarsus doğumlu, Anadolu kökenli olması, Anadolu'nun Hıristiyanlık açısından önemini daha da arttırmaktadır."[114] Hıristiyanlığın mimarı olarak[115] kabul edilen Pavlus gibi dinsel önemi bulunan tarihî şahsiyetlerin burada yaşamış olmasının yanı sıra organizasyonel olaylardan bazıları da Anadolu'da gerçekleşmiştir. 325 İznik Konsili, 381 İstanbul'daki ikinci konsil, 451 Kadıköy Konsili, 431 Efes Konsili, 896'da İstanbul'da toplanan 8. Konsil gibi olaylar Hıristiyanlık için dinsel önemi olup Anadolu'da meydana gelen olaylardan bazılarıdır. Roma Hıristiyanlığı, 1054'ten sonra Doğu Ortodoks Kilisesi gibi tarihsel süreçte Anadolu'da yaşanmıştır. Öte yandan Patriklikler açısından da Anadolu önemlidir. İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs, Ortodoks dünyasında dört büyük patrikliktir.[116]

---

111 Alkan, *a.g.e.*, s.19.
112 Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 3. Baskı, Ocak Yayınları, Ankara 1997, s.261.
113 Alkan, *a.g.e.*, s.19.
114 Aygil, *a.g.e.*, s.50.
115 Tümer ve Küçük, *a.g.e.*, s.264.
116 Tümer ve Küçük, *a.g.e.*, s.300.

Bugün dinsel dönüşüm olaylarından sonra Anadolu, artık yalnızca tarihsel önemi olan bir yer olmaktan öte yerli nüfusun bu tarihe sahip çıkmasını da serimlemektedir. Hıristiyanlığa geçen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları için Anadolu'da sahiplenilecek dinî miras artık İslam değil Hıristiyanlık kaynaklıdır.

3. Misyonerlik

Misyon ve misyoner kavramları köken olarak Latince 'missio' kelimesinden türemiştir. İngilizce ve Fransızca'da misyon (mission) ve misyoner (missonaire-missionary) şeklinde kullanılmıştır. Misyon kelimesi sözlükte görev, yetki, vekâlet, bir kimseye bir işi yapması için verilen özel vazife anlamına gelir.[117] Misyonerlik, tarihsel olarak süreğen varlığını kutsal metinden almıştır. İsa'nın "Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin"(Matta 28/19-20)[118] sözünden yola çıkılmıştır. Havariler bu söz üzerine öğretiyi yaymak için işe koyuldular.[119]

Havarilerin kullandıkları sistem/kurum biçimsel anlamda Maniheizm'in yayılma formuna benzer. Mani, henüz hayattayken inancını yaymak amacıyla güçlü bir teşkilat kurmuş ve talebelerini Suriye ve Mısır'dan Çin'e kadar çeşitli ülkelere dini yaymak amacıyla göndermiştir. Kendisi de bazen aktif katılmıştır.[120] 'İnkültürasyon'(enculturation), Mani'nin öğrencilerinin kullandığı bir metottu.[121] İnkültürasyon, katılmak istenilen kültürün davranış kalıplarının öğrenilmesini gerektirir.[122] Bu bağlamda, Mani'nin öğrencileri, hitap ettikleri her inanç siste-

117 Tümer ve Küçük, *a.g.e.*, s.411.
118 Bk. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001, s.1241.
119 Tümer ve Küçük, *a.g.e.*, s.417.
120 Şinasi Gündüz ve Mahmut Aydın, *Misyonerlik*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s.16.
121 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.16.
122 Marshall, *a.g.e.*, s.444.

mi ya da kültürün kurtarıcı kişisiyle Mani'yi özdeşleştirmişlerdi.[123] Bu benzeştirme sayesinde bireyin paradigmasının kökten ve total bir değişikliğinin yerine mevcut kavramların içi boşaltılarak yeni dinsel öğretiler doldurulup *'doktrin benzeştirilmesi'* yapılmakta ve birey için asgari çatışma yaratılmış olmaktadır.

Misyonerlik teşkilatı genellikle kiliselere bağlı resmi veya gayr-ı resmi kuruluşlardır.[124] Misyonerlik, tarihi boyunca mesaj duyurmak değil Hıristiyanlaştırmak çerçevesinde faaliyet göstermiştir.[125] Misyonerliğin bu imajı kırmak için 'Evangelizm' terimini tercih etmesi hedefin mesaj olduğuna ikna çabasıdır. "Evangelizm, misyonerlikten farklı olarak hem Hıristiyanlara hem de Hıristiyan olmayanlara yönelik İncil mesajının sunulması amacına yöneliktir."[126] Misyonerlik, doğrudan dinsel kurumlar vasıtasıyla yapıldığı gibi dolaylı kurumsal ve bireysel çabalarla da yapılmaktadır. Bu bağlamda bazı alanlarda elverişli tarihsel şartların da eşliğinde yoğunlaşmalar olmuştur. Misyonerliğin siyasal boyutu çoğunlukla dinsel boyutundan önde olmuştur.[127]

Misyonerliğin siyasal boyutunun önemle vurgulanması, tarihî deneyimlerden gelen bir algıyı da yansıtmaktadır. Rusların Küçük Kaynarca (1774) ile başlattığı siyasal arenada gayrimüslimler üzerinden etkileme tavrı, İngiliz konsolosluğunun Islahat Fermanındaki tutumları kanalından bugüne kadar gelmiştir. Anadolunun bu tarihsel deneyimi misyonerliğe bakış açısında oldukça baskındır. Cumhuriyet, Vadandaşlık Kanunu'ndan beri gelen dönüşüm sürecini net anayasal düzenlemelerle sona erdirmeyi hedeflemiştir. Misyonerlik, dışsal siyasal etkiler ve ülkedeki farklı (İslam'ın dışındaki) dinsel kimliklere dışardan sahip çıkmalar, bu siyasal boyutta değerlendirilmiştir.

---

123 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.16.
124 M.Asım Köksal, *Hıristiyan Propagandaları Münasebetiyle Açıklama*, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982, s.3.
125 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.18.
126 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.43.
127 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.117.

Misyonerlik, dinsel dönüşüm açısından hem makrobağlamın hem de mikro bağlamın kapsamına girmesi nedeniyle; hem dönüştürme çabaları hem de dönüşmeye götüren etkilenimleri deneyimleyen birey açısından çift yönlü etkisi olan bir olgudur. Makrobağlamda misyonerlik hem evrensel bir din olan Hıristiyanlığın yayılmasında küresel boyutta yapılan çalışmalara atıftır hem de ulusal bağlamda farklı kurumsal yapıların aracılığında çabaların sergilenmesine atıftır. Mikrobağlamda bireyin biyografisinde bir dönüştürme çabası olarak misyonerlik, 'dinsel kimliği'ni değiştirmek amacıyla yönelinen bireyin yaşam alanında farklı boyutlarda (entelektüel, duygusal gibi) etkide bulunarak kendi varlığını somutlaştırmaktadır. Misyonerliğin sosyolojik anlamda önemli bir diğer boyutu Hıristiyanlığın bu düzlemde İslam'a kıyasla kurumsallaşmış yapısal varlık alanında çabalarını sergilemesidir. Birey açısından bakıldığında bireyin kurumsal bir çabayı, kurumsal bir aidiyette değil, sosyo-kültürel bir bağlamda karşılaması, misyonerliğin profesyonel çabasını kendi bireysel bağlamında karşılaması önemlidir.

Dolaylı kurumsal çaba olarak misyonerlik için eğitim alanı, 19.yüzyıldan itibaren yoğunlaşılan bir alandır.[128] Eğitim kurumlarında çift yönlü bir çaba vardır. Bu alan, hem dinsel kimliği zaten Hıristiyanlık olan bireyleri donanımlı kılarak, sembolik değeri olan, sosyal konumlanma açısından fark yaratıcı ve arzu uyandırıcı bir boyuta sahip olduğu gibi aynı zamanda farklı dinsel kimliğe sahip bireyleri de önce eski dinsel kimliklerinden koparıp sonra (mümkünse) yeni ve istenilen dinsel kimlik kazandırma gibi bir boyutu vardır.[129] Misyonerliğin eğitim kurumlarındaki varlığı, bireyin dönüştürülmesinde en etkin yöntem olan 'eğitim'in kullanılan bir girişim olması nedeniyle önemli olduğu gibi, bireyin 'kişiliğinin oluşum aşamasında' etkin olması açısından da önem arz eder. 'Model alma' yönünde dolaylı bir etki de söz konusudur.

---

128 Gündüz ve Aydın, *a.g.e.*, s.48.
129 Tümer ve Küçük, *a.g.e.*, s.420.

İdeolojik mahrumiyet ve sosyal ağ teorisi[130] dikkate alındığında sivil toplum kuruluşları olarak dolaylı kurumsal misyonerliğin temellenmesinde, bireyin muhtemel etkilenme oranı yüksektir. Günümüzde misyonerlik, Hıristiyanlık merkezli bir medeniyetin kendi dışındaki dinsel motifleri dönüştürmeyi hedefleyen küresel bir algıdan yola çıkmış bir 'dönüştürme mekanizması'dır. Batı tecrübesinin mutlak hakikatini heybesinde taşıyan misyonerler, müslümanlara yönelirken kendileriyle benzeştirilmiş bir benlik inşasını amaçlar. Bu benlik inşası, ümmetçi misyonerlerin küresel bağlamda dinsel birimlere kendi hakikatlerini zerkettikleri bir toplumsal örüntüye matuftur.

130 Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s.86.

II.

Modern Dünyada Din

Hıristiyanlaşma olgusunun incelenmesinde konumlandırma açısından gereklilik arz eden makro düzeydeki ilişkisel boyutlardan modern dünyada din olgusu, iki başlık altında irdelenecektir. Bu iki başlık, konuyla olan ilgileri ve önemleri düzleminde işlenecektir. Dinsel dönüşüm olgusu, bireyleri aşan bağlamsallığı nedeniyle sosyo-kültürel değişimlerle etkileşim içerisindedir. Bu bağlamda makro düzeyde dini etkileyen birçok şey dinsel dönüşüm için de etkili bir faktör olabilmektedir.

A. KÜRESELLEŞME VE DİN

Küreselleşme üzerine yapılan tartışmalar çeşitli tutumlarda gruplaşmıştır. Bazı araştırmacılar bir küreselleşme sürecinin söz konusu olmadığını iddia ederken, bazıları da 1960'lı yıllardan beri -ve 1980'den sonra ise özellikle- bir küreselleşme sürecinin yaşandığını temellendirmeye çalışmıştır. Kimisi ekonomiyi ölçü olarak almış (Wallerstein gibi), kimisi kültür üzerinde odaklanmıştır (Robertson gibi). Her halükarda bir süeç söz konusudur ki, yaşanan ekonomik,

teknolojik, iletişimsel ve ulaşımsal devrimler bu yeni süreci etkin kılmıştır.

Küreselleşme kuramı küresel çaplı bir kültürel sistemin ortaya çıkışını inceler. Bu kurama göre küresel kültürü ortaya çıkaran çok çeşitli toplumsal ve kültürel gelişmeleri şöyle sıralayabiliriz: Dünya çapında uydu enformasyon sisteminin varlığı; küresel tüketim ve tüketimcilik kalıplarının ortaya çıkması; kozmopolit yaşam tarzlarının gelişmesi; olimpiyat oyunları, futbolda dünya kupası ve uluslararası tenis turnuvaları gibi dünya çapındaki spor dallarının gelişmesi; ulus devletin hâkimiyetinin gerilemesi; küresel bir askeri sistemin ortaya çıkması; AIDS gibi tüm dünyaya yayılan sağlık problemleriyle karşılaşılması; Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler gibi dünya çapında siyasal hareketlerin yayılması; insan hakları kavramının kapsamının genişlemesi ve dünya dinleri arasındaki karmaşık etkileşimler.[1] Küreselleşme, diğer tüm modern olgular gibi farklı, çelişik ve çatışmalı bir süreci barındırdığı için muğlâk bir karaktere sahiptir. Bu sebeple tespiti ve tasviri zor bir sosyal süreçtir. İktisat ve uluslararası ilişkilerle ilgili olarak daha çok gündeme gelen küreselleşme aslında din ve geleneği de etkileyen kültürel bir olgudur.[2]

1. Tanımlayıcı Kuramsal Çabalar

Küreselleşme tanımlarından öncelikle küreselleşmeyi ekonomik bir süreç olarak gören Raymond Williams'ınkinden bahsetmek tasvirin çarpıcılığından faydalanmayı mümkün kılmaktadır. Williams, şu benzetme ile küreselleşmeyi tanımlar: Bir ingiliz vardı, Amerika kökenli çok uluslu bir şirketin Londra bürosunda çalışıyordu. Bir akşam Japon yapımı arabasına binerek evine döner. Alman mutfak gereçleri ithal eden bir firmada çalışan eşi, çok küçük İtalyan arabasıyla daha kolay ilerlediği için eve ondan önce gelmiştir. Yeni Zelan-

1 Marshall; *a.g.e.*, s.449.

2 Adnan Aslan, "Yirminciyüzyıl, Küreselleşme ve Din", *Bilgi ve Düşünce*, S. I, Ekim 2002, s.64

da pirzolası, Kaliforniya havucu, Meksika balı, Fransız peyniri ve İspanyol şarabından oluşan sofrada akşam yemeklerini yedikten sonra, Fin yapımı televizyonlarında İngilizlerin Falkland Adalarını alışına dair bir program seyrederler. Bu programı seyrederken yurtseverliklerini hisseder ve İngiliz olmaktan gurur duyarlar.[3]

a. Immanuel Wallerstein

Wallerstein'ın "Dünya-Sistemi Kuramı"nın kökleri Fransız Annales Tarih okulunda, özellikle de Fernand Braudel'in eserlerindedir.[4] Dünya-Sistemi kuramı, sol yaklaşımın kapitalizmi değerlendiren modern ve tanınmış bir yorumudur. Wallerstein, küreselleşmeyi incelerken Marksist argümanlardan hiç kopmadı. Nitekim "Proudhon'un, 'Mülkiyet hırsızlıktır' ifadesine, Wallerstein, kapitalist ilerleme küresel ölçekte hırsızlıktır ifadesini ekledi."[5]

Siyasal çıkarlar her zaman Wallerstein'ın sosyolojik çalışmasının merkezi oldu.[6] Bu bağlamda Wallerstein, siyaset ve ekonomi işbirliğini irdeler. Wallerstein küreselleşmeyi ekonomik bir olgu olarak kabul eder. Wallerstein küreselleşmeyi gelişmiş ülkelerin menfaatini temin eden olumsuz bir süreç olarak görmekte ve Avrupalıların ortaya çıkardığı dünya ekonomi sistemi olarak yorumlamaktadır. Burada (dünya-sistemi kuramında) üç sosyal sistem vardır: Mini-sistemler, dünya-imparatorlukları ve dünya-ekonomileri. Bu sistem ülkeleri üçe ayırmaktadır. Merkezde sermayenin yoğunlaştığı gelişmiş ülkeler var. Wallerstein bu devletlerin bir görevinin de savaş, baskı, diplomasi ve dış yardımlar yoluyla kenar devletleri zayıf kılmak olduğunu belirtmiştir. Kenarda bulu-

---

3 Raymond Williams, *İkibin'e Doğru*, Çev. Esen Tarım, Ayrıntı, İstanbul 1989, s.169.

4 Peter Beyer, *Religion and Globalization*, SAGE Publications, London-Thousand Oak-New Delhi 1977, s.15.

5 C.Ragin ve D. Chirot: "Immanuel Wallerstein'ın Dünya-Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji" Theda Skocpol (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji*, Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s.277.

6 Ragin ve Chirot, *a.g.e.*, s.280.

nan devletler ise az gelişmiş ülkelerdir ve bunların görevi, merkezin ekonomik sisteminin iyi işlemesine hizmet etme ve onlara ucuz ürün ve hammadde sağlamaktır. Beyer, Wallerstein'ın Marx gibi felsefenin yerine ekonomiyi bir sistemin totalliğini tanımlayacak şekilde koyduğunu belirtir.[7]

Bu yüzden Wallerstein, modern küresel bir sistemi ekonomik bir olgu olarak algılar. "Bu yaklaşıma göre azgelişmişlik, sanayileşmiş kapitalist ülkelerin (merkez), dünya çapında genişleyip az gelişmiş ülkelerin (çevre) üzerinde askeri, siyasi, iktisadi ve kültürel açılardan hegamonya kurmaları sonucu ortaya çıkan bir süreçtir."[8] Kısacası, Wallerstein'ın Avrupai dünya-ekonomisi üzerine geliştirdiği temel argüman, onun kendi coğrafik sınırlarını yarattığıdır: Merkez, çevre ve yarıçevre.[9]

Wallerstein eleştirilmiştir. Sözgelimi Robertson, Dünya-Sistem'in çok önemli ama tek yönlü olduğunu savunmaktadır.[10] Çünkü Wallerstein, küreselleşmeyi ekonomik bağlamla sınırlamıştır. Buna rağmen Wallerstein'ın sisteminde yukardan total bir bakışla gelişmiş, azgelişmiş gibi sanayileşmenin birçok yönünde olan ülkeler için açıklama iddiası olması kuramının dikkat çekmesini sağlamıştır.

b. Roland Robertson

Robertson, küreselleşmeyi birbirini izleyen beş ayrı süreçte ele alıp inceleyerek ilk küreselleşmenin 15.yüzyılda başladığını öne sürer. Robertson küreselleşmeyi ortaçağın sonunda kendini somutlaştıran bireyselcilik ve hümanist düşünce akımı ile ilintiler. Ona göre "bir kavram olarak küreselleşme hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yapar"[11]

7 Beyer, *a.g.e.*, s.16.
8 Demir ve Acar, *a.g.e.*, s.69.
9 Beyer, *a.g.e.*, s.16.
10 Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.29.
11 Robertson, *a.g.e.*, s.21.

Robertson, küreselleşme diye adlandırılan şeyi anlamanın en iyi yolunun dünyanın 'birleşik' hale geldiği, ama kesinlikle safdil işlevselci tarzda bütünleşmediği biçim sorunu üzerinde yoğunlaşmak olduğunu savunur.[12]

Robertson, küreselleşmeyi analiz ederken nasıl bir tutum içinde olduğunu şöyle izah etmektedir: Kendi çalışmamda bireylerin diğer toplumsal-kuramsal söylem kategorilerinin olduğu kadar, küreselleşmenin de bir uzantısı olduklarını ısrarla vurguladım. Açıkçası günümüz küreselleşme tartışmasının analitik açıdan dört temel gönderme noktasının –ulus toplumlar, bireyler, dünya toplumlar sistemi (uluslar arası ilişkiler) ve insanlık- bulunduğunu savundum. Bu ayrımlar dizisini oluşturmama neden olan genel sav, küreselleşmenin giderek (dünya-sisteminden daha çok) küresel-insanlık durumunun bu dört unsurunun temalaştırılmasını içerdiği yollu savdı. Belirtilen unsurlardan her biri öteki üçü tarafından sınırlanır.[13]

Küreselleşmeyi çift kutuplu ve diyalektik bir tarzda irdeleyen Robertson, evrenselciliğin tikelleşmesi ve tikelciliğin evrenselleşmesi diye kavramsallaştırdığı bir olgunun süreçlendiğini iddia eder.[14]

c. Niklas Luhmann

Luhmann, küreselleşme üzerine çok az yazmıştır; fakat bunlar önemli metinlerdir. Wallerstein ve Robertson'un modellerini daha da ayrıntılandırarak geliştirmiştir. Luhmann, özellikle küresel toplumu temalaştırmanın zorluğu üzerinde ekonomik veya politik monizmi savunan kuramsal eğilimleri de içerecek bir tarzda modern/küresel toplumun tarihsel biricikliğine ve yapısal karakterine varıncaya kadar irdelemelerde bulunmuştur.[15]

---

12 Robertson, *a.g.e.*, s.89.
13 Robertson, *a.g.e.*, s.173.
14 Beyer, *a.g.e.*, s.28; Robertson, *a.g.e.*, s.166.
15 Beyer, *a.g.e.*, s.33.

Luhmann, küreselleşmeyi somut bir sistem bütünlüğünün bütün dünyada düşünülen varlığı olarak değil de toplumsal yapının bir değişimi olarak görür. Bu anlamda küreselleşme moderniteye eşittir. Ona göre modern ve küresel dünyayı, katmanlaşmış sınıfların hâkimiyetine dayanan bir toplumdan, fonksiyonel farklılıkların hâkimiyetine dayanan bir topluma geçiş tayin etmiştir. Geleneksel toplumda soyutluk, ticaret ve rençberlik toplumu oluşturan katmanları tayin etmekteydi şimdi ise politika, ekonomi, bilim, eğitim, din ve diğer sistemler toplumsal yapıyı tayin etmektedir. Küreselleşmeyi gerçekleştiren bu toplumsal transformasyondur. Ekonomi, siyaset ve bilim bu fonksiyonel toplumun dinamiklerini oluşturan soyut sistemlerdir. Kısacası, "Luhmann için, diğer düşünürler için olduğu gibi, modernleşme ve küreselleşme çok yakından ilişkilidir."[16] Luhmann, fonksiyonel farklılaşmayı kullanarak toplumun küreselleşebileceğini iddia eder.[17]

Anthony Giddens da küreselleşme üzerinde durur. "*Elimizden Kaçıp Giden Dünya*"[18] adlı eserinde bu konuyu özel olarak irdeler. O da küreselleşme ve modernlik arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Küreselleşmeyi yerel hadiselerin binlerce kilometre uzaktaki olayları etkilemesi ve etkilenmesi neticesini doğuran sosyal ilişkilerin bir yoğunlaşması olarak görür; "*Moderliğin Sonuçları*" adlı eserinde bu savını irdeler. Ona göre küreselleşmenin dört temel boyutu vardır: Ulus-devlet sistemi, kapitalist ekonomi, dünya ekseni nizamı ve uluslar arası işbölümü. Giddens'a göre en önemli rol, küresel olarak kendini etkin kılan kapitalist ekonominindir. Ona göre küreselleşme, aslında kapitalizmin dünyayı etkisi altına almaya çalışmasıdır. Ulus devlet sistemini küreselleşmenin ikinci boyutu olarak gören Giddens, her devletin küreselleşme olgusundaki yerini o devletin sahip olduğu refah düzeyi ve askeri güç ile sınırlar.[19]

16 Beyer, *a.g.e.*, s.34.
17 Beyer, *a.g.e.*, s.38.
18 Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev. O. Akınhay, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
19 Aslan, a.g.m., s.67.

Jürgen Habermas da küreselleşme olgusu üzerine etkili yazılar yazmıştır. Habermas, *"Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti"*[20] adlı eserini bu olguya ayırmıştır. Ekonomi ve siyaset ilişkisinde şu yorumu yapmaktadır: Siyasetin piyasalar tarafından püskürtülmesi kendisini şöyle göstermektedir. Milli Devlet vergi toplamak, büyümeyi teşvik etmek ve bu yollarla kendi meşruiyyetinin dayanaklarını güvence altına alabilme gücünü, bunların işlevsel muadillerini tesis edemeden yitirmektedir. Zira bu işlevlerde görülen eksiklikler milletlerüstü düzlemde ikame edilememektedir.[21] Kısacası Habermas bu eserinde milli devletlerin ne gibi dönüşüm yaşayabileceklerini irdelemiştir.

d. Küreselleşme Karşıtları

Küreselleşmeye karşı kuramsal ve pratik düzeyde birçok karşıt tutum sergilenmiştir. Karşıt eylemler başlangıç olarak çok eskilere dayanmasına karşın, çoğu insan hareketten ilk olarak 1999 sonunda on binlerce protestocu Dünya Ticaret Örgütü'nün Seattle toplantısını engellediğinde haberdar oldu.[22] Bazı yazarlar bu eylemlere "aşağıdan küreselleşme" demeyi uygun buldular. Küreselleşmeyi sıfır noktasına doğru yarış olarak gördüler. Onlara göre bu sıfır noktasına doğru yarış, beraberinde fakirleşmenin, büyüyen eşitsizliğin, istikrarsız ekonomik dalgalanmaların, demokrasinin kapsamının daralmasının ve çevrenin zarar görmesinin kutsanmasını getiriyor.[23] Küreselleşme karşıtları bu belirtilen konularda meydana gelen zararlardan küresel aktörleri sorumlu tutmaktadırlar. Onlar, küreselleşmenin istenilir bir durum olmadığını iddia ettikleri gibi onun kaçınılmaz bir durum olup olmadı-

---

20 Jürgen Habermas, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti"*, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul 2002.

21 Habermas, *a.g.e.*, s.101.

22 Jeremy Brecher, Tim Costello ve Brendan Smith, *Aşağıdan Küreselleşme*, Çev. B. Kurt, Z. Kutluata, Ş. Özgün ve A. Yıldırım, Aram Yayıncılık, İstanbul 2002, s.10.

23 Brecher, Costello ve Brendan, *a.g.e.*, s.26.

ğını da tartışmaya açmaktadırlar. Her halükarda onlar için küreselleşen bir toplumda yaşamak istenilir bir şey değildir ve onlar bu karşıt tavırları yönünde eylemlerini sürdürmektedirler.

2. Küreselleşme ve Din

Küreselleşme, hakikate sahip olma iddiasında olan dinlerin daha sık ve sıkı ilişkiler içine girmesine neden oldu. Bu süreç, politik, kuramsal, teolojik, sosyal birçok alanda aynı anda kendini göstermiştir. Bu sürecin etkin baskısı, dinlerin yeni ve bazen de eskisine tam tamına zıt tutumlar içerisine girmesine neden olmuştur. Daha önceleri herhangi bir dinî sisteme tamamen hoşgörüsüz bir tutum sergilemiş olan bir din, küreselleşme sürecinin yeni formatında daha ılımlı bir yaklaşım edinebilmektedir.

Din de sosyo-kültürel yapının bir alt-sistemi olarak bu yeni süreçte küreselleşmenin bileşenlerine rengini veren bir olgu olmuştur. Dinler, artık küreselleşen arenada sosyo-kültürel yapıda eskisinden çok daha farklı bir konum sahibi olabilmektedirler. Amerika ve Avrupa'da ortaya çıkan yeni dinî hareketlerden doğu kökenli olanlar (Hare Krishna gibi), dinin küreselleşme ile etkileşimsel bir boyuta sahip olduğunu sergiler.

a. Dinin Modern Toplumsal Konumu

1960'lardan bu yana birçok sosyolog dinin, en azından Batı dünyasında, giderek özelleştiği iddiasını ileri sürdü. Özellikle Talcott Parsons, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Robert Bellah modern dünyada sekülerleşmeyi geleneksel dini artık kişilikle/bireyle ilgili bir şey olarak değerlendirdiler ve bu yüzden dinin toplumsal ilgisinin çoğunu yitirdiğini ileri sürdüler.[24]

24 Beyer, *a.g.e.*, s.70.

Dinin bireyselleşmesi/özelleşmesi, dinin bireysel bir düzenleme olduğuna göndergede bulunur. Bu bağlamda küreselleşme ve dolayısıyla modernleşme ve postmodernleşme düzleminde dinin toplumsal bir sistem olarak kalıp kalmayacağı ve sadece diğer sistemler için bir kaynak olarak mı kalacağı problemi ortaya çıkmaktadır.

T. Luckmann, *"Görünmeyen Din"* adlı eserinde dinin modern dünyadaki konumu ve sekülerleşme üzerinde geliştirdiği tezinde dinin formlarından bahsetmekte ve dinin kurumsal dindarlık ölçüleriyle -yani Batılı anlamda kiliseye gitme oranı, ayinlere katılma oranı, cenaze törenlerine katılma oranı gibi görünür ölçütlerle- modern dünyada konumlandırılmasının yanlış olduğunu, dinin kurumsallaşmış tarzı olan kilise-dindarlığının yalnızca bir form olduğunu ve bu gün yaşayan formun özellikle "bireysel dindarlık" formu olduğunu ileri sürmektedir.[25] Yani Luckmann'a "göre din, özel (görünmeyen) bir tercih ve dini-kültür olarak kalmaktadır."[26]

Niklas Luhmann ise dinin 'fonksiyon' ve 'performans' unsurlarını temalaştırarak incelemektedir. Fonksiyon, saf dinsel iletişime, tapınma ve adanma tarzlarının çeşitli biçimlerine, ruhun arındırılmasına, kurtuluş veya aydınlanma arayışına göndergede bulunur.[27] Beyer, din ile küreselleşme arasında tek yönlü bir ilişkinin olmadığını, dolayısıyla çoğunlukla kabul edildiği gibi, küreselleşmenin hâkim, dinin mahkûm ya da küreselleşmenin fail, dinin mef'ul olduğu şeklindeki tespitin yanlış olduğunu ileri sürer. Ona göre küreselleşmenin geleneksel toplumlarda esaslı paradokslar yarattığı doğrudur. Ancak bu tek yönlü bir süreç değildir. Küreselleşme bir taraftan geleneksel kültürel yapı ve ferdi kimlikleri tahrip ederken, diğer taraftan bazı yerel kimliklerin yeniden oluşunu sağlamaktadır. Bunu Salman Rüşdü örneğinde açıklamaya çalışır. Ona göre müslümanlar S. Rüşdü olayında kutsal ka-

25 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
26 Beyer, *a.g.e.*, s.74.
27 Beyer, *a.g.e.*, s.80.

bul ettikleri şeye hakaret edildiği ve küresel sistemde kendi inançlarına uygun bir yer verilmediği için reaksiyon göstermişlerdir. Ama bu reaksiyon aynı zamanda küresel sistemdeki eşitsizliği öne sürerek belli bir İslamî kimliğin canlandırılmasına da hizmet etmiştir.[28]

Beyer'e göre küreselleşme din ilişkisinin önemli bir sonucu dinin 'öteki'sini yani şeytanını kaybetmesidir. Çünkü küreselleşme, dinî göreceliği temel alan liberal bir din anlayışını oluşturmaya çalışır. Bu bağlamda din, insanları muhafazakâr din ve liberal din anlayışı arasında bir tercihe zorlar. Özellikle geleneksel yapıları büyük çıkmaza sürükler. Tanrının hala sevilebildiğini fakat ondan korkmanın çok daha zorlaştığını ifade eder.[29]

Postmodernizm kavramsallaştırmalarının dine biçtiği konumun önemine de değinmek gerekir. Arslan, postmodernizmin olumsuz yanı olarak onun dini özel alana kısıtlayan bir anlayışa sahip olmasını ifade eder. Modernite dini dışlarken, hatta onu yok etmeye çalışırken, bünyesinde derin yaraların oluşmasına sebep olmuş idi. İşte postmodernizm eksik kalan bu tarafını doldurmaya çalışmış, onu bütünleştirici bir unsur olarak sosyal yapıya eklemiştir. Ancak postmodernite meta-anlatıları yok saymaktadır. Dinsel göreceliği savunması ve meta-anlatıları küçümseyip yok sayması yoluyla dinî inançları çoğulcu bir toplumsal pota içerisinde aşağı yukarı eşitlemiştir. Ve aralarında hangisinin üstün değerli olduğuna hüküm verecek bir üst ilke mevcut değildir.[30]

b. Küreselleşme ve İslam

İslam, modern dünyanın hâkim paradigması olan Batı paradigmasının karşısında yer alan niteliğiyle ve bu 'ötekiliğinin' pratik düzlemde getirmiş olduğu sonuçlarıyla küresel-

28 Aslan, a.g.m., s.69.
29 Beyer, *a.g.e.*, s.86.
30 Aslan, a.g.m., s.64.

leşme sürecinde farklı farklı reaksiyon merkezleri üreten bir din olmuştur. İslam'ın bu reaksiyon ve uyum sürecinde farklı konumlandırmalar üretmesinin bir diğer önemli nedeni Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra 'öteki'sini yitiren Batı dünyasının bir öteki arayışı neticesinde İslam'ın 'seçilmiş' olması ve bu bağlamda da reaksiyonların farklılığının şekillendirilmiş olmasıdır.

Batıdaki popüler araştırmalar insanların çoğunun gelecekte İslam'ın esas 'kötü adam' olacağına inandıklarını göstermektedir.[31] Bu anlamda dışlanmış öteki olan İslam içinde fundamentalist hareketler birer var olma savaşı bağlamında oluşmuştur. Öte yandan Batı'da yaşayan müslümanların etkilenme tarzı da önemlidir. Müslüman doktor ve mühendisler Amerikan ve İngiliz vatandaşı olarak yaşamaktadırlar. Onların çocuklarının anavatana dönme gibi bir niyeti yok. Bu müslüman diasporasının incelenmesi amprik ve kuramsal düzeyde oluşmaktadır.[32]

c. Küreselleşmenin Avantajlarında Çok-Yönlü Misyonerlik

Küreselleşen dünyanın getirmiş olduğu birçok teknolojik kolaylık misyonerlik faaliyeti içinde bulunan topluluklar için de olumlu sonuçlar doğurmuştur. Küreselleşen birçok toplumsal aktivite misyonerliğin amaçları çerçevesinde kullanılabilme potansiyelini taşımaktadır. Fakat karşı-karşıya bir platformda misyonerlik, hakikat çatışmaları veya mutlak hakikatin sahiplenilmesi bağlamından ziyade daha barışçıl olan 'diyalog' platformunda gelişmektedir. Böyle bir platformda dirençlerin kırılmasını amaçlayan diyalog formu, misyonerliğin kendi paradigmasını empoze etme girişimi olduğu gibi karşı tarafın savunmasını da eritme çabasıdır.

---

31 S.Ahmed Akbar ve Hastings Donnan, *Islam, Glolabization and Postmodernity*, Routledge and Kegan Paul, London - New York 1994, s.9.

32 Akbar ve Hastings, *a.g.e.*, s.5.

Küreselleşme diye adlandırılan yeni sosyo-kültürel yapının dinsel dönüşüm açısından kolaylaştırıcı ve zorlaştırıcı olmak üzere çift yönlü bir etkisi söz konusudur. Bu bağlamda yukarda kısaca sınırlarını vermeye çalıştığımız çağcıl sosyo-kültürel yapılar kendi tekilliklerinde bazı farklılıklar gördükleri gibi başka yapılarla olan etkileşimlerinde de farklılıklara şahit olmaktadırlar. Dinsel dönüşüm açısından bu yeni yapının en önemli boyutlarını şöyle serimleyebiliriz:

- Artık herhangi bir din hakkında bilgiye ulaşmak çok daha kolay ve hızlıdır; bu aynı zamanda doğru bilgiye ulaşılıp ulaşılmadığı sorunsalını da gündeme getirmektedir.
- Eski yapıya oranla diğer din mensuplarıyla iletişim daha sık ve sıkı olabilmektedir.
- Birey, basın, yayın yoluyla kendi dinine mensup kişiler hakkında olumlu ve olumsuz -tekil de olsa- haberler alabildiği gibi diğer din mensupları hakkında da bu böyledir. Bu haberler algılamaları etkilemektedir.
- Din, bu yeni yapıda hukuksal açıdan birey için kişiliğin siyasal kimlik gibi diğer birimlerinden biri haline gelmiştir ki bu da bireyin bu kimliğini değiştirmeye olan bakışını köklü bir şekilde dönüştürmüştür.
- Uluslararası misyonerlik faaliyetleri eski yapıya oranla daha etkin ve çok boyutlu yürütülebilmektedir. Bu etkinlik, küreselleşmenin getirdiği avantajlarda çok boyutlu bir misyonerlik şeklinde belirmektedir.
- Sanayileşmenin ötesine geçişin iddia edildiği (örneğin Daniel Bell küreselleşme yerine sanayi ötesi toplum kavramını kullanır) bazı toplumsal yapılarda birey için dinin anlam ve yeri yeni boyutlar kazanmış; ayrıca dinî sistemlerin de bu ihtiyaca cevap verebilme kapasiteleri bir şekilde sınanır olmuştur.
- Günümüz Türkiye'si açısından bir önemli nokta da şudur ki, bugün, 50 yıl öncesine oranla eğitim düzeyi art-

mıştır ve bu düzeyin birçok boyutta getirdiği bir sonuç din için de geçerli olmuştur ki sorgulayan ve bilgi arayışında olan bir dinsellik sözkonusu olmaktadır; bu da dinî sistem için bir dönüşüm etkenidir.

- Küreselleşmenin getirdiği önemli bir algısal değişiklik de bireylerin artık 'Hıristiyan', 'Budist', 'Müslüman' gibi kavramları 'ümmet' anlamında o dinin dünyadaki bütün mensupları için kullanması olmuştur ki bu da bireylerin davranışlarının dinî sistemi değerlendirmede referans alınması söz konusu olduğunda önemli bir sonuçtur.
- Toplumsal yapılar arasındaki yoğun geçişkenlik bireyler için entegrasyon sorunu oluşturmuştur ki bu, bazen dinsel dönüşüm için bir neden olabilmektedir.
- Yeni Dinî Hareketlerin ortaya çıkması bir anlamda geleneksel dinsel yapıların süreğenliğini kırdığı gibi bunun gerekliliğine olan inancı da sorgulatmıştır.

B. DİNÎ ÇOĞULCULUK

Dinî çoğulculuk çerçevesindeki kavramsallaştırmaların ortaya çıkış zamanına bakıldığında bu iddiaların soyut hakikat tartışmalarının ötesinde sosyal hayatın içerisinde olgusallık arz eden bir bağlamda şekillendiği görülmektedir. M. Aydın'ın Hick çevirisine yazdığı sunuşta aktardığı gibi "II. Dünya savaşından sonra başlayan göçler sayesinde farklı dinsel gelenek ve inanç mensuplarının özellikle Batı ülkelerinde bir arada çalışmaya ve yaşamaya başlaması"[33] çoğulculuk iddialarının oturduğu sosyal bağlamlardan biridir. Hindu, Sih, Budist gibi doğu dinlerine mensup kişiler, Avrupa ve Amerika'da yaşamışlardır. Bu yaşantı, kendileri için farklılığı dene-

33 John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.20.

yimleme olduğu gibi Avrupa ve Amerika'da yaşayan farklı din mensupları için de deneyim olmuştur. Bu bağlamda dinsel çoğulculuk irdelemeleri, bu toplumsal uzamın yaşanılabilir kılınması amacına da hizmet etmektedir. Birlikteliğin getirebileceği muhtemel hakikat çatışmalarından kaçınma amacı burada ortaya çıkmaktadır.

M. Aydın, Hick'e yazdığı sunuşta dinî çoğulculuğun kaynaklarını irdeler. Bu bağlamda Batı dünyasında hakikat anlayışında 19. yüzyıldan sonra meydana gelen değişimi önemle vurgular. Bu döneme kadar statik ve ezeli olarak anlaşılan hakikat, artık dinamik ve tarihi olarak algılanır hale gelir. Çünkü hakikat onu kavrayan kişinin idrakine bağlıdır artık. Aydın, Leonard Swidler'in bu durağan ve dışlayıcı bir yapı arzeden (19. yy öncesi) hakikat anlayışının, mutlaklıktan çıkartılıp dinamik ve diyaloga açık bir yapıya ulaştırılmasını şu altı maddede özetlediğini aktarır: Tarihsellik, niyetsellik, bilgi sosyolojisi, dilin sınırları, hermenötik ve diyalog. Aydın, bütün bu altı faktörün 19. yy içinde şekillendiğine ve Batı'da çoğulculuk probleminin ortaya konmasına ön hazırlık devresi oluşturduğuna dikkat çeker. Ona göre bütün bunlar hakikatin mutlak, durağan ve ezeli niteliğinden çıkartılıp; izafi, dinamik ve tarihsel hale getirilmesine etken olan bilgi üretim tarzlarıdır. Dahası bunlar, özetle insan ve bilgisinin konumunu değiştiren unsurlardır. [34] Aydın bu altı faktörü şöyle konumlandırır:

> "Bu altı noktayı bir bütün olarak ele aldığımızda şu sonuca varabiliriz: Hakikatin mutlak bir anlamı yoktur. Çünkü hakikat hakkında ayrılmış, izole edilmiş, şarta ve konjoktüre bağlı olmayan mutlak ifadeler artık mevcut değildir. Hakikat izafidir ve pek çok faktörün etkilediği bir bilgi ağıyla ilintilidir. Buna göre hakikat herşeyin ötesinde onu idrak ve ifade edenle alakalıdır. Bu nedenle de o, kişinin bakış açısına fikrine ve diline bağlıdır."[35]

34 Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.10. Bu kavramların kısa bir tanıtımı için M. Aydın'ın Sunuş kısmına ss.11-13'e bakılabilir.

35 Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.13.

Bu faktörlerin yanı sıra M. Legenhausen *"Islam and Religious Pluralism"*[36] adlı eserinde birkaç etkenden bahsetmektedir. Bunların özellikle liberalizm bağlamında siyasal dolayısıyla yönetsel nitelikte olmasını daha önce aktarmış olduğumuz altı bilimsel gelişmenin ötesinde farklılığı kapsatan bütünsel bir bakış açısı için önemli buluyoruz. Legenhausen, Politik Liberalizm, Liberal Protestanlık ve Romantizm üzerinde durur. Politik Liberalizm önce Hıristiyanlık içindeki mezheplere karşı siyasal bir cevap olup sonra Hıristiyan olmayanlara da uygulanmış ve dinsel inançlara sosyal birlikteliği içinde yaşam şansı tanımıştır. Liberal Protestanlık kaynağını Friedrich Schleiermacher'ın eserlerinden alır. Schleiermacher, Hıristiyanlığı diğer dinlerden üstün görmekle beraber, o, kişisel ve özel bir din özünü savunmakta, yani bireysel bir dinin olmasının temel olduğunu savunmaktadır.[37]

Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu bilimsel, dinsel ve sosyal olgular, dinî çoğulculuğun teolojide temellendirilmesi için ortam hazırlamıştır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki çoğulculuğun Batı düşüncesinde temellendirilişini ifade eden bu etmenler, bağlamları ve temellendirilmeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Buna, Hıristiyanlığın kendi içsel örüntülerinin niteliksel yönlerinin de eklenmesi açıklayıcı bir fonksiyon arz edecektir.

Farklı dinî sistemlerin birarada yaşadığı bir ortamda bir dinin mensubu, diğer dinlere karşı üç farklı tutum sergileyebilir. Bu tutum seçimi, dinin içsel örüntüleriyle paralel niteliktedir. Bu üç tavır: Dışlayıcı (exclusivist); Kapsayıcı (inclusivist) ve Çoğulcu (pluralist).

---

36 Muhammed Legenhausen *Islam and Religious Pluralism*, Al-hoda, London 1999; Ayrıca bkz. Muhammed Legenhausen "Islam and Religious Pluralism", *Al-tawhid*, V.14, N.3, Fall 1997, ss.115-154, http://www.al-islam.org/al-tawhid/default.asp?url=pluralism.htm (19.03.05).

37 Legenhausen, *a.g.e.*, s.13.

1. Dışlayıcı Paradigma

Dışlayıcı paradigmayı savunan birey, yalnızca dindaşlarının kurtuluşa ereceğini ve diğerlerinin bu dini kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunur.[38] Katolik ve Ortodokslarda dışlayıcı tavır tarihsel olarak söz konusudur. Katoliklerin "Extra eclesiam nulla salus" (Katolik kilisesi dışında kurtuluş yoktur) deyimi dışlayıcılığın ne düzeyde bir tutum sergilediğini çok net olarak betimler. Protestanlığın bu konudaki tutumu için Martin Luther'in *Large Catechism* isimli eserindeki şu ifadesi izah edicidir: "Hıristiyanlığın dışında kalanlar ister sapıklar, Türkler, Yahudiler ve isterse sahte Hıristiyanlar (Katolikler) olsun, tek ve gerçek Tanrı'ya inansalar dahi yine de Rabbin gazabı ve cehennem azabına düçar olacaklar."[39]

2. Kapsayıcı Paradigma

Kapsayıcılık, bir taraftan kişinin kendi geleneksel değerlerine bağlı kalması, diğer taraftan da diğer dinsel geleneklere ve onların taraftarlarına karşı dışlayıcı tutumundan kurtulup daha olumlu bir tavır takınması amacıyla geliştirilen bir modeldir. Aydın'ın Hick çevirisinin sunuşunda betimlediği gibi bu modeli benimseyen kişi, Tanrı'nın insanlık için öngördüğü kurtarıcı iradesinin evrensel olduğunu, hakikat ve kurtuluşun her dinsel gelenekte mevcut olduğunu savunur. Fakat her gelenekte bulunan bu hakikat ve kurtuluşun gerçekte tek bir bağlayıcı mutlak hakikatin kısmi yansımaları olduğunu savunur.[40] Kapsayıcı paradigmanın en ünlü Hıristiyan temsilcilsi Karl Rahner'dır. Başka dinlere mensup olan iman sahipleri kalplerinin derinliklerinde Tanrı'nın rahmetini benimsedikleri için, Rahner onlara "Anonim (isimsiz) Hıristi-

38 Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi" *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.2, İstanbul 1998, s.146. Hıristiyanlığın (özellikle Katolik ve Ortodoksluğun) dışlayıcı tutumunun Kutsal Kitap'taki kaynakları için bkz. Matta 11:27; Yuhanna 14:9; Resullerin İşleri 4:12.

39 Aslan, "Batı Perspektifinde", s.147; John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Second Press, St.Martin Press, New York 1994, ss.31-32.

40 Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.24; Hick, *Problems of Religious*, ss.32-33.

yan" demeyi uygun bulur. Paul Tillich, Gavin D'Costa, John Robinson ve John Cobb da bu paradigmanın temsilcilerindendir.[41]

Kapsayıcılık paradigmasının İslam'da var olduğunu savunanlar, dışlayıcılık konusunda vurgulandığı gibi, İslam ve müslüman terimlerinin kapsamını genişleterek iddialarını temellendirmektedirler. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği kurumsal İslam, tek, mutlak doğru dindir. Diğer dinî gelenekler ise bu mutlak doğru dinin kısmi yansımalarıdır. Aslan, inhisarcı/kapsayıcı tezin iki önemli noktada zaafı olduğunu belirtir: Kapsam (kimler anonim Hıristiyan kimler değil?) ve içerik (hangi dinin mensupları, niçin anonim Hıristiyan olarak nitelendirilmektedir?)[42]

3. Çoğulcu Paradigma

Çoğulcu paradigmaya göre mutlak ve ilahî bir hakikat vardır ve dinler bu 'mutlak'a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Dolayısıyla bu yolların hangisi takip edilirse edilsin sonuçta kurtuluşa ulaşılır.[43] Çoğulculuk, dışlayıcı ve kapsayıcı paradigmaların olgusal sorunlara çözüm üretemediğini savunduğu alanda onları aşma iddiasındadır. Aydın, Hick çevirisi için kaleme aldığı sunuşta neden çoğulculuk sorusuna verilen cevapları maddeler halinde özetler:

1. Günümüzde yapılan istatistikler bize göstermektedir ki %99'a varan bir oranda biz dinimizi sonradan seçmiyor, bilakis onu doğuştan alıyoruz. Ve şu soruyu sormaktadırlar: Kendimiz seçmediğimiz bir dinsel geleneğin diğerlerinden üstün olduğunu apriori olarak nasıl iddia edebiliriz?
2. Diğer dinsel geleneklerin taraftarlarının yaşamlarını yakından gözlemleyip, onların nasıl bir hayat sürdür-

41 Aslan, "Batı Perspektifinde", ss.151-152.
42 Aslan, "Batı Perspektifinde", s.153.
43 Aslan, "Batı Perspektifinde", s.154.

düklerini öğrenmekle ahlakî ve manevî meyveleri farklı olsa da, onların dinsel inançlarının bizimkinden daha az veya daha çok verimli olmadıkları hususu gözlemlenebilir bir hakikattir.

3. Dinî çoğulculuğun yadsınamaz bir gerçeklik olduğu günümüz dünyasında, bir inancın diğerlerinden üstün olduğunu o inanca mensup olanlarla diğerlerine mensup olanlar arasında mukayese yaparak ortaya koymak pek mümkün değildir. Çünkü her medeniyetin iyi yanı olduğu gibi kötü yanı da vardır.
4. Dinlerarası diyalogun yaygın olarak yaşandığı günümüz dünyasında, dışlayıcı tutumun savunucuları diyalogdan yana olsalar da bu diyalog diğer din mensuplarını kendi dinlerine döndürme aracı olarak görülür ki bu da diyalogun hem tanımına hem amacına ters düşer.

Batı düşüncesinde çoğulculuğu temsil eden ilk önemli kişi Ernest Troeltsch'dir. Çağdaşı William Hockin de çoğulculuğu benimseyenlerdendir. Arnold Toynbee, W.Cantwell Smith, John Hick ve Prennial felsefesinin temsilcileri çoğulculuğu benimseyenlerdendir; özellikle bu ekolden Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr. [44]

Dinî çoğulculuk her ne kadar teolojik arenada daha çok kendini hissettiriyorsa da sosyo-kültürel yapılara da yansımış durumdadır. YDH'lere Amerika ve Avrupa'da gösterilen ilgi bir anlamda dinî çoğulculuğun zimni bir tescili gibi algılanabilir. Hakikatin mutlak söylemlere indirgenmediği bir arenaya yönelik söylemlerin de bu bağlamda değerlendirilmesi neticesinde yalnızca teologların değil aynı zamanda uzman olmayan kişilerin de dine bakışta bir dönüşüm yaşadıkları söz konusu edilebilir. Dinî çoğulcuğun en önemli boyutu hakikati yeniden tanımlayıp konumlandırmasıdır. Hakikatin çoğul bir görünüme sahip olduğuna inanan bir birey için dinsel dönüşüm, gerektiğinde tercih edilmesinde hiçbir sakınca

44 Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.27.

olmayan bir şey haline gelmektedir. Dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin söylemlerine bakıldığında da Tanrı'yla olan iletişimlerinde tekil yollara takılıp kalmanın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Dinsel dönüşüm yaşayan bireyin dönüşümden önceki yaşamında sahip olduğu dinsel yapıyı konumlandırması ve bunu bir anlamda kendine anlatabilmesi için de dinî çoğulculuk bazen fonksiyonel olmaktadır. Dinî çoğulculuğun hakikat üzerindeki bu dönüştürme eylemi, bireyler sosyo-kültürel yapıda -sözgelimi göç gibi bir olay sonrasında- sıkıntı yaşayıp dinsel arenada bir çözüm arayışına girdiklerinde dinsel dönüşümü onlar için bir alternatif kılmaktadır.

Öte yandan dinî çoğulculuğun özü itibariyle misyonerlik açısından kullanılabilir bir şey olması, önem arzeder. Misyonerlik mekanizması, bireyi kendi hakikati hakkında şüpheye sevketmek ve başka veya ona daha uygun sistemlerin de olduğunu ona empoze etmek için dinî çoğulculuğu kullanabilir. Fakat misyonerlik bunu yalnızca bireyi kazanma aşamasında yapabilir. Bireyi kendi bünyesine kattıktan sonra onu orada tutabilmek için bir şekilde diğer alternatifleri dışlaması gerekebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

I.

Dinsel Dönüşüm Kuramları

Dinsel dönüşüm dinamiklerinin anlaşılabilmesi için kuramsal düzeyde yapılan açıklamalar dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda kuramsal çalışmaların daha çok Batı literatüründe oluştuğunu ve bu kuramların ampirik çalışmalardan tamamen bağımsız olmadıklarını belirtmek gerekir. Sözgelimi Freud, bir öykü (olay) üzerinden bu konuda fikirlerini belirtirken ardılları ampirik çalışmalarda kuramın temellerini aramışlardır.

Dinsel dönüşümün kuramsal çerçevesinde iki önemli birimi ele aldık. Bu iki birimin seçiminde araştırmanın konusu ve amacı belirleyici olarak dikkate alınmıştır. Bu bağlamda konunun kuramsal düzeyde iki önemli boyutu vardır. Öncelikle yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar (ve bakış açısının da belirleyiciliği) üzerinde inşa edilen kuramlar ele alınmıştır. İkinci olarak dinsel dönüşüm olaylarında gözlenen süreçlerden yola çıkılarak ortaya atılan dinsel dönüşüm modelleri ele alınmıştır. Önce kuramların incelenmesinin nedeni modellerin bir anlamda kuramların açıklamalarından ortaya çıkan sonuç olmalarıdır.

Ülkemizde dinsel dönüşüm olayı genellikle misyonerlik konusu çerçevesinde ele alındığı için bu fenomen üzerinde

yapılan araştırmalardan ortaya çıkan kuramların aktarılması yetersiz düzeyde kalmıştır. Bu bağlamda kuramsal düzeyde yapılan bazı açıklamaların aktarılmasını konunun anlaşılabilmesi için gerekli buluyoruz. Şunu da belirtmek gerekir ki bu araştırmada amacımız dinsel dönüşüm üzerine oluşturulan kuramların bütünsel bir skalasını vermek değildir. Yalnızca dinsel dönüşüm dinamiklerinin irdelenmesi için ve ülkemizdeki bu kuramsal bilgi yetersizliğinin bir ölçüde giderilmesi amacıyla bazı başat kuramları özlü bir şekilde aktarmaya çalışacağız.

Öte yandan bu kuramların dinsel dönüşüm olayına getirdiği açıklamalar aktarılırken aynı zamanda onların bu açıklamaları araştırmanın ampirik bölümünde sınanacaktır. Metinden de anlaşılacağı gibi kuramlar incelenirken tamamen kuramsal metinler kullanılmamış aynı zamanda ampirik çalışmalardan da yararlanılmıştır. Dinsel dönüşüm fenomeni teolojik açıklamalardan tutun antropolojik açıklamalara kadar birçok bağlamda irdelenmiştir. Biz burada yalnızca sosyolojik ve psikolojik teorilerden başat birkaç kuramı ele alacağız.

A. SOSYOLOJİK KURAMLAR

1. Baskı Kuramı

Bir din insana ne sunmaktadır? Bu sunum zenginlere ve fakirlere aynı oranda mıdır? Yoksa bir dinin yoksullara vereceği şey daha mı çoktur? Yoksunluk kuramı, bir anlamda yoksul ve ezilmiş insanlara dinin sunabileceği şeylerin zengin ve güçlü insanlara verebileceğinden çok daha fazla olduğu varsayımını kabul ederek işe koyulmaktadır. Baskı kuramına göre insanların dine dönüşleri onların duyduğu göreli yoksunluk (relative deprivation) nedeniyledir.[1]

1 William Sims Bainbridge, "The Sociology of Conversion", H.N.Malony&S.Southard (Ed.), *Handbook of Religious Conversion*, Religious Education Press, Birmingham-Albama 1992, s.179.

Sosyologlar, yoksunluğu/mahrumiyeti iki tür olarak ayrıma tabi tutarlar: *Mutlak yoksunluk* ve *göreli yoksunluk*. İkisi arasındaki temel ayrım, mutlak yoksunluğun ölümcül hastalıkla mücadele gibi nesnel ihtiyaçları kapsaması, göreli yoksunluğun ise zenginlik, konfor, güç, statüsel şeylere duyulan yoksunluk hissini kapsamasıdır.[2]

Bu bağlamda önemli bir nokta bu 'yoksunluk hissi'nin, sosyologlarca, bireyin bazı nedenlerle hissetmesi sonucunda oluşan göreli yoksunluk olarak ifade edilmesidir. Nesnel bir ölçüt koymanın zorluğu, bireyin deneyimlediği 'yoksunluk hissi' üzerinde yoğunlaşmayı gerektirmiştir. Toplumun çeşitli katmanlarında her birey için farklı bir konum ve bu konumun bireyin algısı içinde uyandırdığı 'his'ler vardır.

1965'te C.Y. Glock yoksunluğun yalnızca dinî grupların kaynağı olmadığını aynı zamanda diğer sosyal hareketlerin de kaynağının açıklaması olduğunu haklı göstermeye girişti. Bu amacını gerçekleştirmek için, kavramı yalnızca ekonomik yoksunluğu kapsamaktan genişletip aynı zamanda diğer formları da içermesi için çaba gösterdi. Dahası o, nesnel yoksunluğun 'hissedilen' (öznel) yoksunluktan daha az önemli olduğunda ısrar etti.[3] Glock'un yoksunluğun içeriğini genişletmesi, mensubiyetin önceki çatışmaları çözdüğü kanısına götürür.[4] Glock, yoksunluğun yalnızca ekonomik türe sahip olmadığını, aynı zamanda sosyal, fiziksel/organismic, etik ve psişik türlerinin de olabileceğini iddia etti.[5] Dinî grupların ortaya çıkışı genelde bu yoksunluk formlarından biri veya birkaçını telafi edebilmek amacıyla çıkmaktadır.[6] Bu telafi de elbette bireyin (gruba) sosyal üyeliği ve bağlılığı ile gerçekleşebilir.

---

2 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.179.

3 Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativitiy*, Routledge&Kegan Paul, London 1987, s.86.

4 Robert B. Simmons, "Conversion or Addiction, Concequences of Joining A Jesus Movement Group", *ABS*, V.20, N.6, July/August 1977, s.912.

5 Nelson, *a.g.e.*, s.86; Hans A. Bear, "A Field Perspective of Religios Conversion: The Levites of Utah", *RRR*, V.19, N.3, Spring 1978, s.284.

6 Nelson, *a.g.e.*, s.86.

Glock, yoksunluğu "birey veya grubun bulunduğu veya hissettiği ve diğer birey veya gruplara veya içselleştirilmiş standartlar setine oranla dezavantaj olan, herhangi ve her tarz" [7] olarak tanımlamaktadır. Yoksunluğu O. Talmon, David Aberle, William W. Wood da Glock gibi dinsel organizasyonların ve üyeliklerin ortaya çıkışında etkin olarak görmektedir. Burada önemle vurgulamak gerekir ki göreli yoksunluk tek başına dinsel dönüşümün meydana gelmesi için yeterli ve garantileyici bir neden değildir. Glock'a göre, çeşitli yoksunluk formlarını hisseden insanlar, eğer ellerinde yoksunluk sebeplerini elimine etmek için yeterli 'güç' olduğunu hissediyorlarsa bir seküler çözüm arayışına gideceklerdir. Bunlar, yoksunluk hislerini elimine etmekten ziyade onları telafi etmeye eğilimlidir.[8]

Glock, yoksunluğun beş türünü şöyle tanımlamaktadır: *Ekonomik yoksunluk*, gelirin diferansiyel dağıtımı olduğunda ve bazı birey veya gruplar için yaşamın gereklerine ve lüks kısmına katılımına yönelik kısıtlı yollar bulunduğu zaman meydana gelir.[9] Gelirin fark yaratıcı dağılımı bireyin mevcut ihtiyaçlarını tatmininde engeller ve kısıtlamalar oluşturması, onu, geliri arttırıcı nitelikte girişimlere yöneltir. Fakat lükse ve daha fazla gelire giden yollar çok sıkı bir tarzda daraltılıp geçişin zorlaştırılması, herkesin bunu yapamamasına neden olmakta ve yoksunluğun sürmesini doğurmaktadır. Bu engellenmişlik bireyde çatışma ve stres kaynağı olduğu için, bunun sonucunda yeni çözüm arayışları ortaya çıkmaktadır.

Sosyal yoksunluk, itibar, güç ve fırsatlar gibi değerli özelliklerin diferansiyel dağılımının bir sonucudur. Sosyal yoksunluk, ekonomik yoksunluk gibi nesnel ölçütlere net oturtulamadığı için ölçüt, bireyin bunu 'hissetmesi'dir, yani özneldir. Statü, prestij gibi bireyin toplumsal konumlanışını, pozisyonunu belirleyen faktörlerin, bireyin algısında nasıl temellen-

7 Bear, a.g.m., s.284; Nelson, *a.g.e.*, s.86.
8 Simmons, a.g.m., s.912.
9 Bear, a.g.m., s.284.

dikleri önemlidir. Birey, alt-statüde bile yoksunluk algısı hissetmeyebildiği gibi nispeten üst-statüde olmasına rağmen yoksunluk hissi taşıyabilir. Sosyal yoksunluğun seküler çözümlerle giderilebilmesi için, bireyin eksikliğini hissettiği 'sosyal' şeye ulaşabilme imkânının çok düşük seviyede veya imkânsız gibi zor seviyede olmaması, yani sosyal mobilizasyon imkânının erişilebilir olması gerekir.

Fiziksel(organismic) yoksunluk, bireyin psikolojik veya zihinsel/mental engelleri/yetersizlikleri deneyimlediği durumlarda doğmaktadır. "Bu bireylerin, deformasyonları veya hastalıkları nedeniyle kendilerini yetersiz hissetmeleri söz konusu olduğu durumlarda yoksunluk daha da şiddetli olabilir."[10] Bireyin hissettiği yoksunluk, kendisini 'değersiz' hissetmesine neden olduğunda özgüven, özsaygı gibi önemli unsurlar zedelendiği için onun bu yitiklerinin giderilmesi bağlamında çözümlere ihtiyacı olur. Birey, kendisine tekrar 'değerli' olduğu duygusunu verebilecek çözüm arayışına girecektir.

"*Etik (ethical) yoksunluk*, bireylerin, aktüel ve ideal değerlerle, kendi kültürel davranış örüntüleri arasında bir çelişki algıladıkları zaman meydana gelir."[11] Verili kültürel değer ve davranış örüntülerinin birey tarafından yanlış bulunması, doğru davranış örüntüleri için yoksunluk duygusu oluşturur. Bu bağlamda bireyin yoksunluğunu çektiği örüntüleri sunabilen sistem, çözüm alternatifi olur.

Ruhsal (psychic) yoksunluk, bireyin kendi kültürünü veya hayatını anlamsız bulduğunda deneyimlediği yoksunluktur.[12] Yoksunluğun bu biçimi, sevilen birini kaybetmek veya birinin akranlarıyla uyum kabiliyetsizliği gibi, yaygın sosyal düzensizliklerden kaynaklanabilir. Glock, bu yoksunluk formlarının 'saf' olmadığını diğerleriyle ilişkili olabildiğini ifade eder. Örneğin fiziksel yoksunluğun, ruhsal ve sosyal

10 Bear, a.g.m., s.284.
11 Bear, a.g.m., s.284.
12 Bear, a.g.m., s.284.

yoksunluk tarafından meydana getirilebileceğini, yani ilişkisel olabileceklerini belirtir. Aynı zamanda bireyin ayrı ayrı nedenlere dayanan birkaç formu deneyimleyebileceğini de belirtir.

Göreli yoksunluk hem kültürü hem de kişisel özellikleri dikkate alan bir form olduğu için, araştırmacılar tarafından faydalı ve fonksiyonel bulunmuştur. Hans A. Bear, dinsel dönüşümü Utah Levit'leri bağlamında incelerken Amerikan kültürü düzleminde olan bu grubun incelenmesinde göreli yoksunluğun faydalı olduğunu belirtmiş ve uygulamıştır.[13] Bunun da ötesinde R. Stark ve W.S. Bainbridge, yaptıkları araştırma neticesinde herkesin göreli yoksunluğu kesin bir anlamda hissettiği ve dolayısıyla herkesin bir 'potansiyel dönüşen' olduğu kanısına varmışlardır. Bu bağlamda göreli yoksunluğun bir şekilde farklı din formlarında bireyi yönettiğini belirtirler.[14]

Bear, Utah Levitlerine bağlı olan 35 denek (22'si bayan) üzerinde yaptığı araştırmada yoksunluğun göreli formlarının varlığının dinsel dönüşüme olan etkisini irdelemiştir. 35 denek Aaronic düzene (Aaronic order) katılmadan önce etik yoksunluğu deneyimlediğini belirtmiştir. Bu form, deneklerin (diğer formlara oranla) en çok deneyimledikleri formdur. Altısında bu form deneyimlenen tek formdur. 15 denek sosyal yoksunluğu deneyimlerken, 22 denek ruhsal yoksunluğu deneyimlemiştir. Ruhsal form genelde diğer formların bir yan ürünü olarak meydana gelmiştir. Hiçbir olayda tek form olmayan fiziksel form sadece 2 denekte deneyimlenmiştir.[15]

Bir dine katılım göreli yoksunluğu nasıl telafi eder? Birey, bir gruba katılırken bu katılımı grubun toplumsal konumlanışına göre seküler formda bireye bazı statü vb. gibi nitelikleri kazandırarak bir telafi sağlayabildiği gibi doğaüstü yorumlarla bireyin mevcut konumuna açıklamalar getirerek bireyin

13 Bear, a.g.m., s.284.
14 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.181.
15 Bear, a.g.m., ss.285-289.

gönüllü yönelimini üretmekte ve 'cennet'te karşılık olarak telafi mekanizmasının sunduğu kazanımlar bu gönüllü yönelimin temellenmesinde etkide bulunmaktadır. Kısacası, ya *'algılanabilir telafiler'* ya da *'algısal telafiler'* söz konusudur.

"Baskı kuramını destekleyen deliller, başlıca radikal dinî hareketler ve sektlerde normal mezheplerden daha fazla bulunmaktadır."[16] Göreli yoksunluğun dinsel bağlılıkla ilgili bir şey olduğu görülmektedir. Fakat dindar bireylerin dindar olmayanlara oranla daha fazla yoksun olduğu (yoksunluk hissettiği) söylenemez. Hatta bazı deliller göstermektedir ki kilise mensupları normal bireylerden daha iyidir. Bu yüzden, göreli yoksunluk belirli bireylerin, belirli grup tiplerine neden katıldığını açıklayabilmesine karşın, dinsel dönüşümü genel olarak açıklayamaz.[17] Göreli yoksunluk ile dinsel dönüşüm arasında tam/zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kurulduğunda neden yoksunluğu deneyimleyen herkesin dinsel dönüşüm yönünde karar almadığı sorusuna cevap bulmak gerekir ki veriler ve deliller bu zorunlu bağın olmadığını ortaya koymaktadır. Fakat birey, göreli yoksunluğu deneyimlemekle potansiyel bir dönüşen olabilir. Bu potansiyelin kesin bir sonuca götürmesi ise farklı bir işleyişe sahiptir.

Dinsel dönüşüm bağlamında önemli olan göreli yoksunluktur. İlk kez göreli yoksunluk kavramını ortaya atan bir sosyal psikoloji araştırması olan *The American Soldier*'ın (1949) yazarı Samuel Stouffer ve çalışma arkadaşlarıdır. R.K. Merton da *Social Theory and Social Structure* adlı eserinde (1949) bu kavramı kullanmıştır.[18] W.G. Runciman, göreli yoksunluk kavramını dinsel eylemden çok politik eylemde kullanmıştır.[19] Runciman, göreli yoksunluğu *Relative Deprivation and Social Justice* (1966) adlı eserinde irdelemiştir.[20]

---

16 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.180.
17 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.181.
18 Marshall, *a.g.e.*, s.829.
19 Nelson, *a.g.e.*, s.86.
20 Marshall, *a.g.e.*, s.829.

Mutlak yoksunluk, yaşamı sürdürmek için gerekli olan temel ihtiyaçları karşılayacak araçların (yiyecek, giyecek ve barınma) kaybedilmesini ya da olmamasını anlatırken, göreli yoksunluk insanların başkalarıyla karşılaştığı zaman yoksun oldukları şeyleri anlatmaktadır. Sözgelimi belli bir konfordan yoksun olan kişiler, kendilerini o konfora sahip olan başkalarıyla karşılaştırır ve bunun sonucunda bir yoksunluk hissederler. Anlaşılacağı üzere göreli yoksunluk hem bir karşılaştırma yapılmasını içermekte hem de -genellikle- öznel koşullarla belirlenmektedir. Göreli yoksunluğun bireyin yargı formuna göre değişmesi, onun belirlenmesinde 'yoksunluk hissi'nin ölçü alınmasına neden olur. Göreli yoksunluk, onu hissetmenin temelindeki karşılaştırma ve öznel koşullar düzleminde de karşılaştırmalı bir referans grubu kavramıyla yakından bağıntılıdır.[21]

2. Sosyal Etki Kuramı

Dinsel dönüşüm deneyimi, bireysel algının ötesinde bir mensubiyet bağlamında meydana geldiği için bu bağlamın rasyonel üniteleri, bireyin motivasyonunu üreten bir merkezi kapsayabilmektedir. Birey, 'etkilenme' sonucunda bir değişim kararı almışsa bu, sosyal etki kuramının doğrulanması anlamına gelir. Çünkü bu kuram, bir dine katılım kararı alan bireyin bu kararının bireyin söz konusu dinin üyeleriyle kurduğu sosyal bağın ve üye olmayanlarla olan zayıf bağların sonucu olduğunu iddia eder.

İnsan etkileşimi deneyimleyen bir varlıktır. Etkilenme ve etkileme tartışmasız bir niteliktedir. Edwin Shutherland *Suçun Analizi Üzerine (On Analyzing Crime)* adlı eserinde, her bireyin rekabet halindeki kültürel örüntülerin etkisinde olduğunu tartışmıştır. Ve bireyin davranışının, kültürü en çeşitli, en güçlü, en erken ve en süreğen iletişimi aldığı yerden takip edeceğini ileri sürmüştür. Sonradan bu fikrin farklı bi-

21 Marshall, *a.g.e.*, s.828.

çimleri, birleştirmeye değer ayrı düşünce okullarının doğmasına neden oldu. Bunlar: Denetim Kuramı ve Alt-kültür Kuramı'dır.[22]

a. Denetim Kuramı

Denetim kuramı bireylerin geleneksel tarzda edimde bulunduklarına ve bu tarzın, onların geleneksel sosyal düzenle olan güçlü bağa sahip oldukları sürece devam edeceğine inanmaktadır. Bu bağ, diğer bireylere bağlılığı, iç standart toplumsal kurumların içinde bir kariyere yatırımı, geleneksel etkinliklere sürekli katılımı ve sosyal düzenin doğruluğuna inancı kapsamaktadır. Bu uygunluk (conformity) bağından yoksun bireyler, yeni alternatifleri deneyimlemekte özgür olacaklardır. Bu perspektiften bakılınca yeni bir dinsel bağlanmaya katılımları en muhtemel olanlar, bağlantıyı kaybedenlerdir: Yeni evliler, boşanmış kadın ve erkek, yeni özgürlüğe kavuşmuş genç yetişkinler, yakın zamanda iş değiştirenler veya olumlu veya olumsuz herhangi bir diğer temel yaşam-dağılımı deneyimleyen kişiler.[23]

Toplumsal denetim sosyolojide birey ya da grupların davranışlarını düzenleyen toplumsal süreçleri anlatmak üzere yaygın biçimde kullanılan bir terimdir. Normları olmayan bir toplum tasavvur edilemez. Her toplumda davranışları yönlendiren normlar ve kurallar olduğu gibi bu normlara uymayı sağlayacak ve sapkınlıkla (apostasy) başa çıkacak bazı mekanizmalar işler. Toplumsal denetim, toplumun sapkın olsun olmasın her tarafını kapsayan bir özelliğidir.[24] Denetim kuramı, bu bağlamda, bireyleri bir gruba bağlı ve denetilen olarak kabul etmektedir. Ve bu yüzden çoğunlukla yeni bir alternatif dinsel grup arayışı ve deneyimini bu bağın kaybedilmesine bağlamaktadır.

---

22 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.179.
23 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.182.
24 Marshall, *a.g.e.*, s.742.

b. Alt-kültür Kuramı

Alt-kültür kuramının özündeki fikir, alt-kültürlerin, üyelerinin gerçekleşmesi engellenmiş olan özlemleri ya da kendilerinden daha geniş sınırları olan toplumdaki konumlarının muğlâklığından kaynaklanan problemlere kollektif bir çözüm olarak ya da bu problemlerin halledilmesi şeklinde oluşmasıdır.[25] Toplumun bütününden ayrıştırılabilir farklı bir kimliğe sahip olan kültür grupları[26] olarak alt-kültür mensupları daha geniş nitelikteki kültürden ayrıdır; yalnız o kültürün sembolleri, değerleri ve inançlarını ödünç alırlar (ve genelde çarpıtır, abartır veya tersine çevirirler).[27] Alt-kültür kuramı, farklı/ayrıştırıcı bir düşünce ve eylem tarzının kurulmasında benzer-zihniyetli insanların oluşturduğu bir grubun rolü üzerine vurgu yapar. Yakın arkadaşların oluşturduğu bir grupta eğer çoğunluk önemli bir konuda belirli bir tarzda düşünüyorlarsa diğerleri kısa süre sonra onlara katılacaktır.[28]

Alt-kültürler özellikle heterojen bir yapıya sahip olan günümüz toplumlarında dikkat çekmektedir. Geleneksel toplumlarda toplum ve bireyin aynı niteliklerle tanımlanması nedeniyle pek kullanılmayan bu terim, günümüz yapılarını açıklarken kullanıldığı için dinsel dönüşüm yaşayan birey, bir dinsel gruba katıldığından dolayı Alt-kültür kuramı bu katılıma vurgu yapmaktadır. Alt-kültürden söz edebilmek için daha geniş nitelikli kültürden tam bir kopmanın değil, kısmi bir farklılaşmanın olması gerekir;[29] derece farklılıklarını, çeşitlilikleri kapsaması gerekir.[30] Dinsel kimliğin yeni inşası, bireyin farklı bir dinsel gruba katılımını ve dolayısıyla yeni 'farklılığını' doğurur.

---

25 Marshall, *a.g.e.*, s.16.
26 Demir ve Acar, *a.g.e.*, s.18.
27 Marshall, *a.g.e.*, s.17.
28 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.182.
29 Arslantürk ve Amman, *a.g.e.*, s.207.
30 Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, 9. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1998, s.144.

Toplumsal etkileşim boyunca insanlar, birbirlerine tekrar ederek bilgi, duygu ve materyal biçimindeki ödüller verir.[31] Etkileşim, bireyleri birbiriyle benzeştiren noktalara vurgu yaparken grubun iktidar odağı, farklılıkların benzeşmesi ve üyelerin benzer niteliklerle donanması için -gerek fikirlerinde gerekse eylemlerinde- baskı yapar. "Dinsel terimlerle konuşmak gerekirse alt-kültür, bir kongregasyon (cemaat) veya mezheptir. İmanın şartlarını kabul etmek için birisi, öncelikle bir sosyal grubun üyesi olmak zorundadır."[32] Küçük dinî gruplar üzerine yapılan araştırmalar yeni üyelerin kazanılmasında arkadaşlık ilişkilerinin önemini ortaya koymuştur.

Alt-kültür kuramı, ilişkinin önemine dikkat çekmekle bu yöndeki birçok yolun da dinsel dönüşümde açıklayıcı olarak kullanılmasını önermiş olur. Sözgelimi yakın arkadaşlık ilişkileri kadar evlilik yolu ile dinsel dönüşüm de önemli bir yoldur. "Birçok insan kuvvetli inanca sahip biriyle evlenmesi neticesinde yeni bir dine girmektedir."[33]

c. Bütüncül Kuram

Denetim kuramı bir anlamda ortodoxy üzerine vurgu yapıp buradan apostasy (sapkınlık) üretimine geçerken alt-kültür teorisiyle buluşmaktadır. Her iki kuram da farklı bir yolda ama birbirini bütünler açılımlarla dinsel dönüşüm olgusuna uygulanabilir. Her iki kuramı birleştirirsek dinsel bağlılığın açıklanması çok daha net olur.

Denetim kuramının belirttiği gibi bir birey, toplumsal olarak yalnızca bir başka gruba katılmakta özgürdür. Öte yandan Alt-kültür kuramının belirttiği gibi yeni bir dine giren birey, o dinin üyeleriyle güçlü toplumsal ilişkiler kurmalıdır.[34] John Lofland ve Rodney Stark, üyelerle toplumsal bağlar geliştirme ve dışardan (gurup dışı) kişilerle zayıf bağ kurmanın radikal sektlere katılmada önemli olduğunu ortaya koymuştur.

---

31 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.182.
32 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.182.
33 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.183.
34 Bainbridge, "The Sociology of Conversion", s.182.

3. Yükleme Kuramı

Yükleme kuramı (attribution theory), çoğu insanın, gözlemledikleri davranışların nedenlerini bulmaya kalkıştığı zaman başvurduğu kurallarla ilgilidir. İnsanlar, davranışlarını genelde kendilerini içinde buldukları duruma ya da koşullara (toplumsal çevre) yükleme eğilimi taşırken, başkalarının davranışlarını kişilik faktörlerine yüklerler.[35]

Yükleme kuramı, sosyal psikolojiden türetilmiş ve bilişsel uyumsuzluk kuramıyla yakından alakalı olan bir karar verme modeli sunar. Bu kuram, bireylerin ulaşılabilir bilişsel girdiler üzerine kurulmuş sebepliliğe atıf yapmak için 'bir çevrede ulaşılabilir akla yatkın açıklamalara' bilinçsizce arayışa olan eğilimlerine dikkat çekmektedir.[36] "Bütün yükleme kuramları, 'insanların kendi deneyimlerini anlamlandırmak; şahit oldukları olayların sebeplerini anlamak arayışındadırlar -Kelley'in yazdığı gibi 'Niçin?' sorusuna bir cevap elde etme arayışındadırlar'- varsayımıyla başlarlar."[37] Bu yorumun sosyal psikoloji terimleriyle biçimsel ifadesi şudur: İnsanlar kendi deneyimlerini ve olayları, onları sebeplere atfederek açıklama arayışındadırlar. Bunu 'sebepsel yükleme'yle yaparlar.[38]

Yükleme kuramının daha geleneksel yaklaşımları, yükleme sürecinin iki bağlantılı ama kavramsal olarak farklı yönüne odaklanmışlardı. O iki yön şunlardır: Dünyada bir genel anlam arayışı ve anlama isteği ve önceden tahmin edilen olayları denetleme isteği. Bazı yazarlar bu iki faktöre ek olarak, atıfların özsaygıyı sürdürmeye veya arttırmaya götürdüğünü ileri sürdüler. Yakın tarihli alan araştırmalarında kanser ve kaza kurbanlarının atıfları bu üç faktörde odaklanmıştır.[39]

---

35 Marshall, *a.g.e.*, s.843.

36 Marc Galanter, Richard Rabkin, Judith Rabkin ve Alexander Deutsh, "The Moonies: A Psychological Study of Conversion and Membership in Contemporary Religious Sects", *AJP*, V.136, N.2, 1979, s.169.

37 Bernard Spilka, Phillip R. Shaver ve Lee A. Kirkpatrick, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *JSSR*, V.24, N.1, 1985, s.2.

38 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., s.2.

39 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., s.3.

Spilka, Shaver ve Kirkpatrik bu verilerin sistematikliği bağlamında şu aksiyomları önermektedir: Yükleme sürecinin motivleri şunlardır; 1) Olayları dünyada anlamlı olarak algılamaya olan ihtiyaç veya arzusu; 2) Olayları tahmin etme ve/veya denetleme ihtiyaç veya arzusu; 3) Birinin benlik-algısı ve özsaygısını koruma, sürdürme ve arttırma ihtiyaç veya arzusu.[40] Bu üç motiv aslında yükleme kuramının üzerinde yapısallaştığı düzlemdir. İnsanların bu formatta yükleme eğilimi gösterdikleri düşüncesi, bu konuyla ilgilenenlerin irdelediği temel birimdir. Spilka, Shaver ve Kirkpatrik, aksiyomlarla irdeledikleri yükleme kuramı için önerdikleri bir varsayımda dinsel kavramlar sistemlerinin, bireylere hem olayları açıklamalarına yönelik çeşitli anlam-arttırıcı (Tanrı, günah, kurtarış vb. gibi terimlerle) kavramlar hem de özsaygı ve denetim duygularını arttırıcı prosedürler ve kavramlar dizisi sunduğunu iddia ederler.[41]

İhtiyaç tatmini: Bazı yazarlar bireylerin ihtiyaçlarını tatmin edişinin arkaplanını açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Bunlardan P. Shaver ve Buhrmester, kişiler arası ilişkilerce ve yalnızlık ve düşük özsaygı duygularına karşı koyan sosyal gruplarca savunulan, iki genel ihtiyaç-tatmin edici 'koşul/ provisions' tanımlamışlardır: 1) Eşitlik ilkesine göre dağıtılan kayıtsız şartsız pozitif sevgiyi içeren 'psikolojik yakınlık'; ve 2) Adalet ilkesine göre dağıtılmış pozitif koşullu sevgiyi kapsayan 'tümleşik karışım/ integrated involvement'. Dinler, 'Tanrı beni (ve bu insanları) seviyor' gibi inançlar aracılığıyla kayıtsız şartsız sevgi duygusunu arttırabilir ve özellikle ahlaklı bir kişi vs. olma gibi kilise aktivitelerini tanıma aracılığıyla koşullu saygı duygusunu arttırabilir.[42]

Genellikle dinsel ve naturalist anlam-inanç sistemlerinin göreceli ulaşılabilirliği, eğitim, yetiştirilme tarzı gibi çeşitli sosyal etkilerin bir fonksiyonudur. Bir yandan erken dinsel

40 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., s.3.
41 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., s.7.
42 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., s.8.

sosyalizasyon ve kiliseye devam, birinin inancının bilgisi, yoğun dinsel deneyimler yaşama ihtimali, dinsel inançların gücü ve dinsel dönüşüm olasılığı arasında bağ kurmayı gerektirecek makul deliller var. İlişkinin bu yönünün dinsel dilin bireysel ulaşılabilirliliğine ihtiyacı var.

İkinci bir düzenlemesel boyut yükleme yapanın dünyadaki olayları/sonuçları tahmin ve denetlemek için dinsel ve dinsel olmayan mekanizmaların istenen sonucu göreceli olarak vermeleri hakkındaki genel inançlarını içermektedir. Son olarak, dinsel atfı naturalist atfa karşı kullanma (doğal) eğilimi, kısmen bireyin pozitif benlik-algısını determine etme ve sürdürmede etkin olan göreceli öneme sahip dinsel ve dinsel-olmayan faktörler tarafından determine edilmiştir.[43]

Yükleme kuramı, diğer alanların yanı sıra, bir süredir dinsel dönüşüm araştırmalarında da uygulanmaktadır. Yükleme kuramına göre bireyler bu süreçte, deneyimlerini yeni bir açıklayıcı set olarak dinsel açıklamalara atfederler. "Dinsel atf'ın gidişatında deneyimlenen nevrotik sıkıntıların potansiyel rahatlaması, bu süreçte gerçekten dolaylı bir rol oynayabilir."[44]

4. Rasyonel Seçim Kuramı

Rasyonel seçim kuramı'nın çıkış ve temel kullanılma alanı ekonomik düzlemdeki davranışlardır. Dinsel dönüşüm üzerine geliştirilen pasif paradigmalardan sonra, rasyonel seçim kuramının dinsel davranışları açıklayacak tarzda uyarlanmış formunun kabulü aktif paradigma tarzında bir alternatif olarak belirmiştir. Din sosyolojisi yakın dönemlerde bir yazarın (S.R.Warner) 'paradigma değişimi' olarak tanımladığı, ve hem bireysel hem de kurumsal dinsel davranışı açıklamak için kullanılan rasyonel seçim kuramı diye bir şeyi dene-

43 Spilka, Shaver ve Kirkpatrik. a.g.m., ss.9-10.
44 Galanter ve diğerleri, a.g.m., s.169.
45 Matthew T. Loveland, "Religious Switching: Preference, Development, Maintenance and Change", *JSSR*, V.42, N.1, March 2003, s.148.

yimledi. Bu kuramsal çerçevenin önemli savunucuları, bu kuramın birkaç güçlü varsayım ve öneri üzerine temellenmiş geniş bir dinsel aktivite dizisini açıkladığını ileri sürdüler.[45]

İnsan davranışlarının, bireyin faydaları maksimize edip bedellerden kaçış arayışından kaynaklandığı varsayımı rasyonel seçim varsayımlarının en çok tanınanıdır. Rasyonel seçim kuramının ikinci varsayımı sabit tercihler ile ilgilidir. Bireylerin istekleri, zaman boyunca oldukça değişmez olarak kalmaları beklenir, öyle ki birey değişmez tatlar üzerine kurulu tercihlerini basitçe çevreye adapte edebilir.[46] İnsanın kendi faydasını maksimize etme varsayımı, bireyin davranışlarında kendi faydasını belirleyen rasyonel çıkarımlarda bulunmasını öngörür. Bireyin bu tür davranışlarının ortaya çıkışını sağlayan tercihlerinin irdeleme düzlemine alınabilmesi için tercihlerde yeterli düzeyde bir süreklilik sergilenmelidir. Rasyonel seçim kuramı bu mantık çerçevesinde şekillenmiştir.

Bireylerin dinsel tercihleri dinsel olmayan tercihler kadar çerçeveden etkilenir.[47] Mezheplerin kuşaklararası mobilizasyonundaki düşük dereceler, 'dinsel sermaye' açıklamasına bir alternatif sunacak şekilde yardımcı olabilir.[48] Bireyin önceki kuşaktan gelen dinsel sermayeyi alıp sürdürmemesi, onun kendi tercihleri yönüde farklı bir karar aldığını gösterir. Bu farklı dinsel mensubiyet, bireyin aktörlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Mübadele kuramı'na (exchange theory) göre toplumsal düzen, toplum üyeleri arasındaki alışverişlerin planlanmamış sonucudur. Mübadele kuramının iki önemli değişik biçimi vardır. Akılcı/rasyonel seçim (ya da bazen adlandırıldığı biçimiyle, akılcı eylem) kuramı, düzenin kaynağını bireylerin işbirliğine dayalı mübadelelerle sağladıkları kişisel üstünlükte görür. Antropolojik-mübadele kuramının iddiası ise, hem

46 Loveland, a.g.m., s.149.
47 Mark Chaves ve James D. Montgomery, "Rationality and the Framing of Religious Choice", *JSSR*, V.35, N.2, June 1996, s.141.
48 Chaves ve Montgomary, a.g.m., s. 141.

düzenin hem de bireysel üstünlük arayışının, mübadele edilen şeylerin temelindeki ritüelin ve sembolik niteliğinin etkileri olduğu yönündedir.[49]

Akılcı seçim kuramının kökleri 18.yy. klasik siyasal iktidar yorumlarına kadar götürülebilir. Bunun en bildik örneği Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği (The Wealth of Nations, 1776)*'nin ilk kısmında açımladığı işbölümü kuramıdır. Mübadele kuramı sosyolojik bağlama özellikle ABD'de yerleşmiş, George Homans, Peter Blau gibi yazarlar bunun detaylı sınırlarını belirleme çabasına girmiştir. Peter Blau'nun metinleri, özellikle de *Exchange and Power in Social Life (1964)* olmak üzere dikkat çekicidir. Blau'nun en önemli katkısı, mübadele kuramını Homans gibi psikolojik indirgemecilik açılarından alıp daha sosyolojik bir temele oturtmasıdır.[50]

Anthony Downs ve Mancur Olson gibi yazarlar akılcı seçim kuramını siyaset bilimine de uygulamıştır. "Akılcı eylem, üç optimize edici işlemi kapsar: Verili inançlar ve arzular çerçevesinde en iyi eylemi bulmak; eldeki kanıtlara bakarak en iyi gerekçelendirilmiş inancı oluşturmak; şekillenmiş arzular ve önsel inançlara uygun olarak doğru miktarda kanıt toplamak."[51] Birey, yaşamında akılcı tercihlerde bulunduğunda, bu tercih skalası ve niteliği onun bütün tercihleri için bir yorum şeması olarak betimlenir. Bu anlamda dinsel tercih de bireyin akılcı tercih skalasında yerini alan bir tercih olmaktadır.

---

49 Marshall, *a.g.e.*, s.515. Mübadele kuramının akılcı seçim kuramı ve öğrenme kuramı şeklinde bir diğer ayrımı için bk. William Sims Bainbridge, "A Prophet's Reward: Dynamics of Religious Exchange", In T. G. Jellen (Ed.), *Sacred Canopies, Sacred Markets.* Rowman-Littlefield, Lanham - Maryland 2002, http://mysite.verizon.net/wsbainbridge/dl/prophrew.htm (19.03.2005), par.5.

50 Marshall, *a.g.e.*, ss.515-516.

51 Marshall, *a.g.e.*, s.516.

a. Alışveriş Kuramı

Akılcı seçim kuramı, alışveriş kuramının başlangıç noktasını teşkil eder.[52] "Alışveriş (exchange) kuramı, özetle, eylemde bulunanların belirli nitelikleri veri kabul edildiğinde eylemlerin belirli bir ortama uyum sağlama özelliklerine işaret ederek insanların eylemlerini açıklar."[53] İki görüntüden biri veya her ikisi, bugünkü alışveriş kuramının kaynağında yer alır. Bunlardan biri, laboratuarında bir güvercine yuvarlak bir noktayı gagalatmaya uğraşan B.F. Skinner, diğeri ise bir büroda *öteki*'nin kendisine akıl vermesini sağlamaya çalışan *kişi*.[54] Breidemeier, Homans'ın üç anahtar terimi içeren cümlesinin (bireylerin uyum sağlama süreçlerini en-iyileştirmek (optimizasyon) için ellerinden geleni yapacakları önermesinin) alışveriş kuramının temeli olduğunu aktarır. Buradaki üç anahtar terim, 'ellerinden gelen', 'en iyileştirme' ve 'adaptasyon'dur.[55]

Eleştiri: Bugünkü alışveriş kuramına sık sık yöneltilen iki eleştiri, kuramın açıklamalarının totoloji niteliği taşıması ve hatalı bir biçimde indirgemeci oluşudur.

> "Totoloji suçlamalarına göre Alışveriş kuramı bir davranışı, onu ortaya çıkaran ödül üzerinde durarak açıklıyor ve ödülü ya da güçlendiriciyi, hareketi ortaya çıkaran şey olarak tanımlıyor. İndirgemecilik suçlamasına göre, eylemde bulunanların 'psikolojik' süreçlerine dayanan açıklama, 'ortaya çıkan' sosyal gerçeklik düzeylerini dikkate alamıyor. Bu, doğal olarak, çok saygın bir düşünce olan toplumun 'toplumsal' olgularla açıklanması gereken kendine özgü bir gerçeklik olduğu fikriyle ilgilidir."[56]

Breidemeier'e göre her iki eleştiri de alışveriş kuramının temel mantığıyla ilgili eşit ölçüde hem dikkatsiz yazmaktan

---

52 Harry C. Breidemeier, "Alışveriş Kuramı", (Ed.)Tom Bottomore ve Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev. Mete Tuncay ve Aydın Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara 2002, s.432.
53 Breidemeier, *a.g.e.*, s.434.
54 Breidemeier, *a.g.e.*, s.423.
55 Breidemeier, *a.g.e.*, s.427.
56 Breidemeier, *a.g.e.*, s.424.

hem de dikkatsiz okumaktan kaynaklanabilecek bir yanlış anlamayı yansıtıyor.[57]

Akılcılık konusu: Alışveriş kuramının insanların akılcı olduğunu varsaymasının anlamı, kuramın, akılcı karar vermeyi, eylemde bulananın durumu algılayışına göre ödül almak ve maliyetten kaçınmak olarak tanımlamasıdır. G.Homans'ın 'akılcılık önermesi' açıkça bunu söyler: "Değişik eylemler arasından birisini seçerken, insan o durumdaki algılayışına göre, sonuçtan elde edilecek V,(D) değerin, sonucun P (O) olasılığıyla çarpımının en yüksek sayıyı verdiği davranışı seçer."[58]

Anthony Heat'in betimlemesine göre akılcı seçim kuramı, genellikle insanların belirli bir davranışta bulunabilecekleri üç değişik durumu dikkate alır. Bunlardan **biri 'riski olmayan seçimdir'**; burada kişi tercihlerinin nasıl sıralanmış olduğunu, neler yapabileceğini ve eylemlerinin sonucunu iyice bilir. Bu, elmaları portakallara tercih ettiğiniz, elinizde para olduğu ve parayı verip elmaları alabileceğiniz durumdur. Akılcı seçim kuramı, tek seçiminizin elmalarla portakallar arasındaki seçim olduğunu varsayarak elmaları satın alacağınızı söyler.

İkincisi 'riskli seçimdir', burada kişi gene tercih sıralamasını ve kaynaklarının durumunu bilir, ama eylemin vereceği sonuçtan emin değildir. Heat'in kullandığı örneği verirsek bu seçiminizin, yazı gelirse on dolar alacağınız, tura gelirse hiçbir şey almayacağınız bir oyun oynamakla üç kapalı iskambil kâğıdından üzerinde X olanı çektiğinizde on iki dolar alacağınız, öteki ikisini çektiğinizde hiçbir şey alamayacağınız bir oyun oynamak arasında olduğu bir durumdur. İki oyunu oynamanın maliyeti de aynıdır. Akılcı seçim kuramı ilk oyunu seçeceğimizi söyler (0,5x10>0,33x12).[59]

57 Breidemeier, *a.g.e.*, s.424.
58 Breidemeier, *a.g.e.*, s.429.
59 Breidemeier, *a.g.e.*, s.429.

Belirsizlik durumunda seçim: Breidemeier, akılcı seçim kuramının üzerinde durduğu üçüncü koşulun belirsizlik durumunda seçim yapma gerekliliği olduğunu aktarır. Eylemde bulunan, durumunu belirleyen üç unsurdan (tercihler, olanaklar ve sonuç olasılıkları) bir veya daha çoğu hakkında tam bilgi sahibi olmayabilir.

> "Kurama göre, insanlar çoğu zaman belirgin tercih sıralamalarına sahip değildirler. Avucunda bozuk parası, yapacağı seçim sonucu vazgeçmesi gereken bütün öteki güzellikleri düşünerek şekerci vitrininin önünde donup kalmış tipik çocuk, bunun iyi bir örneğidir. Bu, iç çatışma, ya da uyumsuzluk durumudur. Burada, akılcı seçim kuramı basit bir biçimde, seçimin Homans'ın önermesine göre yapılacağını söyler –yani en verimli davranış, çocuğun yapması bekleneceği gibi, kararı en yakındaki büyüğe bırakmak ya da gözünü kapayıp parmağıyla vitrindeki şekerlerden birini işaret etmek olabilir."[60]

e. Rasyonel Seçim Kuramı Ve Dinsel Dönüşüm

Roger A. Straus dinsel dönüşümün aktif bir yorumunu ileri sürmüştür. Straus daha önce ortaya konan kuramların dinsel dönüşümü bireyin dışındaki koşulların bir sonucu olarak onun başına gelen bir şey olduğu üzerinde çok fazla (aşırı derecede) durduklarını düşünür. C. David Gartrell ve Zane K. Shannon, Srauss'un aktif yorumuna yakın bir şekilde dinsel dönüşümün bireyin sosyal ve bilişsel sonuçlar üzerindeki yorumunun sonucunda yaptığı rasyonel bir seçim olarak karakterize edilmesi gerektiğini önerirler.[61]

Gartrell ve Shannon, rasyonel seçim yaklaşımını, YDH'lere katılım üzerine yapılan ve yayınlanmış araştırmalar üzerinde inşa etme çabası gösterirler.[62] Kuramlarının, aktif, bi-

---

60 Breidemeier, *a.g.e.*, s.431.

61 Kay H.Smith, "Conversion" *Encyclopedia of Mormons*, Volume 1, McMillian Pub. Comp. 1992, http://www.lightplanet.com/mormons/basic/gospel/Conversion_EOM.htm (19.03.2005), par.1.

62 David C. Gartrell ve Zane K. Shannon, "Contacts, Cognitions and Conversion: A Rational Choice Approach", *RRR*, V.27, N.1, September 1985, s.33.

linçli aktörü bu bağlama katması anlamında artı bir avantaja sahip olduğunu belirtirler.[63] Geliştirdikleri kuram, dinsel dönüşümün aktörün dönüşüme katılmamasına nisbeten dönüşümden (conversion) beklediği ödülleri algılaması üzerine dayanır.[64] Bainbridge, rasyonel seçimin bireysel eylemin bir anlamda gelecekteki bedel ve ödülleri hesaplamanın bir sonucu olarak modellemesi olduğunu ileri sürer.[65]

Yayınlanmış eserlerin yanısıra 1981-82'de Divine Lighte Mission'un Victoria'daki grubu üzerine yapılan saha araştırmasıyla Z.K. Shannon'un ürettiği datayı da kuramın temeline koymaktadırlar. Rasyonel seçim, denge ve ağ ilkeleri kullanılmıştır. Lofland ve Skonowd'un dönüşüm motifi ve diğer modellerin anahtar uzantılarını açıklamak için bu üç kavramın açıklayıcılığına başvurulmuştur.[66]

Gartrell ve Shannon, bu veriler düzleminde bazı aksiyomlar ortaya koyup araştırmalarını bu yönde şekillendirirler.

1. Aksiyom: "(Rasyonellik ilkesi) Bireyler, eylemlerinin sonuçlarının beklenen faydasını maksimize ediyorlarmışcasına edimde bulunurlar." Dinsel dönüşüm diline şöyle tercüme edilebilir: "Rasyonalite ilkesi, potansiyel dönüşeni dinsel dönüşüme karşı dinsel dönüşüm beklenen faydasını tartıyor olarak karakterize etmektedir." Bu alternatiflerle birleşik sonuçlar şunları kapsar: "(1) Sosyal-duygusal sonuçlar: onama duyguları, sevgi, saygı, aşk ve bunlara uygun olumsuz duygular, (2) Bilişsel sonuçlar: dünyanın doğası ve birinin ondaki yeri gibi bireysel inanç sisteminin dönüştürücü veya ilave edici(supplemanting) öğeleri."[67] Stark ve Bainbridge birincisine 'ödüller' ikincisine de 'telafi ediciler' adını verirler.

2. Aksiyom: (Sosyal fayda) a) Sosyal sonuçların farklı üyelere faydası onların ilişkilerinin gücü ile doğrudan etkilene-

63 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.33.
64 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.32.
65 Bainbridge, "A Prophet's Reward", par.6.
66 Gartrell ve Shannon, a.g.m., ss.32-33.
67 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.34.

rek değişirler. b) Azalan marjinal bir oranda olsa bile sosyal ilişkilerden doğan olayların toplam faydası, ilişkilerin sayısı ile doğrudan etkilenerek değişirler.[68]

3. Aksiyom: YDH, dinsel dönüşüm stratejisinin bir parçası olarak ve aynı zamanda desteğin zamanlamasından, sosyal ödülleri destekledikleri derecede değiş(tir)irler.[69]

Divine Lighte Mission'da incelenen denekler yani dinsel dönüşüm yaşayanlar, yaşamayanlardan inanç ve deneyimlerinin üç yönü ile ayrılıyorlar. 1) "DLM'ye katılmadan önce dinsel dönüşüm yaşayanlar, geleneksel araçlarla açıklanamayan problem dizileriyle karşılaşmışlardır." Geleneksel kurumların kişisel ve sosyal problemlerin çözümünde etkisiz araçlar olduğunu düşünen cevaplayanların, bu kurumların sunduğu çözümleri reddetmeyenlere oranla dinsel dönüşümleri daha muhtemeldir. 2) Dönüşenler, dönüşmeyenlerin aksine, Doğu-yönelimli (Eastern-oriented) inanç ve pratikleri deneyimlemişler ve bunlara karşı sempati duymuşlar ve kendilerini de ruhsal terimlerle tanımlamışlardır. 3) Dönüşenler, başlangıçta DLM'den ayrılan üyelerden çok DLM'nin temel algılarından etkilendiklerini aktarmışlardır.[70]

4. Aksiyom: (Bilişsel fayda) YDH'nin inançların faydası şunlardan direkt etkilenerek değişir: a) Onların, bireylerin bilgi stoklarının problematik özelliklerini açıklama yetenekleri ve b) Bireyin inanç sisteminin mevcut öğelerine uygunluk gösterdiği derece.

5. Aksiyom. YDH, bilişsel ödülleri dinsel dönüşüm stratejisinin bir parçası olarak destekledikleri derecede ve aynı zamanda desteğin zamanlamasına göre değişir.[71]

6. Aksiyom: (Denge ilkesi) İnsanlar, dengeyi dengesizliğe tercih ederler. Denge kuramı özellikle iki kişi birbirlerinde veya insan veya objeler hakkında hoşlanıp hoşlanmadıkları

68 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.35.
69 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.35.
70 Gartrell ve Shannon, a.g.m., ss.37-38.
71 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.38.

şeyleri ifade ederken oluşan hoşlanma ilişkileri içindeki denge ve dengesizlikle ilgilenir.[72]

Gartrell ve Shannon bu sosyal ve bilişsel ödüller hakkındaki aksiyomlarla iki teorem setine ulaştıklarını belirtir. Birincisi değişik dinsel dönüşüm stratejilerini açıklarken, ikincisi yeni üyelerin YDH'nin içinde ve dışında arkadaşlıkları ve inançları değerlendirirken uğradığı denge baskılarının doğası ve çözümü üzerine değerlendirme sunar.[73]

Türetimler: *Dinsel dönüşüm stratejileri*; Birinci ve ikinci önermeler YDH'nin dinsel dönüşüm stratejilerinin genelleştirilmesini içerir.

1. Önerme: a) Eğer bir yeni üye YDH'in inançlarını, YDH'in üyeleri bu inançları desteklediğinde, itici buluyorsa, bu üye daha sonra hareketin üyelerinden hoşlanmamaya eğilim gösterir. b) Eğer bir yeni üye hareketin inançlarını pozitif yorumlayan YDH üyelerinden etkilenirse, daha sonra bu yeni üye bu inançları olumlu yorumlamaya eğilim gösterir. c) Eğer bir yeni üye ve YDH'nin üyeleri (beraber) hareketin inançlarını olumlu değerlendirirse, daha sonra bu yeni üye bu üyeleri sevmeye eğilim göstermeye varır. Gartrell ve Shannon, bu durumu Divine Light Mission'da gözlemlediklerini ifade ederler.

2. Önerme: Eğer yeni katılanların YDH'lerin inançlarını negatif yönde değerlendirmeleri muhtemelse, o zaman, onun üyeleri yeni üyelerle güçlü sosyal bağlar kurma sürecinde bu inançları olduğundan daha önemsiz gösterme eğilimi gösterirler. Aksi takdirde, inançlar kapalı (obscured) kalmaz ve güçlü sosyal bağlar da dinsel dönüşüm için zorunlu olmayacaktır.[74]

Türetimler: *Çelişik denge baskıları*:

3. Önerme: Eğer bir yeni üyenin hareketteki arkadaşları, YDH'in inançlarını olumlu değerlendirirken, dış(arıdaki) ar-

72 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.39.
73 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.39.
74 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.40.

kadaşları olumsuz değerlendirirlerse o zaman bu yeni üye inançları değerlendirmede çelişik denge baskılarını deneyimleyecektir.[75]

4. Önerme: 3 Önerme şartları altında, dinsel dönüşüm şu anlama geliyor ki, hareket içi sosyal bağların güç ve sayısı ve hareketin inançlarının açıklayıcı önem ve yoğunluğu, hareket-dışı sosyal bağların güç ve sayısını ve bu inançların alternatiflerinin açıklayıcı önem ve yoğunluğunu aşar.

Long ve Hadden, Unification Church misyonerlerinden katılımda sosyalleşmiş ama hareketin inançlarını henüz kabul etmeye yanaşmamış misyonerlerin, kilise üyeleriyle olan bu güçlü bağları misyon görevleri bazındaki isteklerden dolayı zayıfladığında uzaklaştıklarını belirtir. Zayıf 'bilişsel sosyalizasyon', misyonerler dış dünya ile karşılaştıklarında soruların üretimine yardım etmiştir.

5. Önerme: Eğer bir yeni üye bir Yeni Dinî Hareketin inançlarını olumsuz değerlendirirse, üyelerle ve üye olmayanlarla güçlü bağlara sahipse ve bu yabancılar hareketin inançlarından habersizse, o zaman bu yeni üye, bu inançları değerlendirirken çelişik denge baskıları deneyimleyecektir.[76]

6. Önerme: Eğer bir yeni üye bir YDH'in inançlarını negatif değerlendiren bir yabancıyla (üye olmayanla) güçlü bağlara sahip omayıp bu inançları pozitif değerlendiren üyelerle güçlü bağlara sahipse, o zaman bu yeni üye inançları pozitif değerlendirmeye eğilim duyacaktır.[77]

7. Önerme: Eğer üye olmayan arkadaşlar bir Yeni Dinî Hareketin inançlarını pozitif değerlendirirken hareketin içindeki arkadaşlar da bu inançları pozitif değerlendirirse o zaman bu yeni üye inançları pozitif değerlendirmeye eğilim duyacaktır.[78]

---

75 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.41.
76 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.42.
77 Gartrell ve Shannon, a.g.m., s.43.
78 Gartrell ve Shannon, a.g.m., ss.43-44.

Son tahlilde şunu belirtmek gerekir ki rasyonel seçim kuramının dinsel dönüşüm ile olan bağına bakıldığında bu teori üzerinden dinsel dönüşüm olgusunu irdelemeye yönelenlerin literatürde aktivist paradigmanın temsilcileri olarak adlandırıldığı görülmektedir. Bu kuramın aktivist tanımlamayı getiren yönü eylemlerin bir tercih olduğu yönündeki formülasyonudur. Bu kuramın açıklamalarına bakıldığında, birey dinsel dönüşüm yaşarken dışsal etkenlerin değil daha çok içsel kaynaklı faktörlerin etkisindedir. Gartrell ve Shannon'un bir örnek bağlamında verdiğimiz yukardaki formülasyonu bu paradigmanın açıklama çabalarının niteliği için yol gösterici niteliktedir.

5. Rol Kuramı

Robert W.Balch, beyin yıkama/düşünce reformu/cebri ikna ile tanımlanan kuramın psikolojik değişikliğe olan vurgusunun davranışlarda değişiklik üretecekmiş gibi algılanmasını yeterli bulmamakta ve farklı bir kuram önermektedir. Balch, sosyolojideki 'rol kuramı' üzerine temellendirdiği bir bakış açısını önermektedir. Buna göre kültlere[79] dinsel dönüşüm ile katılmada ilk adımda birey dar tanımlanmış beklenen rol setine görünüşte ayarlamayla dinsel olarak dönüşmüş biri gibi davranmayı öğrenmektedir.[80] Burada göndergede bulunulan beklenen rol, gerçek bir üyeden, -her birinden olduğu gibi- yapması beklenen rol setidir. Gruplar, üyelerine sınırları belirlenmiş, özelleştirilmiş rollerin setini sunar ve onlardan bunları oynamalarını ister. Balch, 1975'te katıldığı UFO kültü özelinde bu kuramını işlerken aynı zamanda bu tekilliği de aşma çabasındadır.

Rolleri oynamanın sonrasında, hakiki inanç (genuine conviction) total bağlılığın görünüşü altında gelişir ve bu ti-

79 Kült (cult): Toplumda yerleşik gelenek ve göreneklerle uyuşmayan birtakım inanç ve ibadetleri bünyesinde barındıran bir örgütlenme biçimi. Bkz. Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s.136.

80 Robert W. Balch, "Looking Behind the Scenes in A Religious Cult: Implications for the Study of Conversion", *SA*, V.41, N. 2, 1980, s.142.

pik üye kariyerinin gidişatı boyunca genişçe dalgalanır. "Birçok kült üyesi asla gerçek inanan olamazlar fakat bu sorgulama onların yakın arkadaşlarından başka herkesten etkili bir şekilde saklı olabilir."[81] Balch'ın rol kuramını dinsel dönüşüm üzerine uygulaması hem sosyoloji için hem de dinsel dönüşüm için önemlidir: Sosyoloji için önemli olması yeni sosyolojik okulların öğretilerinin toplumsal fenomenlere uygulanması bağlamındadır, dinsel dönüşüm için önemi ise bu yaklaşımın sosyolojik yönünün ağır basması nedeniyle bir zamanlar bireysel bir fenomen olarak irdelenen dinsel dönüşümün daha geniş bir bağlamda irdelenmiş olmasıdır.

Sosyoloji açısından rol kavramı ve kuramı özsel nitelikte önemlidir. "Rol kuramı özellikle yirminci yüzyılın ortalarında popülerleşmiş, ancak eksiklerini sergileyen ısrarlı eleştiriler üzerine ciddi biçimde daha az kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte rol kavramı sosyolojik anlamda temel bir araç olmayı sürdürmektedir."[82]

Rol kavramının sembolik etkileşimcilik ve dramaturji geleneğinin bir parçası olarak sosyolojik-psikolojik nitelikteki bir yaklaşımı, bir de Ralph Linton'ın sosyal antropolojisinin gelişmesinde rol oynamış yaklaşımı vardır. Bu iki yaklaşım birbirinden oldukça farklıdır. Linton, kuramı toplumsal sistem içinde yer alan rollerin yapısal bir değerlendirmesinde kullanır. Bu yapısal yaklaşım, bireyi toplumda bir statüye yerleştirip daha sonra bu konumun ideal tipine eşlik eden bir standart hak ve ödevler yığınını tanımlamaya çalışırken, sosyo-psikolojik yaklaşım çok daha fazla oranda rollerin işleyişindeki dinamik boyutlar üzerinde yoğunlaşır. Sosyal psikolojik yaklaşım insanların oynadığı rollerin toplumsal yapı içerisindeki yerini açıklamaktan ziyade, bu rollerin yerine getirilmesi sürecindeki etkileşimleri inceler. Rol üstlenme, rol yapımı, başkasına rol yükleme ve rol oynama bu yaklaşımın vurgularındandır.[83]

---

81 Balch, a.g.m., s.142.
82 Marshall, *a.g.e.*, s.624.
83 Marshall, *a.g.e.*, s.625

Balch, sosyal psikolojik rol kuramını dinsel dönüşümü anlama için uygulamayı önerir. Ve açıklamalarında Goffman gibi dramaturji kuramcılarının kavramsallaştırmalarını dinsel dönüşüme uygular. Sözgelimi Goffman'ın 'sahne önü/front-stage' ve 'sahne arkası/back stage' kavramlarını, grup üyelerinin grup dışıyla ilişkilerinde açıklayıcı bulur. Üyeler, dışardan bireylerle birlikte iken 'sahnededirler/on stage' ve onları etkilemek için kendi sorgulamalarını bastırırlar. Üyeler, sahnede iken farklı, kendi aralarında farklı davranırlar. Balch, sosyal bilimcilerin kültleri incelerken, üyelerinin yaptıkları ve söylediklerini değerlendirirken 'sahnede' iken ve kendi aralarında iken nasıl davrandıklarını ayrıştırmalarını önermektedir.[84] Yazar, analizlerinin sonucunda şu öz ilkeye varmıştır: "[alınacak] Ders basittir: Görünüşlere aldanmayın."[85]

Kısacası, Balch'a göre insanlar bir dinsel külte katıldıklarında önce yeni bir role adaptasyonla davranışlarını değiştirirler. Bu değişim daramatik ve geniş kapsamlı olabilir ama bunlar ille de inançla desteklenmiş değillerdir. Gerçek inananların sınırsız inancı ancak kültün gündelik aktivitelerine geniş/uzunca bir katılımdan sonra gelişir.[86]

Balch'ın gerçek inananlar olarak ayrıştırdığı üyeler ifadesi bir anlamda dinsel grubun doktrinini içselleştiren bireylere göndergede bulunmaktadır. İçselleştirme, inanç, değer ve tutumların davranışlarla uyum içinde bir forma bürünmesini sağlar. Yeni üyelerin içselleştirme için zamana ve iknaya (yeniliğin sorgulanmasında oluşan ve tatmini gereken sorulara ikna edici cevaplara) ihtiyacı olduğu için ilk zamanlarda inançlar hakkında sorulara sahip olmasına rağmen bunu yadsıyan davranışlarda bulunabilir.

Balch, bunun farkedilmesinin önemine dikkat çekerek, toplumsal prezentasyonlarına bakarak kült üyelerinin tam

84 Balch, a.g.m., ss.142-143.
85 Balch, a.g.m., s.142.
86 Balch, a.g.m., s.143.

kabulle edimde bulundukları sonucunun çıkarılmaması gerektiğini belirtir. Rol kuramının, dinsel dönüşümü açıklama tarzı bir yana, davranış ve inanç arasındaki boşluğa dikkat çekmiş olması, konumuzun özelinde önemli olduğu için vurgulanmaya değer bulunmuştur.

Davranış (yani görünüş) ve inanç arasında önemli bir ayrımsal ilişkinin olduğuna dikkat çeken Balch, görünüşün aldatıcı olabileceğini, incelediği UFO kültü üyelerinden elde ettiği somut örnekler üzerinde betimler. Balch, gerçek inancın, tam kabulün Bo ve Pee'nin (UFO kültünün kurucuları) mesajına muhatap olanlarda genelde kültün diğer üyelerine yoğun karışımdan sonra geldiğini belirtir. İncelediği bireylerin (adayların) çok azı, mesajın tamamını başta kabul etmiştir. [87] Yazar, eğer bu savı doğru kabul edilerse, o zaman 'tam kabul'ün yanıltıcı bir şey olacağını, çünkü eskiden katılanlardan birinin 'karanlık ve aydınlık' arasında bocalamasının söz konusu olduğunu ve bunun kendisini bu sonuca götürdüğünü belirtir. Fakat burada önemli olan nokta yazarın incelediği grubtaki üyelerden 'tam kabul'e sahip olmayanların, bunu kendilerine sakladıkları ve tam bir inanca sahipmiş gibi davrandıklarının gözlenmesidir. Bunun böyle olmasının bir nedeni Bo ve Pee'in, üyelerinin açıkça sorgulamalara karşı olan tavrıdır.[88]

Hep bir 'akord' halinde görünen ama aslında şüpheleri olan bir bayan, gruptan ayrılınca, bu, diğer üyeler için bir şok olmuştur. Balch, üyelerin gerçeği gördükten sonra (disillusionment) kendi aileleri dâhil herkesten bunu gizlemeyi başardıklarını belirtir. Bunu yapmalarının sebebi, onların iletişim üzerinde kendi kendilerine yaptıkları bastırmalardır. Bir denek, yazara, bir yanının şüphelere sahip olmasına rağmen diğer yanının 'fakat inanmak zorundasın' dediğini ifade etmiştir.[89]

Bu grubun verilerinin de gösterdiği gibi sahip olduğunu bırakıp başka bir dine, inanca katılmaya karar vermek bu ka-

87 Balch, a.g.m., s.140.
88 Balch, a.g.m., s.141.
89 Balch, a.g.m., s.141.

rarı daha sonra sürdürmekten daha kolaydır denilebilir. Herhangi bir şekilde, içsel ya da dışsal bir motivle değişim kararının verilmesinin, bu kararın o andan sonra yaşama gerektiği gibi işlenip sürdürülmesinden çok daha kolay olduğu görünmektedir. Bu grubun üyelerinde de gözlendiği gibi tam bir kabul olmamasına rağmen davranışlarında (görünüşte) buna sahipmiş gibi bir tablo sergileyenlerin, bir zaman gelip bu rolü daha fazla oynayamamaları söz konusu olabilir.

Balch'ın rol kuramını dinsel dönüşüme uygulayıp görünüşün arkasında bulunan ve asıl önemli olan gerçeklik kısmına ulaşma çabası, davranış ve inanç arasındaki 'boşluk'tan ilham almıştır. Öte yandan sosyal bilimcilerin davranışın her zaman diğer tutum ve inançları kapsamadığı şeklindeki bilgisi, yazar için bir diğer motiv ve dayanak olmuştur.[90]

B. PSİKOLOJİK KURAMLAR

19. yüzyılın sonlarına doğru dinsel dönüşüm olgusu psikoloji için önemli bir konu olmaya başladı. William James, Edwin Starbuck, G. Stanlay Hall ve diğer erken dönem araştırmacıları bu dinsel fenomen tarafından büyülenmişlerdi. Bu dönemde dinsel dönüşümün en yaygın ve en belirgin formu ani dinsel dönüşüm idi. Bu yüzden bu erken dönem psikolojik incelemeler, dinsel dönüşümü dramatik, radikal değişim bağlamında ve genelde ergenlik veya genç yetişkinliğin bir olgusu olarak işlemiştir.[91] Allport, 20. yüzyılın yarısında din psikolojisinden herhangi bir konunun o zamana kadar dinsel dönüşüm olgusundan daha geniş ele alınmadığın yazar.[92]

---

90 Balch, a.g.m., s.142.

91 Lewis Rambo, "The Psychology of Conversion", H.N.Malony&S.Southard (Ed.), *Handbook of Religious Conversion*, Religious Education Press, Birmingham-Albama 1992, s.159.

92 Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, Collier Macmillen Publishing, New York-London 1949, s.37.

Gerek bir dinden bir başka dine geçiş gerekse din-dışılıktan dine geçişte bir form sahibi olsun bu fenomen hem teolojik hem de psikolojik çalışmaların ilgi odağı olmuştur. Araştırmacılar bu fenomenin incelenmesinde/anlaşılmasında genelde birbiriyle ilişkili iki yaklaşım sergilemiştir: Dinsel dönüşüme iten motivasyonel sebeplerin incelenmesi ve dinsel dönüşüm yaşayanın kişilik özelliklerinin incelenmesi.

William James (1902), G. Stanley Hall (1904), Edwin D. Sturback (1899), James H. Leuba (1912, 1925), James B. Pratt (1907, 1920), Edward S. Ames (1910), George A. Coe (1916), Sante de Sanctis (1927), Elmer T. Clark (1910) ve diğerleri 20.yüzyılın ilk yarısının erken dönemlerinde dinsel dönüşüm dinamiklerini irdeleyici önemli kuramsal çalışmalar yapan yazarlardandır.[93] Bu yazarların kuramsal katkıları kendi dönemlerindeki dinsel dönüşüm motiflerinin yönlendirici etkisinin yanı sıra psikolojinin başat kuramlarının da yönlendirmesi tarafından şekillendirilmiştir. Bu bağlamda psikoloji açısından dönem dönem farklı yaklaşımlar, psikolojik okulların olguyu ele alışına göre yönlenmiştir.

Aslında psikoloji için dinsel dönüşümün hiçbir tipi normatif kabul edilemez. Dinsel dönüşüm, belirli bir grubun 'budur' dediği şeydir.[94] Bu bağlamda psikolojik yaklaşım dinsel dönüşümün kendisinin biçimlerini sınırlayıcı tanımlarla ilgilenmez, o, dinsel dönüşüm diye adlandırılan formları olduğu gibi kabul ederek bireyin bu deneyimindeki psikolojik dinamikleri araştırır. Bunu yaparken de birçok 'okul'a sahip olan psikoloji farklı yaklaşımlar demetini sergiler.

1. Psikanalist Yaklaşım

Dinsel dönüşümün psikolojik incelemesi dört farklı yaklaşıma göre analiz edilebilir. Birincisi ve muhtemelen en ge-

93 James R.Scroggs ve William G.T. Douglas, "Issues in the Psychology of Religious Conversion", H. Malony (Ed.), *Current Perspectives in Psychology of Religion*, W.B. Eerdmans Pub., Michigan 1977, s.254.

94 Rambo, "The Psychology", s.160.

nişi 'dinsel dönüşümün psikanalitik incelemesi'dir. Freud'un *'Bir Dinsel Deneyim/A Religious Experience'* adlı kısa denemesinden ilham alan birçok psikanalist, klinikçilerin ilgisini dinsel dönüşüme çeken faktörler ağını çözmeyi amaçladı.[95] Freud bir doktorun kendisine yazdığı mektuptan yola çıkarak dinsel dönüşümü açıklamıştır. Doktor, yaşlı bir kadının olümünden duyduğu öfke nedeniyle "Tanrı yoktur" der. Bir süre sonra kendisini uyaran bir ses duyar. Bu ses üzerine gelişen süreçte tekrar Tanrının varlığını kabul eder. Freud, bu olayı oedipus kompleksi çerçevesinde yorumlar. Freud'a göre burada Tanrı babayı, yaşlı kadın anneyi temsil etmektedir ve çocuk (doktor) babaya duyduğu öfke dolayısıyla onu (Tanrıyı) reddetmiş, fakat misilleme korkusuyla tekrar kabul etimiştir.[96]

Psikanalistler, içsel duygusal öğeler üzerine odaklanırlar. Özellikle de bunlar bireyin anne ve babaya olan arzuları/yearnings ve onlara karşı düşmanlıkları şeklindeki hem negatif hem pozitif, yani çift yönlü duyguları tarafından şekillendirildiği zaman bu odaklanma söz konusu olur. Duygusal faktör psikanalitik yaklaşım için temel bakış açısıdır.[97] Bu yüzden, psikanalitik düzlemde dinsel dönüşüm fenomeninin açıklanması ve anlaşılması için bireyin içsel psikolojik sistemi irdelenir. Freud, anne ve baba figürünü psikanalizm için önemli açıklamaların temelinde konumlandırdığı için bu tür duygular dinsel dönüşümde özellikle ilgi çekicidir.

Freud, psikanalitik kuram çerçevesinde dinsel dönüşüm üzerinde ampirik çalışmalar yapmadığı gibi uzun uzun kuramsal yorumlar da yapmamıştır. Onun dinsel dönüşüm üzerine yazmış olduğu yazı birkaç sayfadan oluşup, bir doktorun ölen bir yaşlı kadının cesedini görünce Tanrıya isyan edip, yokluğunu ifade etmesinin ardından çok geçmeden

95 Sigmund Freud, "A Religious Experience", James Strachey (Ed.), *The Standard Edition of The Complete Works of Sigmund Freud*, V.21, Hogharth Press, London 1961.

96 Freud, *a.g.e.*, ss.169-172; Köse, *a.g.e.*, ss.41-44.

97 Rambo, "The Psychology", ss.161-162.

Tanrısal bir yardımla tekrar dine dönmesi üzerine yaptığı psikanalitik bir yorumdur.

Dinin kökeni, Musa ve Tektanrıcılık, Totem ve Tabu gibi doğrudan din üzerine yazdığı yazılarının yanı sıra psikanalitik yaklaşımın birey ve şartlar üzerindeki temel ilkelerini, yaklaşımlarını Freud'un kısa ama çıkış noktası niteliğindeki dinsel dönüşüm tanım ve betimlemelerinden yola çıkarak şekillendiren psikanalist yaklaşım temsilcileri dinsel dönüşümü bu düzlemde ele almışlardır. "Psikanalitik teori, dinsel dönüşüm fenomenini incelemek için duygusal karmaşa üzerinde odaklanan bir çerçeve ortaya koymuştur."[98]

Duygusal yapı, psikanalizmin ilk çocukluk ve ergenlik dönemi üzerinde özellikle durmak üzere betimlediği gibi bireyin deneyimlerinde belirleyici olarak algılanır ve bu gibi deneyimlerin daha sonra yeniden-yorumlanmasında da etkili bulunur. Dinsel dönüşüm, bu düzlemde, duygusal çatışmaları çözme çabasıdır. Ullman, dinsel dönüşüm üzerine olan literatürü duygusal ve bilişsel yaklaşım diye ikiye ayırdığı makalesinde duygusal yaklaşımı irdelerken psikanalizme odaklanmıştır. Bu nedenle onun ayrımındaki duygusal yaklaşımı bu başlığın bir açıklayıcısı olarak aldık. Bilişsel yaklaşıma ise -yükleme kuramı gibi bazı kuramlara da vurgu olmasına rağmen- hümanist/transpersonal yaklaşımın içeriğinde yer verdik.

Freud, dinsel dönüşüm sürecini, bireyin gerçek babasına karşı duyduğu agresif güdülerinin, Tanrı formunda aşkın bir baba-figürüne boyun eğmekle savunulduğu yerde oedipal nefretin kabarmasına savunmacı bir reaksiyon olarak görür. Psikanalist yaklaşımın çıkış noktası olarak bu tanımdan yola çıkılarak dinsel dönüşüm sıklıkla çeşitli cinsel veya saldırgan güdüleri kontrol etme girişimi olarak tanımlanmıştır.[99]

---

98 Chana Ullman, "Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion", *JPRS*, V.43, N.1, 1982, s.183.

99 Ullman, a.g.m., s.183.

Psikodinamik yaklaşımın temel tezi, dinsel dönüşüm yaşayanların çocukluklarında ve dinsel dönüşüm öncesi periyotta duygusal karışıklığı arttıracak deneyimler yaşadığıdır.[100] Ullman, psikodinamik yaklaşımın dinsel dönüşüm üzerine olan iki temel hipotezini test etmek için ele almıştır. Birincisi, dinsel dönüşüm yaşamayanlara oranla yaşayanların çocukluk dönemlerinde daha çok duygusal karmaşa yaşadıkları şeklindedir. Bu hipotezi destekleyen veriler, bireylerin ebeveynlerini ve çocukluk dönemlerindeki travmatik olayları tasvirlerinde ve kendi çocukluk dönemlerindeki öznel tasvirlerde ortaya çıkmıştır.

İkinci hipotez şudur: Dinsel dönüşüm yaşayanlar ergenlik dönemlerinde (dönüşmeyenlere oranla) çok daha fazla kişisel stres ve uyum problemi deneyimlemişlerdir.[101] Bu hipotezler gerek kuramsal gerekse bazı ampirik araştırmalarda sergilenmiştir. Ullman, bu iki hipotezi test etmiştir. 40 kişi üzerinde yaptığı bu testte, birinci hipotez güçlüce desteklenmiştir. Deneklerin % 77'si babalarıyla problemli bir ilişkiden bahsetmiştir. % 28'inin baba yokluğu, % 20.5'inin pasif baba, % 23'ünün düşman baba[102] tasviri dikkat çekicidir. Öte yandan deneklerden çocukluklarını mutsuz olarak tanımlayanlar, dönüşmeyenlere oranla daha çok bir yekün teşkil etmiştir. Ayrıca denekler, çocukluk dönemlerindeki çok sayıdaki spesifik travmatik olayı anımsamışlardır. Dinsel dönüşüm yaşayanlar özellikle güçlü travmatik olaylarda (polisin müdahalesini gerektirecek düzeyde evdeki şiddet içerikli kavgalar, anne ya da babanın intihar girişimine tanıklık gibi), farklılık yaratıcı düzeyde deneyimler yaşamışlardır. Dinsel dönüşüm yaşayanlar -denekler- ergenlik dönemlerini sıklıkla 'mutsuz' diye nitelendirmişlerdir.[103] Özetle Ullman, psikodinamik hipotezlerin testinde, onları güçlüce destekleyen veriler elde etmiştir.[104] Burada önemle belirtmek gerekir ki bu tür

100 Ullman, a.g.m., s.184.
101 Ullman, a.g.m., s.185.
102 Ullman, a.g.m., s.189.
103 Ullman, a.g.m., s.190.
104 Ullman, a.g.m., s.190.

duygusal faktörlerin varlığı bire bir tek sebeplilik derecesinde algılanmamalı, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerde 'bulunan' faktörler olarak algılanmalıdır.

Freud, dinsel dönüşümü otoriteye olan bastırılmış düşmanlığa karşı regresif savunma olarak görür.[105] Bu bastırılmış düşünceler bilinçdışına itilerek bastırılmıştır. "Psikanalizin özü id, ego ve süperego diye adlandırılan ve karşılıklı ilişkili üç sistemden oluşan bilinçdışı ve yapısal psişe modeli kuramıdır."[106] Psikanalistler, bastırılmış düşüncelerin kökeninde cinsel, saldırgan ve yıkıcı ya da daha önceki korku ve mutsuzluk deneyimlerini görürler. Klasik psikanaliz ve Freud, oedipal aşamaya yoğunlaşırken Melanie Klein'in çalışmaları ve Britanya psikanalizindeki psikanalitik gelişim kuramı anneyle kurulan ilk ilişkilere odaklanmaktadır.[107]

> "Freud, din değiştirmeyi/conversion endişeyi azaltmak için kullanılan bir savunma mekanizması olarak görür. Bu süreçte bir hayali babaya tümüyle teslim olma duygusu babaya karşı gerçek ve bilinçsiz olan öfkenin yerini alır... Dolayısıyla converison, yetişkinlikte tekrar ortaya çıkan, çocuklukta babaya olan öfke ile ondan gelmesi beklenen misilleme arasında oluşan çatışmalardan doğan endişeyi kontrol etme teşebbüsüdür."[108]

Freud, oedipal nefreti, dinsel dönüşüm açıklamalarının merkezine alır çünkü onun psikanalist yaklaşımının odaklandığı temel noktalardan biri oedipal aşamadır. Bilinçdışında bastırılmış duyguların ileride ortaya çıkacak şekilde barınması da bu oedipal aşamanın dinsel dönüşüme uygulanmasında yardımcı unsurdur.

Zihin sağlığı uzmanları dinsel dönüşüm üzerine kliniksel değerlendirme bakış açısından bakarak yazmaya başladılar. Freud'un bakış açısına göre dinsel dönüşüm, babaya karşı olan önceki oedipal nefretin, daha yüksek bir güce tam itaat-

105 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.258.
106 Marshall, *a.g.e.*, s.605.
107 Marshall, *a.g.e.*, ss.605-607.
108 Köse, *a.g.e.*, s.43.

le (boyun eğmeyle) çözmenin regresif bir girişimini temsil etmektedir.[109] Freud'un bu girişimi regresif diye tanımlaması, onun dinsel dönüşüm yaşayan bireyin yapısal niteliklerine; geçmişinden gelen ve bilinçdışında bulunan, bireyin sorunlar yaşamasına neden olan niteliklere göndergede bulunduğunu, dolayısıyla dinsel dönüşümün nedenlerini bu alanda aradığını sergilemektedir. Psikanalizm, bireyin uyumlu bir yaşam sürmesi için id, ego ve süperego arasında uyumlu, çatışmasız bir denklem kurulmasını zorunlu görür.

Freud, oedipal kompleks sürecinde formüle ettiği çatışmayı, çocuğun, babasından daha güçlü, her şeye gücü yeten birini bulmasıyla çözebileceğini dolayısıyla bu gücü bulan bireyin bilinçaltındaki mekanizmanın bu arayışı, onu dinsel dönüşüme götürdüğünü iddia eder.

> "Freud, dinsel dönüşümü oedipus kompleksiyle ilişkili görür. O, bir baba'nın veya Baba'nın (Tanrı'nın) isteklerine teslim olma meselesidir. Freud, dinsel dönüşümden önce beliren soru sürecini bilinçaltının babayı ortadan kaldırma arzusunun ifadesi olarak görmektedir. Çocuk, babasından daha üstün gücü onayladığı için oedipus komplekse huzur vermiş olur. Dolayısıyla din değiştiren, her şeye gücü yeten Tanrıyı kabul ederek yerinden edilerek din alanına getirilen oedipal durumu çözer."[110]

Kildahl, Freud'cu ve psikanalitik literatürün baba figürünün veya otorite figürünün, ani dinsel dönüşüm yaşayanlarda aşamalı dinsel dönüşüm yaşayanlara oranla daha farklı algılandığı yönündeki iddiasını destekleyen veriye ulaşmamıştır. Oedipal durumun herhangi bir ayırıcı tarzda ani dinsel dönüşüm yaşayanca ele alındığını destekleyen veriye de rastlamamıştır. Kildahl, her ne kadar verileri oedipal durum ile dinsel dönüşüm arasında bir ilişki göstermediyse de kendi fikrinin Freud'u bu konuda destekleyici ve doğrulayıcı yönde olduğunu belirtir; ama bunu yalnızca ifa-

---

109 Keneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, The Guilford Press, Newyork-London 1997, s.247.

110 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.259.

de eder. Elde ettiği deneysel verilere karşı bir argüman olarak kullanmaz.[111]

Freud'un dinsel deneyim üzerine 1928'de yazdığı metin ile başlayan dinsel dönüşümün psikodinamik bakış açısı, dürtü ve bağlılıkların yeniden organizasyonu boyunca savunmacı bir çözüm gören ve bilinçaltı çatışmasını irdeleyen bir bakış açısıdır. Gerçek süreç için dinsel inanç ve bağlılıkların spesifik memnuniyeti ikincildir.[112] Psikanalizmin dinsel dönüşümü ve özellikle ani olanını irdelerken konumu, bireyin id, ego ve süperego bağlamındaki uyumunun sergilediği tablodur. "Psikanalitik terminolojiyi kullanırsak, dinsel dönüşüm sürecinde 'ego'nun başına gelen şey, bir yeni, tamamen pozitif, içselleştirilmiş sevgi objesi boyunca yeniden güçlenme ve yeniden canlanmadır."[113]

> "Freud'cu analizler, ani dinsel dönüşüm yaşayanların kendi babalarına veya genelde otoriteye karşı bastırılmış büyük bir kızgınlık ve nefret taşımaya meyilli olduğunu belirtir."[114] Freud'a göre davranışların çoğu bilinçaltı tarafından yönlendirilir. Dinsel dönüşümde bilinçaltı motivleri şu formlarda bulunur: Baba tarafından kabul edilme ve onun gönlünü almaya olan istekle birlikte, baba'dan nefret, bu nefreti ifade etme korkusu, babanın intikam almasına duyulan korku.[115] "Christensen, dinsel dönüşüm deneyiminin zayıflamış ergenlik egosunu yeniden bütünleştirmeye hizmet edebileceğini ve bu yüzden 'şiddetli bir kafa karışıklığı durumu'na çözüm sunabileceğini göstermiştir."[116]

Psikozların, endişenin, nevrozların dağıtıcı etkisinin yanı sıra bunlar, yeniden bütünleşme için (olumlu dağılma/'positive disintegration' kuramında olduğu gibi) bir yardımcı

---

111 John P. Kildahl, "The Personalities of Sudden Religious Conversion", H.N. Malony (Ed.), *Current Perspectives in Psychology of Religion*, W.B. Eerdmans, Michigan 1977, s.245.

112 Benjamin Beith-Hallahmi ve Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, and Experience*, Routledge, London-New York 1997, s.116.

113 Beith-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, s.117.

114 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.259.

115 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.261.

116 Joel Allison, "Recent Empirical Studies of Religious Conversion", *PP*, V.14, N.3, September 1996, s.22.

olarak da değerlendirilmiştir.[117] Psikanaliz, psikozları sağlıklı kişilik gelişimi bağlamında irdelemekte ve bunun artı ve eksi yönleri üzerinde durmaktadır. "Psikanalistlerin önemli bir kısmı dine dönüşü (conversion) dinî inançlar çerçevesinde bulunan ve bilinçlilik arayan daha önce bastırılmış duygularla başa çıkmaya çalışan bir teşebbüs olarak telakki ederler."[118]

Salzman, Freud'un bakış açısını savunan modern bir temsilcidir.[119] Salzman, analitik metotla incelediği olayların temelinde Freud'un bu konuya katkısını geliştirir. Salzman, dinsel dönüşüm yaşayanların (kendi) babalarıyla olan ilişkilerinin çok önemli olduğunu ve eğer dinsel dönüşüm yaşayan, yetiştirildiğinden farklı bir inanca giriyorsa bunun, onun muhtemelen ya ciddi bir şekilde nevrotik ya da psikotik olduğu anlamına geldiğini ileri sürer. Ayrıca Salzman, bir progresiv olgunlaşmayla ilgili nörotik olmayan süreç ve bir de savunmacı bir nörotik çözümün parçası olan regresiv form olmak üzere iki tür dinsel dönüşümü tasvir eder.[120] Salzman'ın 1953'te olgular üzerindeki analitik çözümlemeleri, öncülü ve kuramsal selefi olarak Freud'un psikanalitik çözümlemelerine dayandığı için baba figürü, nevrotik problemler ve bunlara bulunan çözümler, bireyin kimliğini inşasında bilinçaltının yıllar sonra birey farkında olmadan edindiği işlev gibi psikanalitik formlar onun çözümlemelerinin şekillenmesinde etkin olmuşlardır.

Salzman temel olarak iki tür dinsel dönüşümü betimler: a) Aşamalı ve b) Ani veya beklenmedik dinsel dönüşüm. Aşamalı dinsel dönüşüm, bireyin kişilik gelişimindeki integratif yönelimli olgunlaşmayı ve dinsel dönüşüm yaşayanın öncekilerden hayli yüksek derecede olmasını gerektiğini düşündüğü yeni değer ve amaçların içselleştirilmesini temsil

117 Allison, a.g.m., s.23.
118 Köse, *a.g.e.*, s.44.
119 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.258.
120 F.J. Roberts, "Some Psychological Factors in Religious Conversion", *BJSCP*, V.4, N.3. September 1965, s.185.

eder.[121] Olgunlaşma, bireyin kimlik edinme sürecinin önemli vurgularındandır. Bir süreç halinde deneyimlenen bu dinsel dönüşüm modeli aşamalı olduğu için farkındalığı ve problem çözme tarzı ani formdan bir anlamda daha 'olağan'dır. Bireyin kişisel çabasının ve farkındalığının daha yüksek düzeyde olduğu aşamalı formun sebeplerindeki (ani forma göre) yumuşaklık aynı zamanda sonuçları için de geçerlidir. İçselleştirilen yeni yaşam formatı, yeni dünya görüşü bireyin zihinsel çatışmalar süreci bağlamında ani formda çekeceği zorluktan çok daha kolaydır. Salzman, 'ani dinsel dönüşümü, aşırı parçalayıcı (extreme disintegrating) çatışmalarla baş etmek için sahte bir çözüm olarak tanımlar. Sahte çözüm olarak tanımlamasının nedeni bireyin daha sonra kendi problemlerinin yeterli bir şekilde çözülmediğini fark edeceğini iddia etmesidir. Ayrıca Salzman'a göre, birey bunu fark ettiğinde, edindiği bu çözümü bırakıp yenisini aramaya başlayacaktır.[122]

> "Dinsel dönüşüm, insanın uyum sürecindeki değişimin genel ilkesinin spesifik bir örneğidir. İnsan ihtiyaçlarının giderilmesi sürecinde bazı insanlar çok az çekişme ve kargaşanın olduğu daha doğrudan yolu takip ederlerken bazıları da daha büyük uyumu gerektiren daha büyük engellerle yüzleşirler. Bu majör uyumlar, inşacı ve ileriye-dönük değişimler oluşturabilir veya geriye-dönük hareketleri doğurabilir."[123]

Salzman, dinsel dönüşümün bütün örneklerine uygulanabilecek bir tanımın olmadığını ve dolayısıyla bu deneyimin, meydana geldiği (din farklılığı gibi) özel şartların dikkate alınarak açıklanması gerektiğini ifade eder. Salzman, dinsel dönüşümle ilgilenme tarzını, basitçe onu duygusal faktörler tarafından motive edilmiş ve birey için derin bir önemi olan bir 'değişim' olarak betimleyerek sergiler. Dolayısıyla ona göre

---

121 Charles M. Spellman, Glend D. Basket ve Donn Byrne, "Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion", H.N. Malony (Ed), *Current Prespectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Cos., Michigan 1977, s.249.

122 Spellman, Basket ve Byrne, *a.g.e.*, s.249.

123 Leon Salzman, "The Psychology of Religious and Ideological Conversion", *P*, V.16, N.2, 1953, s.177.

dinsel anlamda önemli olan bireyin nereye gittiği değil, onu gitmeye neyin ittiği ve neden gittiği yere gittiğidir.[124]

Salzman, iki türlü dinsel dönüşümün ayırt edilmesinin tanımsal amaca ve açıklayıcılığa hizmet edebileceğini ileri sürer. 1) Progressive ve olgunlaşmasal dinsel dönüşüm türü. Bu dinsel dönüşüm türüne ilerleyen olması yalnızca bu hareketin kişilik gelişimine göre ileri olduğu; daha büyük olgunluğa olanak verdiği anlamındadır. Genelde bu progresive dinsel dönüşümler Salzman'ın belirttiğine göre büyük ölçüde bilinç aşamasında meydana gelirler. Bu tür dinsel dönüşümde birey, akılcı ve düşünce dolu bir araştırmadan sonra terk ettiklerine oranla daha yüksek gördüğü değer ve amaçları benimser.[125] Bu tür dinsel dönüşümde bireyin bilinçli arayışı, ulaştığı ve benimsediği değerleri rasyonel irdelemelerle yaptığı için entelektüel yönü ağır basan dolayısıyla da Salzman'ın ilgilendiği psikopatolojik yani ikinci türün dışındadır.

2) Regresif (geriye dönük) veya psikopatolojik dinsel dönüşüm. Bu, Salzman'ın incelediği asıl tiptir. Bu dinsel dönüşüm tipi bireyin yaşamındaki sıkboğaz eden, ciddi problemleri çözme sürecinde veya uç ve dağıtıcı çatışmalarla baş etmeye çalıştığı süreçte meydana gelir. Salzman, bunun bir sahte çözüm olduğunu ve daha çok nevrotik, psikotiköncesi veya psikotik bireylerde olduğunu belirtir. Aynı zamanda bu tür dinsel dönüşüm normal varsayılan bireylerde de majör çatışmalarla veya başarılı bir şekilde başa çıkılamayacak zorluklarla yüzleştiğinde olabilir.[126]

Salzman, bu tür dinsel dönüşüm deneyimi yaşayanların psikolojik niteliklerini ve psikolojik motivlerini dikkate alarak bu bireyleri regresif olarak tanımlar. Bu tür dinsel dönüşümün bir 'problem çözme' bir 'zihinsel rahatlatma' olarak görülmesi, onun bireysel motivasyonlarını da bu düzlemde

124 Salzman, a.g.m., ss.177-178.
125 Salzman, a.g.m., s.178.
126 Salzman, a.g.m., s.179.

sınırlamaktadır; yani bunun dolaylı bir ön kabulü çatışma, sıkıntı gibi 'çözülmesi gereken' unsurlardır.

Salzman, bu grubu regresif olarak betimlerken sadece bu dinsel dönüşüm türünü psikopatolojik fenomenin karakteristiklerini andırdığı ve savunmacı çözümler olan değişimler ürettiği anlamına aldığını ifade etmek amacında olduğunu belirtir. Dinsel dönüşüm fenomeni teologların algılayış tarzına onların yalnızca dinsel dönüşümün oluş biçimini tasvir eden sınıflandırmalar ortaya koyduğu ve herhangi bir referansın motivasyonlara veya amaçlara gitmediğini belirterek eleştiride bulunan Salzman, bu fenomeni nerede ve nasıl irdeleme çabasında olduğunu ve önerisinin yönünü de dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır.[127]

Salzman'ın özelde regresif dinsel dönüşümü irdelemek için seçtiği deneklerinde (hastalarında) nefret, kızgınlık, düşmanlık/kin ve yıkıcı tutumların her birinin dinsel dönüşüm öncesi deneyimlerindeki varlığı mülâkat sonucunda gözlenmiştir.[128] Onun özellikle vurguladığı şey, (kendisinin bir psikanalist yaklaşım izleyicisi olmasının da etkisiyle) daha önceki yazarlardan sadece Freud'un, bir mektuba verdiği cevabı olan kısa metninde ortaya koyduğu 'nefret' duygusudur. Salzman'ın deneklerinde nefret önemli bir dinamik olarak bulunmuştur. Regresif dinsel dönüşüm modelini deneyimleyen bireyler;

- Yeni doktrinde abartılmış, irrasyonel bir inanç yoğunluğuna sahip,
- Yeni inancın daha büyük ilkelerinden çok doktrin ve biçimle ilgilenmekte,
- Eski inancına karşı olan tavrı, hor görme, nefret, inkâr ve içinde herhangi bir hakikatin olabileceğini reddetme şeklindedir,
- Bütün sapkınlara karşı hoşgörüsüzdür,

127 Salzman, a.g.m., s.179.

- Misyonerlik gayreti (crusading zeal) ve yeni dinsel dönüşümleri istemekle diğerlerini katma ihtiyacını gösterir,
- Mazoşist ve sadist aktiviteler ile meşguldür, şehadet isteği ve kendini-cezalandırma isteğini sergiler.[129]

Salzman, deneklerinin dinsel dönüşüm deneyimi üzerinde konuşmadaki isteksizliğinden dolayı (problemler üzerinde konuşmak istememişler) dinsel dönüşümün nefret dolu duygularla baş etme ihtiyacından doğduğu hipotezini doğrulamanın zor olduğunu belirtir.[130] Salzman, dinsel dönüşüm deneyiminin genellikle özel yeteneğe sahip, duyarlı ve aslında nazik (olan) insanların yaşamlarındaki çok önemli problemi çözme girişimi olarak göründüğünü ifade eder. Dinsel çözümün, ruhsal amaçları olan ve felsefeleri büyük ve güçlü, her şeye gücü yeten figürlere aşırı bağımlılığı kuşatan bireylerce denendiğini ileri sürer.[131]

> "Aslında yetişkinlerde, sıklıkla ergenlerde babaya veya baba sembollerine -ki bu otoriteye karşı demektir- karşı nefret problemi ile iç mücadele, çok büyük bir kaygının doğmasına neden olur ve dinsel dönüşüm deneyiminin -bu deneyim ister psikotik ister nevrotik veya 'normal' olsun- doğmasına neden olabilir."[132]

Salzman, ergenlik ve dinsel dönüşümün birlikte var oluşunun anlaşılmasının güç olmadığını, çünkü ergenlik döneminin büyük kargaşa ve gelişimler dönemi olup esasen dinsel dönüşümün bağımsızlığı gerçekleştirme çabasında otoriteye karşı mücadele olduğunu belirtir. Bu mücadele, çoğunlukla kızgınlık ve düşmanlığın uç tutumlarının doğmasına neden olmakta ve bu yüzden dinsel dönüşümler, düşmanlığı kanalize etme aracı olarak, bu periodda sık bulunur. Aynı zamanda ergenlik döneminde birey, kendi yaşamında anlamlı değerleri kurma çabasındadır ve dinsel dönüşüm de bu bağ-

128 Salzman, a.g.m., s.183.
129 Salzman, a.g.m., s.185.
130 Salzman, a.g.m., s.185.
131 Salzman, a.g.m., s.186.
132 Salzman, a.g.m., s.186.

lamda, birçok olayda, ergenler için dinsel, sosyal ve etik ideallerin olgunlaşmasını temsil edebilir.[133]

"Ortaya koyduğum olay hikayelerinde dinsel dönüşüm deneyimi babaya karşı nefretten doğan çatışmayı çözmenin bir metodunu betimlemiştir" argüman özetleyici tümcesinden sonra Salzman, bu veriyi her türlü otorite figürüne olan çatışmayı çözme olarak anladığını ifade eder.[134] Böylece Freud'un baba figürünü otoriteye genişleten Salzman, aynı zamanda dinsel dönüşüm ile teslim olunan daha 'yüksek' bir otoriteye de atıfta bulunur. Christensen, dinsel dönüşüm deneyimini psikanalitik düzlemde, ergenlik ve ego fenomeniyle ilişkili olarak irdeler. Bu irdelemeleri için dinsel dönüşümü şöyle tanımlar:

> "Dinsel dönüşüm, dinsel inanç çerçevesi içinde meydana gelen şiddetli halüsinasyon üretici olay olarak tanımlanmış ve öznel yoğunluğu, başlangıcın açık niteliği, kısa süre, işitsel ve bazen görsel halüsinasyonlar ve dinsel dönüşüm yaşayanın sonraki davranışlarındaki gözlenebilir değişim ile karakterize edilmiştir."[135]

Christensen, W.W. Meisner'in yaptığı bibliyografya çalışmasındaki makalelerin çoğunun, dinsel dönüşümü incelerken bu deneyimdeki psikopatoloji üzerine vurgu yaptığını aktarır.[136] Bu literatür mirasının da belirleyiciliği ve psikanalitik yaklaşıma bağlılığı ile Christensen de dinsel dönüşümü incelerken benzer yönelimlerle (az yada çok) benzer sonuçlara ulaşır. Sözgelimi ergenlik ve dinsel dönüşüm arasında kurulan ilişkiyi temel odaklardan biri olarak ele alır.

Christensen, araştırmasının verilerinden üç tür dinsel dönüşüm öncesi dinamik bulur: Bilinçsiz çatışma, bilinçli çatışma ve bir dinsel psikolojik 'set'.[137] Yazar, bunların tek başına yeterli

---

133 Salzman, a.g.m., s.186.
134 Salzman, a.g.m., s.186; Kildahl, *a.g.e.*, s.241.
135 Carl W. Christensen, "Religious Conversion", *AGP*, V.9, N.3, September 1963, s.207.
136 Christensen, a.g.m., s.207. (Meisner, 1960'dan 1900'a kadar geri gider ve 47 makaleyi bibliyografyasına alır.)
137 Christensen, a.g.m., s.211.

olmadığını, bunların işlev görmesini sağlayacak başka şeylerin de varlığının gerekliliğini ifade eder. Suçluluk duygusu ve kaygı bu bağlamda önemli faktörlerdendir. Sözgelimi onun deneklerinde suçluluk duygusunu yaratan telkinler (insanın günahkârlığı gibi) bu üç dinamiğin etkinliğini sağlamıştır.[138]

Christensen, bir deneğinde, bilinçsiz çatışma olarak ailesiyle olan bozuk ilişkilerini ve ergenliği, ortaya çıkarıcı birer faktör olarak gözlemlemiştir.[139] Christensen'e göre bilinçli çatışmalar bilinçsiz çatışmalarla ilişkili olup suçluluk duygusu, kaygı ve depresyon üretir.[140]

Araştırmasına kattığı 22 deneği (yani hepsi) zihinsel problemler nedeniyle psikanalitik yönelimli psikoterapiye katılmış bireylerdir.[141] Dinsel dönüşüm deneyiminin çeşitli bileşenlerden oluşan bir deneyim olarak sınırlarını genişletmenin imkânından bahseden Christensen, araştırmasının da bir formunu veren şu öğeleri ortaya koyar:

1. Spesifik bir bilinçsiz çatışma ve dinsel inanç ve ergenlikten oluşan önceden hazırlayıcı faktörler var.
2. Bilinçsiz çatışma ile ilişkili, suçluluk duygusu, kaygı ve depresyon üretici bir bilinçli çatışma var.
3. Bir dinsel toplantıya katılım süresince yukarıdaki(faktör)lerin yoğunlaştırılması tarafından hızlandırılan şiddetli bir reaksiyon var.
4. Ötekilerden bir yabancılaşma ve sıklıkla bir düşsellik duygusu ile uzaklaşma var.
5. Bunun ardından bir boyun eğme duygusu (vazgeçme veya teslim olma) gelir.
6. Bir sevinç duygusu ve bir işitsel ve bazen de görsel halüsinasyon eşliğinde bir ani anlama duygusu var. (a) Benlikte veya benlik dışından biri hakkında bir değişim duy-

138 Christensen, a.g.m., s.211.
139 Christensen, a.g.m., s.210.
140 Christensen, a.g.m., s.214.
141 Christensen, a.g.m., s.216.

gusu var; (b) Bu değişim kendisi (birey) tarafından yapılan olarak değil, kendine olan bir şey olarak deneyimlenir ve bu değişim bir var olma duygusuyla birleşiktir; (c) Bu değişim, onun sonraki davranışlarını değiştirir.[142]

Christensen, dinsel dönüşümde *ego-desteği*'nin önemini vurgular. İnançların, yapısal olarak zayıf bir ego'yu destekleme fonksiyonu görürken 'bilinçsiz' bir çatışmayı da içerdiğini ve suçluluk duygusu ve kaygıyı yoğunlaştırdıkları yerde de 'bilinçli' çatışmanın bir parçası olduklarını ifade eder. Ayrıca yazar, onların çatışmaları nasıl çözdüğüne ve çözümü etkilediğine de atıfta bulunur. Bu çözüm bazen başarılıdır bazen değildir; fakat dinsel dönüşüm deneyimi her örnekte (olayda) egonun yeniden bütünleşmesi yönünde bir girişimdir.[143]

Dinsel dönüşümü *'bir şeyleri onaran'* bir fenomen olarak ele aldığı gözlenen Christensen, bu anlamda dinsel dönüşümün çözümlemelerini -kendisinin bir psikanalist olmasını da göz önünde bulundurursak- bireyin psişik yapısında arar. Ergenlik, ego, ilişkiler, benlik inşası gibi kavramların irdeleme aracı olması bu bağlamın formuna uygun yapılmış girişimlerdir. Dinsel dönüşüm öncesi süreçte bilinçli ve bilinçsiz çatışmaların yaşandığını belirten Christensen, bireyin bunları çözme çabası içerisinde olduğunu ve çatışmaların yoğunluğu doruğa ulaştığında ve ego dağılma tehlikesi ile karşılaştığında ilginç bir fenomenin gerçekleştiğini; bireyin çatışmayı aktif ve bilinçli çözmeyi bıraktığını belirtir. Bu terk ediş, çoğunlukla birine veya benlik dışı bir şeye boyun eğme olarak deneyimlenir.[144]

Christensen, dinsel dönüşümün 'problem çözücü' niteliği üzerinde temellendirmelerde bulunduğu için bu kavrayışı da bu anlamda psişik düzlemdeki bir açıklamadır. Birey, dinsel dönüşüme varıncaya kadar bazı süreçler geçirir ve alınan bu karar da bu sürecin problemlerine bir çözümdür. Sözü geçen

142 Christensen, a.g.m., s.214.
143 Christensen, a.g.m., s.212.
144 Christensen, a.g.m., s.213.

terk edişin, bilinçli çatışmaların bastırılması ve bilinçsiz çatışmalarla birlik haline gelmesi olarak hipotezleştirilebileceğini ifade eden Christensen, esasen tam da bu noktada 'çözüme' ulaşıldığını ve dinsel dönüşümün süreç tarafından oluşturulduğunu ifade eder.[145] Çözümle birlikte, bir anlama hissi, bir sevinç hissi, benlikte veya benlik dışı olarak deneyimlenen bir şeyde tamamlanmışlık hissi var olduğunu ifade eder.[146] Yazar, 'gerilim' kavramını kullanmamış olsa da sonuçların fonksiyonundan onun aslında dinsel dönüşümü, bu anlamda, bireydeki psikolojik gerilimin giderilmesi olarak algıladığı gözlenmektedir. Bu formülasyona göre çatışmaları varolan 'duruşu'yla çözemeyen birey, bir 'teslim olma'dan sonra yeni sistemin çözücülüğüyle feraha kavuşmaktadır.

2. Davranışçı Yaklaşım

İkinci psikolojik yaklaşım davranışçı ekolün dinsel dönüşümü incelemesinden doğar. Davranışçı yaklaşım, yakın çevrenin dinsel dönüşüm üzerindeki etkisine vurgu yapar. Bu ekolün temsilcilerinden İngiliz psikiyatrist William Sargant, meşhur kitabı *'Zihin için Mücadele/The Battle for the Mind'*de dinsel dönüşümün Pavlovcu anlayışını meşhur etmiştir.[147] Davranışçı yaklaşım, dinsel dönüşümde çevresel faktörlerin etkisini açıklar.[148]

Sargant, dinsel dönüşüme daha yatkın olanları veya hipnotize edilmeye veya beyin yıkamaya maruz kalmaları muhtemel olanları Pavlov'un köpeklerinin incelemesinde temellendirdiği tipolojisine göre tasvir eder ki bunların her biri antik Grek Dönemi'nin choleric (sinirli), melancholic (melankolik), sanguine (ümitli) ve phlegmatic (soğukkanlı) tipolojisine paraleldir. İlk iki tip dinsel dönüşüme daha çok eğilimlidir.[149] Bu bağlamda

145 Christensen, a.g.m., s.214.
146 Christensen, a.g.m., s.214.
147 Rambo, "The Psychology", s.161.
148 Rambo, "The Psychology", s.162.
149 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.258.

kimlerin daha çok dinsel dönüşüme yatkın olduğu sorusuna cevap aranırken kullanılan bu tipolojinin dinsel ifadenin kültürel bağlamla olan nispeten şekillendirici etkisi de irdelenmiş olmaktadır. "Birçok araştırma yüksek önerilebilirlik ve hipnotize edilebilirlik derecesinin ani dinsel dönüşümün karakteristiği olduğunu bulmuştur."[150] Sargant, *Zihin İçin Mücadele* adlı kitabında Pavlov'un, tarnsmarjinal uyarma ve transmarjinal engelleme ikiz kavramlarını dinsel dönüşüm fenomenini tartışmakta kullanır. Bu kavramları dinsel deneyime uyarlar.[151] Sargant, klasik koşullandırma ve dinsel dönüşüm üzerinde durur.

B.F. Skinner'in operant (işlemsel) koşullandırma kuramının dinsel pekiştirme için kullanılabilirliği gözlenmektedir. Skinner, Pavlovcu klasik koşullan(dır)ma kuramında önemli düzenlemeler yapmıştır. İşlemsel (operant) koşullan(dır)ma, klasik öncelleri gibi, ödülün davranış tekrarına neden olduğu tezi üzerinde inşa edilmiştir. Fakat bu iki form (klasik ve işlemsel) arasındaki fark, onların çevre ile olan ilişkisinde yapılmıştır. Klasik koşullandırmada, çevre, uyaranların denek üzerinde deney yapanın isteğine göre baskı yapabileceği bir biçimde kontrol edilir. Dışardan biri tarafından seçilen eylem, bir topak yiyecek gibi ödüllerle desteklenir.[152] Skinner'in bakış açısına göre, işlemsel koşullandırmada denek çevre üzerinde eylemde bulunur ve güçlendirmeyi üretmesi çok muhtemel olan biçimlerde davranır. Klasik koşullandırmada çevre organizma üzerinde işlemde bulunurken, işlemsel koşullandırmada ise organizma çevre üzerinde işlemde bulunur.[153]

Davranışçı ekol, bireyin davranışlarının dışsal ya da içsel, fark edilebilir ve ölçülebilir uyarıcılara karşı saptanabilir ve ölçülebilir birer tepki[154] olduğunu iddia ettiği için Sargant'ın bu ekol bağlamında dinsel dönüşüm için tespit ettiği faktör 'çevre'

150 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.258.
151 W. Crapps, *An Introduction to The Psychology of Religion*, Mercer Universty Press, Macon-Georgia 1986, s.98.
152 Crapps, *a.g.e.*, s.101.
153 Crapps, *a.g.e.*, s.101.
154 Marshall, *a.g.e.*, s.130.

olmuştur. Unutulmaması gereken bir diğer nokta, davranışçılığın, içebakış yöntemine bir tepki olarak doğmuş olmasıdır ki bu ayrım psikanalist yaklaşımla bu yaklaşımın dinsel dönüşüm için yaptığı çözümlemelerin de farklılaşma noktasıdır.

Beyin yıkama, dinsel dönüşüm yaklaşımında genelde dinsel dönüşüm yaşayanın kendisinin yaptığı eylem değil 'ona yapılan bir şey'[155] olarak formüle edilmiştir. Beyin yıkama tarzındaki açıklamalar ilk önce W. Sargant tarafından *Zihin İçin Mücadele* adlı kitabında, dinsel dönüşümün Pavlov'un köpekler üzerindeki şartlı refleks araştırmaları üzerine temellenen bir fizyolojik yorum önerisiyle popüler edilmiştir.[156]

Sargant, Pavlov'un hayvanlar üzerinde elde ettiği verilerin insanlar için de geçerli olabileceğini ispat etmek için, psikologların mücadele yorgunluğundan acı çekenler üzerindeki (hastaları) 'mermi şoku' literatürünü gözden geçirir. İncelemesini şöyle özetler: "Beyin fonksiyonu kazara veya kasten yeterince bozulup korku, öfke veya heyecana neden olmuşsa, birçok insana çeşitli inanç türleri aşılanabilir."[157]

Sargant, eserine 'dinsel dönüşümün fizyolojisi' adlı bir alt başlık koymuştur. Bruce, Sargant'ın perspektifinde 'fizyoloji' teriminin anahtar kavram olduğunu, çünkü öz olarak onun şunu iddia ettiğini belirtir: "Koşullar insanların sinir sistemi üzerinde onları daha saf yapmak için edimde bulunur." Dolayısıyla Sargant, bilişsel öğelerin dinsel dönüşüm yorumunda konu dışı olduğuna inanmaktadır.[158]

Sargant'ın şartlandırma verilerini dinsel dönüşüme uygulaması, fenomenin doğasını farklılaştırdığı gibi bireyin ediminin rasyonalitesini de yıkmıştır. Dinsel dönüşüm yaşayan birey, bilişsel hiçbir istek/neden olmadığı halde korku, öfke veya heyecandan dolayı sinir sisteminin kendisini yönlendir-

155 Steve Bruce, "Born Again: Conversion, Crusades and Brainwashing", *SJRS*, V.3, N.2, 1982, s.113.
156 Bruce, a.g.m., s.107.
157 Bruce, a.g.m., s.113.
158 Bruce, a.g.m., s.113.

diği bir durumda dönüşüm yaşıyorsa, dinsel dönüşüm, bireyin *'tercih ettiği'* bir şey olmaktan çıkıp *'başına gelen'* bir şey olur. Dolayısıyla, dinsel dönüşüm fenomeni incelenirken, bireyi buna iten sebeplerden ziyade 'sinir sistemi' incelenmelidir. Böyle olunca da bu fenomen psikolojik alana hapsedilmiş (dışsal etkilerin varlığını yadsımadan bakılırsa) ve terapik irdelemelere yönlendirilmiş olur. Sargant'ın Pavlovcu formdan yola çıkarak ve ona sadık kalarak geliştirdiği form, daha sonraki araştırmacılar tarafından 'beyin yıkama' olarak farklılaştırıcı niteliklerle yazılmıştır.[159]

Bruce, 1979 ve 1981 yılları arasındaki periyotta benzer olaylar üzerinde yaptığı gözlemlerden elde ettiği neticelerin Sargant'ınkiyle çok az ortak yönlere sahip olduğunu belirtir. Sargant'ın Wesley ve Jontahan Edwards'ın yeniden uyanışlarını, duygusal gerilimin nasıl yaratılabileceğine örnek olarak kullanmasını şüpheyle karşılar. Çünkü Bruce, onların vaazlarında Sargant'ın iddia ettiği gibi duygusal gerilim yaratıcı nitelik görmemektedir. Kısacası Bruce, Sargant'ın günlüklerini incelediği bu kişileri örnek olarak seçmesini iyi bir örnek seçimi olarak görmemektedir. Çünkü Wesley, Sargant'ın öne sürdüğü gibi cehennem sembolü üzerinde yoğun bir ilgiyle vaaz vermemişti. Edwards da miyoptu ve vaazlarını monoton bir şekilde okuyordu. Bruce, Sargant'ın, cehennem üzerine vaazın dinleyenlerin sinir sistemi üzerinde etkide bulunduğu şeklindeki iddiasını doğrulamak için hiçbir şey yapmadığını belirtir.[160] Sargant, dinsel dönüşümü açıklarken, belirli 'semboller' üzerinde (cehennem gibi) yoğunlaşan vaazların bireyin sinir sistemini etkileyip, korku, öfke veya heyecan gibi duygular yaratıp onu dinsel dönüşüme ittiğini formüle etmişti.

Bruce, Sargant'ın yaptığı formulasyonlara delil getiremediğine inandığı için onun fikirlerini eleştirir. Wesley ve Edwards'ın günlükleri üzerindeki çözümlemelerini de kritize edip yanlışlar. Bruce, Sargant'ın ihmal ettiği materyal kaynak-

159 Bruce, a.g.m., s.113.
160 Bruce, a.g.m., s.115.

larından bahseder. Öncelikle dinsel dönüşüm yaşayanlarla konuşmamıştır. Bruce 'Biz, Pavlov'un köpeklerine neden öyle davrandıklarını soramayız ama dinsel dönüşüm yaşayanlara sorabiliriz' diyerek Sargant'ın hatasını vurgular. Bruce, birçok dinsel dönüşüm yaşayanın iki kombine şeyden bahsettiğini belirtir: Kendi istek ve nedenleri ve Tanrı'nın varlığı. Tanrı'nın varlığının sosyal bilimlerde bağımsız bir değişken olarak hiçbir açıklamada olmayacağını belirten Bruce, bunun, yorumun ilk kısmını (dinsel dönüşüm yaşayanların istek ve nedenleri) görmezlikten gelmeye ve bazı bilinçaltı sebeplere doğruca ilerlemeye bir *a priori* neden olmadığını belirtir.[161]

Böylece Bruce, dinsel dönüşüm yaşayanların içsel neden olarak yaptığı yorumların ihmal edilmesinin bilinçliliğinin yanlışlığını belirtir. Bruce, Sargant'ın dinsel dönüşüm yaşayanların yorumlarını kullanmamasının metodik bir hata olmadığını, a priori teorik bir önerme olduğunu çünkü onun iddiasına göre dinsel dönüşümün nedenlerinin aktör tarafından bilinmeyen türden olduğunu belirtir. Sargant'ın dinsel dönüşüm yorumu için yaygın olarak bahsedilen faktörler; bitginlik, belirsizlik, gerilim, ciddiyet ve bütün şekilleriyle merhametsiz dilin kullanılışıdır. Bruce, bunlardan yalnızca ilkinin net bir şekilde fizyolojik olduğunu, diğerlerinin geniş ve özsel sosyal faktörleri içerdiğini ve aynı şeylerin herkeste gerilim yaratmadığını belirterek, Sargant'a yönelttiği eleştirilerinin haklılığını temellendirmek istemiştir.[162]

Bruce, gerilim-üreticilik anlamındaki Sargant'ın tekil ve belirleyici olarak sunduğu formun eleştirisi bağlamında, H.Blumer'in sembolik etkileşimciliğine atıfla, 'gerilim üretebilme' yeteneğinin herhangi bir obje veya sembole reaksiyonun özelliği olduğunu ve bunun da oldukça çeşitlilik taşıyabileceğini ileri sürer. Pavlov'un köpeklerinin *gerçeklik* tarafından davranışa itildiğini oysa dinsel dönüşüm yaşayanın *sembol* tarafından yönlendirildiğini ve bu ikisinin bire bir benzeştirilmesinin

161 Bruce, a.g.m., s.116.
162 Bruce, a.g.m., s.116.

yanlış olduğu eleştirisini yönelten Bruce, hayvanların (lower animals) davranışlarının mekanik uyaran cevabı açıklamasını insana taşımanın yanlışlığını da eleştiri olarak aktarır.[163]

Uyaran-tepki modelinin Pavlov'un ortaya koyduğu araştırmalardan esinlenerek insan davranışlarının açıklanmasına taşınması, bireyin deneyimlerinin dışsal faktörlerce şekillenmesi tarzında bir sınırlama olduğu için bu tür bir sınırlama ve açıklama öncelikle aksiyomları, kavramı ve metodu çerçevesinde eleştirilmektedir. Birçok yazar, uyaran-tepki modelinin sınırlılığını ortaya koymuştur. Dinsel dönüşüm üzerine yapılan bu tür mekanik bir açıklama tarzı, teolojik yargılamalar bir yana, sosyo-kültürel içerikten yoksunluğu ve bireyin 'aktörlüğünü' yadsıması düzleminde eleştirel karşılanır.

3. Hümanist ve Transpersonel Yaklaşım

Psikolojinin dinsel dönüşüme üçüncü bakış açısı, Hümanist ve Transpersonel yaklaşımı temsil edenlerce oluşturulmuştur. Bu oryantasyonu William James'ın *'Dini Tecrübenin Türleri/The Varieties of Religious Experience'* adlı eseri başlatmıştır. Hümanist/transpersonel yaklaşım, dinsel dönüşümün bireye kendini gerçekleştirmesini sağlaması yönünü vurgular. Psikanalitik ve davranışçı yaklaşımların aksine bu üçüncü grup, genelde dine ve dinsel dönüşüm deneyimine daha olumlu tutum takınır. Bu yaklaşım, dinsel dönüşümün geliştirici veya olumlu kaynağını ve sonuçlarını açıklar.[164]

James, 'hasta ruh'u[165] dinsel dönüşümün en muhtemel adayı olarak betimler. Hasta ruh, 'acı eşiğine yakın' yaşamaktadır. O, genelde içe dönük ve kötümser bir dış görünüşe sahip biridir.[166] James, dinsel dönüşümde bilinçsiz faktörlerin yoğun ve

---

163 Bruce, a.g.m., s.117.
164 Rambo, "The Psychology", s.162.
165 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Penguin Books, New York 1985, ss.127-166. (Hasta ruh hakkında daha geniş bilgi için bu bölüme bakılabilir.)
166 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.258.

çoğunlukla kesin olduğunu ve böylece uzun bir bilinçaltı kuluçka döneminin ani dinsel dönüşümden önce geldiğini düşünür.[167] "W. James'a göre dinsel dönüşüm, bunalan bilinçli bir şekilde yanlış, aşağı ve mutsuz benliğin, bütünleşen, bilinçli bir şekilde doğru, üstün ve mutluya dönüşmesini içeren bir terimdir."[168] James, dinsel dönüşümü sorun çözücü bir mekanizma olarak betimler. Birey, bu mekanizmayı tercih edip faaliyete sokunca mutsuzluğunu mutluluğa dönüştürür.

James, dinsel dönüşümü açıklarken, Freud'un aksine bilinçaltına değil bilince vurgu yapar. O, bilinçlilik düzeyini dinsel deneyimlerin bütün formlarında işler. "James, aslında bir spritiüallist idi ve bu ruh dünyasından kaynaklanan güçleri dinsel dönüşümlerin üretiminde önemli bulurdu (bu biraz akademik ve bilimsel olmayan yönü çoğunlukla görmezlikten gelinmiştir)."[169] Scroggs ve Douglas, James'ın bilince vurgusunu (ki sözgelimi Jung'da da bu vardır) 'bireysel bilinçliliğin ötesi'nin rolü diye formüle ederler. James, bizim ruhsal yorumlamamızın, bir insanın olay ve durumlarının değeri ve önemi üzerine olan fikrimizin, yalnızca deneysel sahanın üzerinde yükselmiş olması gerektiğini belirtir. Eğer dinsel dönüşümün yaşam için sonuçları iyi ise, doğal psikolojinin bir parçası olsa bile bizim onu idealize etmemiz ve saygı göstermemiz gerekir; eğer değilse, doğaüstü varlığın ona ne aşılamış olabildiği önemli değil, biz onunla çok az ilgilenmeliyiz.[170] Bu bağlamda James, hümanist yaklaşıma vurgu yapan bir tavır sergiler; dinsel dönüşümün tanımsal nitelikleriyle değil insan için fonksiyonelliğiyle ilgilenerek insanı ön plana alır.

Salzman, W.James'ın dinsel dönüşüm sürecini erdemliliğe doğru bir çabadan çok günahtan uzaklaşma çabası olarak tasvir ettiğini ifade eder. James, dinsel dönüşümü çaresizlik, öfke, endişe ve korku problemleriyle baş edebilmeye bir giri-

167 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.261.
168 Heon C. Kim, *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003, s.38; James, *a.g.e.*, s.189.
169 Scroggs ve Douglas, *a.g.e.*, s.261.
170 James,*a.g.e.*, s.237.

şim olarak görür; mücadeleden bitkin düştükten ve vazgeçtikten sonra, kişi karşıt duyguları benimsemekle bu duygularla başa çıkar. "Bitkinlik sürecinde dinsel dönüşüm gerçekleşmektedir; bu yüzden bu (dinsel dönüşüm) aktif değil pasif bir süreç olur."[171]

Salzman, James'ın dinsel dönüşümü psikolojik olarak, bilinçaltı ihtiyaçlarının bilinçte patlaması olarak gördüğünü aktarır.[172] Bu düzlemde James, Henry Alline, Bunyan ve Tolstoy'un ciddi depresyon periyotlarını takip eden dinsel dönüşümlerini kendi gözlemlerini anlatmak için alıntılar.[173] Salzman, James'ın, kendisinin (Salzman'ın) stres ve kaygının ciddi duygusal çerçevesinde meydana geldiği ve sıkboğaz eden psikolojik problemlerle başa çıkma girişiminde bulunduğu için 'regresif' olarak tanımladığı türü tasvir ettiğini belirtir[174] ve dolayısıyla da literatürün bu tür duygusal problemlerle ilgilenişini ve odaklanışını bu anlamda doğrular

W. James, bütün dinsel deneyimleri karakterize eden belirli bir 'tekdüze kurtarma'(uniform deliverance) olduğunu ileri sürer. Bu, iki parçadan oluşur: 1) Bir huzursuzluk ve 2) onun çözümü. Huzursuzluk, doğal olarak içinde bulunduğumuz, bizimle ilgili bir şeylerin problemli olduğu duruma atıfta bulunur. Çözüm ise, bu terslikten, yüce güçlere uygun bağlantı ile kurtarılışımıza atıf yapar.[175] Dinsel dönüşüm deneyimine götüren sebepler ve süreç, James'ın çalışmasına dayanılarak şöyle formüle edilmiştir:

1. Varoluşsal bunalım
2. Kendini-teslim
3. Yeni vizyon
4. Yeni yaşam

---

171 Salzman, a.g.m., s.179.
172 Salzman, a.g.m., s.179.
173 James, *a.g.e.*, ss.217-258.
174 Salzman, a.g.m., s.179.
175 C.Daniel Batson, Patricia Schoenrade ve W. Lary Ventis, *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, s.102.

Bu dört-aşamalı model, kısaca dinsel deneyimin bir ya da daha çok varoluşsal sorunla baş etmenin bilişsel yeniden yapılandırmayı içerdiğini betimler.[176] Bireyin dinsel deneyimle edindiği yeni vizyon onun gündelik yaşama yeni bir güvence ve perspektifle dönüşünü sağlar. Bu, onu geniş bir deneyim dizisine ve insanlara daha pozitif ve etkili davranmaya muktedir kılar. Kişi, öncesine oranla bir dereceye kadar yeniden yaratılmıştır.[177]

Batson ve arkadaşları, dinsel deneyimi bilişsel süreç bağlamında değerlendirme çabasındadırlar. Onlar, birçok araştırmacının dinsel deneyimi irdelerken duygusal yönü odak noktası olarak almalarına rağmen, kendilerinin, bu deneyimin temel doğasını duygunun değil bilişin ortaya çıkarabildiğine inandıkları için bilişsel çözümlemeyi tercih ettiklerini belirtirler. Onlar, bilişsel yapıda dönüşüm'ü varoluşsal sorularla baş etmek için deneyimin doğası olarak görürler. Duyguların önemi ise dönüşüm sürecinde motivasyon sağlayıcı olmasıdır.[178] Dinsel dönüşüm fenomeni, bireyin yaşamında edimlerde bulunurken dinsel deneyimin etkili olduğu şeklindeki bilişsel yargıya vurgu yapılarak irdelenmek istenmiştir. Bilişsel psikoloji ekolüne uygun bu tavrın dinsel dönüşümün sonuçlarına atıfta bulunması önemlidir. Bireyi James'ın deyimiyle 'yeniden-doğmuş' olarak görmenin temelinde bilişsel yapıdaki yeni formun yeni bir kişilik formu sergiletici edimlerde bulunduracağı kanısı vardır.

Varoluşsal bunalımın temele alınmasının nedeni nedir? Batson ve arkadaşları, W. James'ın 'en iyi yaklaşım en dramatik ve yoğun deneyime odaklanmaktır; çünkü biri bunlarda, aynı zamanda daha az dramatik deneyimlerde de bulunan psikolojik sürecin en açık göstergelerini bulur' şeklindeki önerisine uygun olarak dinsel deneyimi irdelemelerinin[179] yanı sıra Seggar ve Kunz yakın tarihte Kentucky'de Mormo-

176 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.106; James, *a.g.e.*, ss.103-105.
177 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.106.
178 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.107.
179 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.81.

nism'e geçmiş 77 kişiyle mülâkat yapmıştır. Bu deneklere diğer soruların yanı sıra, son 5 yılda herhangi bir varoluşsal bunalım yaşayıp yaşamadıkları sorulmuştur. Bütün dinsel dönüşüm yaşayanlar -denekler- bunu yaşadıklarını belirtmiştir (bu araştırmada test grubu kullanılmamıştır).[180]

Batson ve arkadaşları, dramatik, yaşam-değiştirici dinsel deneyimi anlamak için bir başka gerçeklik-dönüştürücü deneyimin, yaratıcılık tipi'nin psikolojik analizlerini kullanırlar. Yaratıcılıkta, bireyin dünya üzerinde düşünmede kullandığı bilişsel yapıların değiştiği öne sürülmüştür. Bu yaratıcı yeniden-yapılandırma birey için yeni bir realite/gerçeklik yaratımına neden olur. Tipik olarak bu dönüşüm süreci dört aşamayı içerir: *Hazırlık aşaması*: Eski bilişsel yapıyı kullanarak problemi çözmenin başarısız girişimleri. *Kuluçka aşaması*: Problemi çözme girişimini terk etme. *Aydınlatma aşaması*: Bireyi, problemin bileşenlerini aniden yeni bir tarzda görmeye muktedir kılan, çözüme izin veren yeni bir bilişsel organizasyonunun ortaya çıkışı. *Doğrulama aşaması:* Yeni çözümün fonksiyonel değerini test etme.[181]

Bilişsel yaklaşım: Dinsel dönüşüm fenomeni bilişsel yaklaşım açısından tekil ve belirleyici faktörler bağlamında değerlendirilmiştir. Dinsel dönüşüme bilişsel belirsizlikleri (bir) azaltma girişimi olarak vurgu yapmak, bilişsel yaklaşımın genel bir ayırıcı niteliği gibi görünmektedir. Dinsel dönüşümün, bireyin inanç sisteminde muğlâklıklara neden olan olaylar tarafından meydana getirildiği ifade edilmiştir. Bu yüzden, var olan deneyimleri yeniden yorumlayacak veya anlamlandıracak yeni bir prensip için arayış, sebep olarak tanımlanmıştır. Lansky ve Pihl'in araştırmalarında bilişsel yaklaşıma destek veren veriler elde edilmiştir.[182]

Bilişsel yaklaşım, bireyin deneyimlerini ve totalde yaşamını yorumlayacak 'dünya görüşü' bağlamında, 'anlamlandırma ve

180 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.109.
181 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, ss.114-115.
182 Ullman, a.g.m., s.184.

zihinsel rahatlığı' sağlayacak 'açıklamalara' vurgu yapar. Bu yaklaşıma göre birey, var olan inanç sistemi ile deneyimlerini anlamlandıramıyorsa yeni bir sistem arayışına girmekte ve kendi öznel koşullarına uygun bir sisteme adapte olmaktadır.

Ullman, Heirich'in dinsel dönüşüm formulasyonunda dinsel dönüşümün temelinde kişisel stresle uğraşmaktan çok, gerçekliğin açık ve anlaşılır bir anlaması için bilişsel araştırma olduğunu aktarır. Öte yandan Jakson da dinsel dönüşümün bilişsel yorumuna vurgu yapar ve kültlerin inanç sisteminin, deneyimlerin karışık alanını açıklamak üzere şekillendiğini ileri sürer. Ayrıca Nelson, 'Spiritual Church'ün sosyolojik incelemesinde, Little ve Twiss de bir makalelerinde dinin anormal deneyimleri yorumlayıcı olarak bilişsel fonksiyonunu vurgularlar. Proudfoot ve Shaver dinsel dönüşümün yükleme kuramına (attribution theory) göre bir analizini ortaya koymuşlardır. Burada, bu fenomenin temelinde muğlâk deneyimlerin tanım ve yorum sürecinin bulunduğunu ileri sürerler.[183]

Bilişsel yaklaşım, farklı formlarda sergilense bile temelde deneyimlerin açıklanması ve yorumlanması için bir inanç sistemine duyulan gereksinime vurgu yapar. Ullman, bilişsel yaklaşımın dayandığı şu iki hipotezi test eder: 1) Lansky ve Pihl'in bulguları ışığında dinsel dönüşüm yaşayanların yaşamayanlara oranla daha düşük muğlâklık toleransı gösterdiği hipotezi. 2) Heirich'i izleyerek, dinsel dönüşüm temel inanç ve tutumların bilinçli incelemesi olarak karakterize edilince, dinsel dönüşüm yaşayanların, yaşamayanlara oranla, ergenlik döneminde daha yüksek bilişsel araştırma deneyimledikleri şeklinde yapılan hipotez. Bilişsel araştırma burada, ideolojik (dinsel veya politik) veya varoluşsal sorularla ilişkili olarak tanımlanmıştır.[184]

Ullman'ın test ettiği birinci hipotezi genellikle destekleyen sonuçlar çıkmıştır. İkinci hipotez de verilerce desteklenmiş-

183 Ullman, a.g.m., s.184.
184 Ullman, a.g.m., s.185.

tir. Sadece deneklerin % 27'si bilişsel diye tanımlanabilecek dinsel dönüşümden önce iki yıllık periyotta deneyimledikleri spesifik ilgilerden bahsetmiştir. Sadece üç kişi (toplam 40 denek) yeni inanç sisteminin daha önce çözülmemiş sorulara nasıl çözüm sunduğunu sipesifik olarak tasvir edebilmiştir. Aksine dinsel dönüşüm yaşayanların % 80'i dinsel dönüşüm öncesi periyotta duygusal kaygılara atıfta bulunmuştur.[185]

4. Sosyal/Holistik Yaklaşım

Dördüncü yaklaşımı temsil eden araştırmacılar, dinsel dönüşümü nadiren kendi başına (per se) ele aldıkları için 'dinsel dönüşüm' terimine göre betimlenen bir düşünce okulu içerisinde kolayca gruplandırılamazlar. Bu, diğer üç yaklaşımı sentezlemek isteyen eklektik, holistik bir yaklaşımdır. Robert Ziller, Theodore Sarbin ve Nathan Adler sosyal/holistik yaklaşımın temsilcileridir. Bu yaklaşım, dinsel dönüşümün bilişsel ve sosyal öğelerini açıklar.[186]

Sarbin ve Adler önemli değişim veya dönüşümleri yaşayan insanlar üzerinde irdeledikleri durumlardan genel öğelere ulaşmış ve onları ayrıntılandırmıştır. Bu girişimleri neticesinde, beş yinelenen tematik örüntüyü tanımlarlar. Birincisi, dönüşen bireyle ona yeni bir yaşam biçimi için bir model sunan bir öğretmen, akıl hocası veya rehber ile olan ilişkinin önemidir. "Hemen hemen bütün değişim sistemlerinde seyahatin bir rehberi vardır."[187]

İkincisi, ritüelin, dönüşen bireyin yeni dinsel sisteme katılması için bir yol olarak merkeziliğidir. Ritüelin buradaki işlevi bireyin mesafe kaydetmesini sağlamaktır. Bilişsel anlamanın ötesine geçme, hatta baypasın yeni inanç ve pratikler deneyimini elde etmek/başarmak için olabileceğini aktaran Rambo bireyin kutsalı tecrübesinin üyeliğe giden yoldaki mesafe kaydediciliğine işaret etmiştir. Bu bağlamda davranışların bilinçsel

185 Ullman, a.g.m., ss.188-189.
186 Rambo, "The Psychology", s.162.
187 Rambo, "The Psychology", s.172.

iknadan önce bir fonksiyon görüp değişimi yerleştirme çabası söz konusu olur. Sosyal psikologlar, davranışlardaki değişimin inançlarda değişimi üretip destekleyebileceğini gösterirler. Bununla, yaygın olan inançlardaki değişimin davranışlardakini öncelediği kabulü tersyüz edilir.[188]

Üçüncü değişim örüntüsü, bedensel deneyimdir. Bu örüntü, önemli değişimlerde vücudun bulunmasının gerekliliğini sergilemeye yöneliktir. Dördüncü tematik örüntü, ölüm ve yeniden doğma metaforudur. "Harding gibi Sarbin ve Adler de kişinin değişimi algılayış tarzının bireyin değişme tarzında önemli olduğunu kabul ederler."[189] Bu dördüncü örüntünün şekillenmesinde Hıristiyan dinsel geleneğinin etkisi görülmektedir.

W.James, ilk-doğum ve yeniden-doğma arasındaki ayrımı psikoloji literatürüne taşırken aslında dine dönen bireylerin kendilerini yeniden doğmuş olarak tanımlayagelişini kavramsallaştırmıştır. Bu bağlamda fenomenin tanımlanmasınının yanı sıra kavramsallaştırmanın da gelenekten etkilendiğini, dolayısıyla tüm kutsal sistemlere genelleştirme çabasında, bu ayrıntının dikkate alınmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Beşincisi: 'Bireyin dışsal dinî hikâyeyi içselleştirmesi için zorlandığı dönüm noktası veya anını, tetik' ve 'katalizör' olarak tanımlarlar.[190] İçselleştirme, bireyin zihinsel düzleminde yeniden düzenlemelerle dışsal olan dinsel sistemi onun yaşamında etkin bir güç haline getirir. Nesnel düzlemdeki gerçekliği içselleştiren birey aynı zamanda bu gerçekliğin üreticisi olur. Sarbin ve Adler bu değişim örüntülerini genel değişim için geliştirirler, Rambo bu modelin dinsel dönüşüm için katkı sağlayıcı olabileceğini ifade eder.[191]

188 Rambo, "The Psychology", s.172.
189 Rambo, "The Psychology", s.172.
190 Rambo, "The Psychology", s.172.
191 Rambo, "The Psychology", s.172.

II.

Dinsel Dönüşüm Modelleri

A. SÜREÇ MODELİ: Lofland-Stark

Beyin yıkama ve bağlaşık inşaları bir yana, dinî hareketlerdeki dinsel dönüşüm-bağlılık süreçlerinin sosyolojik modellerinin en etkilisi Lofland ve Stark'ın (1965) Sun Myung Moon'un, erken dönem Amerikan takipçilerinin üzerinde yaptığı araştırmadan doğan 'süreç modeli'dir.[1] Lofland-Stark modelinin yaygın etkisi, kısmen, birçok faktörü içermesi (gerilim hissi, etkili bağlar gibi) nedeniyledir.[2]

Greil ve Rudy'nin belirttiği gibi, Lofland ve Stark asla kendi formulasyonlarının evrensel uygulanabilirliği olan genel bir dinsel dönüşüm modeli olduğunu iddia etmediler. Fakat yine de birçok araştırmacı ve yazar Lofland-Stark'ın modelini dinsel dönüşüm süreçlerine çeşitli gruplarda uyguladılar. Bunlardan bazıları şunlardır: Hare Krishna (Jadah, 1974), The Divine Light Mission (Downston, 1980), Nichiren Shoshu Buddhism (Snow ve Phillips, 1980), bir UFO grubu (Balch ve Taylor, 1978), the "Church of Sun" (Lynch, 1978), fundamen-

1 Thomas Robbins, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, 3th Press, Sage Publications, London-Newbury Park-Beverly Hills-New Delhi 1992, s.79.

2 Robbins, *a.g.e.*, s.80.

talist "Crusade House" (Austin, 1977), the "Christ Communal Organization'" (Richardson, 1978, 1979), "Mormons Sect" (Bear, 1978).[3]

Lofland ve Stark, öncelikle dinsel dönüşümün iki sınıf veya derecesinin ayrıştırılması gerektiğini belirtir. Çekirdek/gerçek üyelerce dürüst kabul edilen ama D.P. (Divine Percepts) girişim'de hiçbir aktif rol almayan 'sözel dönüşenler' (verbal converts) veya dost-yolcular (fellow-travelers) denilen bireylerle, bağlılıklarını kelimelerle olduğu kadar eylemleriyle de gösteren 'tam dönüşenler'in ayrıştırılması gerekir.[4] Dinsel dönüşümde genelde formüle edilen bireyin yeni bir dünyaya katılımı ile gerçekleşen transformasyonun meydana gelmesi iddiası; yani bireyin kendisini adeta yeni dinsel kimliğini içselleştirmiş bir tarzda yeniden tanımlaması, tam dönüşen olmanın niteliği sayılmaktadır. Lofland ve Stark'ın süreç modeline göre, bir kişinin dinsel dönüşüm öncesinde şunları yaşamış olması gerekir:

1. Süreğen ve şiddetli hissedilen gerilimi deneyimlemesi,
2. Bir dinsel problem-çözen perspektifte olması,
3. Ki bu kendisini dinsel arayıcı olarak tanımlamaya götüren olmalı,
4. Hayatında dönüm noktasında D.P. (Divine Percepts) ile karşılaşması,
5. Dinsel dönüşüm yaşamış bir veya daha çok kişiyle bir kurulmuş bağ veya önceden var olan bir düzlem olması,
6. Kült-dışı bağlantıların yok olduğu veya nötralize edildiği yer(de olması),
7. Ve eğer o sahada yerleştirilebilir bir birim/ajan oluyorsa, yoğun etkileşime maruz kalır.[5]

---

3 Robbins, *a.g.e.*, s.80.

4 John Lofland ve Rodney Stark, "Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to A Deviant Perspective" ASR, V.30, N.6, December 1965, s.864.

5 Lofland ve Stark, a.g.m., s.874.

1. Gerilim

Süreç modelinin ilk basamağı gerilimdir. Lofland ve Stark bu aşamanın önemini şöyle ifade ederler: Hiçbir insan ürünü model, tamamen gerilim, baskı, engellenme, yoksunluk veya diğer hazcı analiz yorumlarını içermiyor değildir.[6] "Gerilim en iyi meselelerin bazı imgelemsel, ideal bildirimleri ile bu insanların kendilerini içinde sıkışmış gördükleri şartlar arasında hissedilen çelişki olarak tanımlanabilir."[7]

Lofland ve Stark, gerilim hissetmenin şiddetli bir şekilde olmasını gerekli görürler; fakat bunun dinsel dönüşüm için yeterli olmadığını belirtirler. Gerilimin kaynakları çeşitli olduğu gibi onu çözmenin de birçok yolu muhtemeldir.

> "Gerilim sayısız sonuçlara sahip olabildiği gibi onun kaynakları da aynı şekilde son derece ayrı ayrı olabilir. Keşfettiğimiz bazı çeşitler şunlardır: Düşsel serveti, bilgiyi, ünü ve prestiji arzulamak, bireyin yoksun olduğu herhangi bir başarılı tanım için halüsinasyon aktivitesi, engellenmiş cinsel ve evlilikle ilgili ilişkiler, homoseksüel suçluluk duygusu, şiddetli yüz yüze etkileşim korkusu, fiziksel durumlarda yetersizlik ve biçimini bozma ve -belki de hafifçe farklı bir düzenin- önemli hatta kahramanca, dinsel statü için duyulan isteğin engellenmesi."[8]

2. Problem-Çözme Perspektifinin Türü

Modern dünyada promlem-çözme tipleri için alternatif yollar çoktur. Lofland ve Stark, konuyu irdelerken özetle üç belirli çözüm yolunu ele alırlar: Psikiyatrik, politik ve dinsel. Bunlardan dinsel perspektif, kaynaklar ve çözümleri birlikte görünmeyen problemlerin temelde görünmez alandan kaynaklandığını görmeye eğilimlidir. İlk iki seküler retorik, çağdaş toplumda kullanım ağırlığının çoğunluğunu sırtlamaktadır.[9]

---

6 Lofland ve Stark, a.g.m., s.864.
7 Lofland ve Stark, a.g.m., s.864.
8 Lofland ve Stark, a.g.m., ss.864-865.
9 Lofland ve Stark, a.g.m., s.867.

Bazı alternatif problem yanıtları söz konusudur: Birincisi, insanlar stresli durumda biraz rahatlık hissiyle veya hiç rahatlık hissi duymadan kalmaya devam edebilirler. İkincisi, insanlar çoğu zaman hayatlarının güç kısımlarını değiştirmeye yönelik özel olarak problem-yönetimi tarzında eylemlerde bulunurlar ve onları yorumlamak için yeni bir dünya görüşü benimsemeden yaparlar. Üçüncüsü, 'problemi zihinden atamak'tır. Bu da birçok şekilde gerçekleştirilebilir. Bunlar genelde, problemlere yönelik telafi için veya dikkati yaşamda problemlerden uzaklaştırmak için bulunurlar. Örneğin, kitle iletişiminin bağımlılık boyutunda tüketimi, işe iyice gömülme, çocuk yetiştirmekle ilgilenme gibi. Lofland ve Stark, daha olağanüstü örnekleri şöyle sıralarlar: Alkolizm, intihar, önüne gelenle yatıp kalkma vb. gibi.[10]

3. Arayış

Arayış, bireyin dinsel dönüşüm öncesinde herhangi bir formda problemlerine çözüm isteği ve girişimini betimler. 'Dönüşümün arefesindekiler'in bir çözüme olan ihtiyaçları ısrarlı ve problem-çözücü perspektifleri de dinsel bakış açısıyla sınırlanmış olmasına rağmen, dinsel dönüşüm öncesini yaşayanlar olarak geleneksel dinsel kurumları bir çözüm olmak için yetersiz görmüşler. Böylelikle her biri kendisini bir dinsel arayıcı, hoşnutsuzluğunu yorumlayıp çözme içinde olan biri olarak tanımlamış ve bu sonu(cu) elde etmek için bazı eylemlerde bulunmuştur.[11]

4. Dönüm Noktası

Deneklerin her biri, eski eylem tarzlarını tanımlarken, başarısız olduğunda veya dağıldığında veya böyle olmak üzere iken ve bir fırsatla (veya zorunlulukla) ve muhtemelen yükle karşılaştıklarında, hayatlarıyla ilgili farklı bir şeyler yapacak-

10 Lofland ve Stark, a.g.m., s.868.
11 Lofland ve Stark, a.g.m., s.868.

ları bir ana geldikleri yönünde veri sunmuştur. Dönüm noktası, genel olarak, yakın zamandaki göçten, iş kaybından ve okuldan mezun olma, başarısız olma ve geri çekilme nedeniyle ortaya çıkmıştır. Belki de dinsel dönüşüm yaşayanların çoğu genç yetişkin olduğu için eğitimsel kurumları içeren veriler nispeten sıklık arz etmiştir.

Bu çeşitli dönüm noktalarının önemi, dinsel dönüşüm arefesinde olanların kendi problemlerinin ayırdında olmasını ve bunlara yönelik bazı eylemlerde bulunma isteğini arttırmış olmaları ve aynı zamanda *onlara öyle yapabilmesi için yeni bir fırsat vermiş olmalarıdır*. Dönüm noktaları, eski zorunlulukların ve eylem tarzlarının azaldığı ve kapsamların arzulanır ve muhtemel olduğu yerdeki durumlardır.[12]

5. Etkili Kült Bağları

Bazı pozitif, duygusal, kişilerarası cevapların gelişmesi veya varlığı, Divine Percepts'in ilk mesajına maruz kalma ile onun hakikatini kabul etme arasındaki boşluğa köprü kurmak için zorunlu görünüyor. Yani insanlar, grupla ve grubun bazı üyeleriyle, henüz Divine Percepts'in perspektifini problemli olarak gördüğünde, etkili bağlar geliştirirler. "Dinsel dönüşümün çoğunlukla önceden-varolan arkadaşlık çiftleri veya ağları boyunca ilerlediğini belirtmek özellikle önemlidir."[13]

6. Kült-Dışı Etkili Bağlar

Yakın tarihli göç, ailelerden ve eşlerden coğrafi uzaklığın kötü yönde etkisi ve yakınlarından çok az tanıdık bulunması, dinsel dönüşüm yaşayan birkaç kişiyi 'toplumsal atom' yapmıştır. Bunlar için kült-dışı bağlar önemsizdir.[14] Lofland ve Stark, Divine Percepts'de entegrasyon yetersizliği gözlemiş ve çoğu dinsel dönüşüm yaşayanın sistem içi inanç üze-

12 Lofland ve Stark, a.g.m., s.870.
13 Lofland ve Stark, a.g.m., s.871.
14 Lofland ve Stark, a.g.m., s.872.

rinde denetime izin verecek kadar dışsal bağlara sahip olmadığı ortaya çıkmıştır.

7. Yoğun Ekileşim

Önceki altı faktörün kombinasyonu bireyi 'sözel dinsel dönüşüme, -Divine Percepts'de-, götürür; fakat eğer o, 'konuşlandırılabilir bir birim' olacaksa bir olasılığın daha meydana gelmiş olması gerekir. Hepsi değil ama çoğu sözel dönüşen en sonunda hayatlarını kültün düzenlemesine koyarlar. Lofland ve Stark'a göre Divine Percepts üyeleriyle yoğun etkileşim neticesinde bağlılıkta bu tür dönüşümler yer kaplar ve bu yoğun etkileşim yok olduğunda sonuç almada başarısız olunur.[15]

Austin, Lofland'ın dinsel dönüşüm modelinin yeterliliğini ampirik düzlemde sınar. Daha önce Seggar ve Kunz, Mormon Kilisesi'ne katılan bireyler üzerinde yaptıkları araştırmada Lofland'ın modelinin dinsel dönüşümü açıklamada çok az bulgulayıcı (heuristic) değere sahip olduğunu iddia etmişlerdi.[16] Fakat Austin, onların datalarının yapısal dinsel dönüşüm* üzerine olduğunu oysa Lofland'ın modelinin psikolojik dinsel dönüşüm** üzerinde temellendiğini belirtir. Ve Austin, Lofland'ın modelinde 'yenilenme hikâyelerinin' sıklıkla görülmediği gibi sapkın rol edinmeyle birlikte 'stigma' - ki bu Mormonizme geçişte gözlenmiş- da yoktur.[17]

Kısacası Austin, Seggar ve Kunz'un sapkın grupta yapısal dinsel dönüşüm verileriyle Lofland modelinin yetersizliğini

---

15 Lofland ve Stark, a.g.m., s.873.

16 Roy L. Austin, "Empirical Adequacy of Lofland's Conversion Model", *RRR*, V.18, N.3, 1977, s.283.

* Structural conversion: Bu tür, bireyin kilise üyeliğini değiştirmesini içerir; bu değişim ruhsal yenilenme ile birleşik olabilir veya olmayabilir. Bkz. Austin, a.g.m., s.283.

** Psychological conversion: Bireyin gerçekliği değerlendirmesindeki yönelimin de ani/şiddetli değişimi -davranışlardaki değişim gibi-, kısacası birinin dünya-görüşünün değişmesini, ruhsal bir yeniden doğumu ifade eder. Bkz. Austin, a.g.m., s.283.

17 Austin, a.g.m., s.283.

ortaya koyma çabalarını hatalı bulur. Sonuç olarak Lofland modelinin yedi koşulundan sadece 'yoğun etkileşim' total dinsel dönüşüm ve deviant rol alma için zorunlu görünmektedir. Şiddetli gerilim hissi ise erken dönem sosyalizasyonlarının dönemlerinde Tanrının her şeye gücü yetmesi veya her yerde olması hakkında sorular bıraktığı kişiler için zorunlu görünmektedir.[18]

. Özelde yedi ilkeye gelince; gerilim Austin'in 9 deneğinden birinde belirgindir. 4 olayda gerilim görünmez. Genelde sonuçlar dinsel problem-çözme perspektifinin dinsel dönüşüm için zorunlu bir şart olduğunu desteklemez. Yalnızca bir denek dinsel arayış bağlamında felsefe ve komünist literatürü okumuş, transendental meditasyonu denemiştir. Dönüm noktası ilkesine dört denek uygun düşmektedir. Etkili kült bağları ilkesine gelince, üç denek böyle bir bağı deneyimlemiştir. Yani bu, dinsel gruba katılımda böyle, oysa devamında bu destek söz konusu olabilir. Datanın içeriği kült-dışı etkili bağları ölçmek için yeterli verilere sahip değildir. Yoğun etkileşim ilkesine gelince bir istisna bireyin dışında, bu ilke, etkili görülmüştür.[19]

Greil ve Rudy, süreç modelinin dinsel dönüşümün bütün olaylarına uygulanabilirliğini tartışırlar. Lofland ve Stark'ın kendi modellerinin genel bir dinsel dönüşüm modeli olduğunu iddia etmediklerini aktardıktan sonra bunun böyle görülmesinin sebebinin, sonradan araştırma yapanların tutumları olduğunu ortaya koyup bu sürecin eleştirel bir analizini yaparak, bu modelin genel bir model olamayacağını sergilemeye çalışırlar.[20]

Snow ve Phillips, Lofland ve Stark modelinin genel geçer bir model olamayacağını iddia eder. Snow ve Phillips'in Nic-

18 Austin, a.g.m., s.286.
19 Austin, a.g.m., ss.284-286.
20 Arthur L. Greil ve David R. Rudy, "What Have We Learned from Process Models of Conversion?: An Examination of Ten Case Studies", *SF*, V.17, N.4, October 1984, s.306.

hiren Shosu'lar arasında yaptıkları araştırmada, bu modelin dinsel dönüşüm için öngördüğü yedi ön-zorunluluktan diğer dinsel dönüşüm yaşayanlarla yoğun etkileşim'in varlığını bulgularlar. Böylece bunun dinsel dönüşüm süreci için gerekli olduğu kannatine varırlar. Yazarlar buradan farklı gruplarda farklı dinsel dönüşüm modelinin olabileceğini ileri sürmüşlerdir.[21]

Süreç modelini temellendiren araştırmayı Lofland ve Stark 1965'te yayımladılar. Dinsel dönüşüm üzerine olan literatür açısından bakıldığında, eser, henüz yoğun eserlerin verildiği bir döneme yeni girildiği, dolayısıyla da olgunun tüm yönlerini kapsayan kuramlaştırma çabaları için yetersizliklere neden olacak faktörlerin muhtemel olduğu bir dönemde yayınlanmıştır. Bu nedenle sonraki araştırmacılardan çok temel noktalarda eleştiriler gelmiştir.

Süreç modelinin uygulanabilir *olup olmadığının* değil de *ne zaman* uygulanabilir olduğunu sormanın daha doğru olabileceğini belirten Greil ve Rudy,[22] kendi organizasyonel yaklaşımları üzerinde olgunun özellikle sosyo-kültürel yapı farklılıklarında farklı formlarda fenomenleşebildiğini belirtmeye çalışırlar.

Lofland ve Stark'ın yayınlarından sonra araştırmacıların aynı gruba giren bireylerin aynı ardyöre (background) karakteristiklerine sahip olduklarını, aynı sebeplerle gruba katıldıklarını ve aynı değişimlerden geçtiklerini kabul edip böyle davranmaları ediminden kuşkulanmak için, yani bunların her zaman doğru olduğundan şüphe etmek için güzel sebeplerin olduğunu belirten Greil ve Rudy, Austin'in Crusade House üzerine, Gordon'un 'Jesus People' üzerine, Pilarzyk'ın ISKON ve Divine Light Mission üzerine olan araştırmaları gibi bazı araştırmalardan elde edilen verileri bu savlarını desteklemek için kullanırlar.

---

21 Greil ve Rudy, a.g.m., s.306.
22 Greil ve Rudy, a.g.m., s.306.

Süreç modeline, onun dolaylı formu (etkisiyle oluşan araştırma ilkeleri) nedeniyle yapılan bu eleştiri, aynı zamanda dinsel dönüşümün farklı sosyo-kültürel ortamlarda edindiği formsal farklılıklarına da vurgudur. Bu tavır, bireye indirgenen bir dinsel dönüşüm analizi ve bunun bir sonucu olarak aynı bireylerin toplamı olarak dinsel gruptan bahsetme tutumuna karşı bir duruştur.

. Greil ve Rudy'nin süreç modeline yönelttiği bir diğer eleştiri metodolojik düzlemdedir. Yazarlar, buradaki metodolojik yanlışı şöyle formüle ederler: Buradaki problem şudur; dinsel dönüşüm genelde deneyimin radikal bir yeniden organizasyonu olarak kavramsallaştırıldığı için, dinsel dönüşüm yaşayanların, kendi geçmiş deneyimleri üzerine yaptıkları yorumlar, dinsel dönüşüm sürecinin öncüllerinin objektif aktarımı olarak görülmektedir oysa bu anlatımları onların yeni kimlik-dönüşümü sürecinin bir ürünü olarak görülmesi daha iyi olacaktır.[23]

Bireyin kendi yaşamı üzerine aktardığı bilgilerin bireyin mevcut bilişsel yapısının niteliğine göre tanımlanacağına ve betimleneceğine dikkat çeken bu eleştiri, geçmişe yönelik yorumlarda bireylerin anlatımlarına dayanmayan yeni yöntemlerin geliştirilmesine motiv olduğu gibi eskiden bu yolla elde edilen veriler üzerine yapılan kuramlaştırmaların da kritize edilmesine bu bağlamda bir göndergedir. "Bir zamanlar kayıptım, şimdi keşfedildim"[24] cümlesi dinsel dönüşüm yaşayanların kendi benlikleri üzerindeki yeniden değerlendirmelerini formüle eder niteliktedir.

Greil ve Rudy, Lofland ve Stark'ın dinsel dönüşüm için gerekli gördüğü yedi ön-zorunluluğu test etmiş ve üç tanesinde (gerilim, dinsel problem-çözme perspektifi ve dönüm noktası) bağlamsal zayıflık bulmuşlardır. Greil ve Rudy, bu üçünü bırakıp diğer dördü üzerinde formulasyona giderler. Greil ve Rudy'ye göre yalnızca bir dinsel dönüşüm süreci yoktur, birçok dinsel dönüşüm süreci vardır ve bunların için-

23 Greil ve Rudy, a.g.m., s.312.
24 Greil ve Rudy, a.g.m., s.312.

de bulunduğu, meydana geldiği organizasyonel bağlamlar vardır. Lofland ve Stark'ın modelindeki problemin onun yeterince genel olmamasının değil, onun bir 'süreç-modeli' olması olduğunu belirten Greil ve Rudy, süreç modellerinin 'betimleyici modeller' olması ve bunu sağlamak için de idealtip ardıllığını tasvir etme girişiminde bulunulmasını bir eksiklik olarak görürler.[25]

Snow ve Phillips, Lofland-Stark'ın dinsel dönüşüm modelinin eleştirel bir yeniden değerlendirmesini Amerika'daki Nichiren Shoshu Budist hareketi üzerinde elde ettikleri datalarla yaparlar.[26] Araştırmada test ettikleri modelin yedi bileşeninden bazılarının tartışılır olduğunu, bazılarının ise daha çok desteklenmesini sağlayan verilere ulaşıldığı görülmektedir. Araştırmanın bulguları, dinsel dönüşüm için zorunlu olduğu belirtilen kişisel gerilim, ideolojik uygunluk ve dinsel arayıcılık bileşenlerinin bazı bireylerde bulunmasına rağmen birçoğunda olmadığını göstermiştir.[27]

Snow ve Phillips, şiddetli hissedilen ve süreğen gerilimin, zorunlu bir hızlandırıcı koşul olmadığı bulgusuna varmıştır. Bu, onların gerilimi yok saydığı anlamına gelmemektedir. Fakat gerilimin dinsel dönüşümü hazırlayıcı koşul olarak 'zorunlu' olmadığını, ama dinsel dönüşümle birlikte bulunabileceğini belirtmeleri anlamındadır ki deneklerin birkaçının dinsel dönüşüm öncesi problemler deneyimlediği bulgular arasındadır.[28] Yazarlar, ideolojik uygunluk hazırlayıcısının da dinsel dönüşümde genelde 'zorunlu' olmadığı bulgusuna varmıştır.[29] Deneklerin % 22'sinin dinsel arayıcı olarak sınıflandırılabileceğini belirterek bu bulgunun 'dinsel arayıcılık' hazırlayıcı faktörünün zorunluluğunu doğrulamadığını ifade ederler.[30]

---

25 Greil ve Rudy, a.g.m., ss.317-319.
26 David A. Snow ve Cyntia L. Phillips, "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassesment", *SP*, V.27, N.4, April 1980, s.430.
27 Snow ve Phillips, a.g.m., s.443.
28 Snow ve Phillips, a.g.m., s.435.
29 Snow ve Phillips, a.g.m., s.427.
30 Snow ve Phillips, a.g.m., s.438.

Snow ve Phillips, çeşitli ön-yapılanmış gerilim ve bilişsel yönelimlere majör açıklayıcı değişkenler olarak odaklanan sosyal psikolojik-motivasyonel görüşten yeni üyelik ve dinsel dönüşüme yaklaşıma eskiden beri gelen eğilimle uyuşmadıklarını ifade ederler. Bu yaklaşım, davranışların motivlerinin genelde ortaya çıkan ve etkileşimsel olduğu olgusunu ihmal etmektedir. Öte yandan Snow ve Phillips, bu yaklaşımın dinsel dönüşüm yaşayanların açıklamalarını onları motive eden şey olarak zorunlu bir şekilde ilk sırada kabul etmesini, bireyin kendi geçmişini dinsel dönüşümden sonra yeniden inşa ettiğini öne sürerek eleştirmişlerdir.[31]

Lofland ve Stark'ın modelindeki dönüm noktası ve zayıf veya kopuk kült-dışı bağlılıklar diye tanımlanan iki durumsal faktörün (Lofland-Stark'ın modelindeki ilk üç faktör ön hazırlayıcı olarak diğer dördü ise durumsal faktör olarak tanımlanır) zorunluluğunun da bulgular ve analizler neticesinde tartışmalı olduğunu ifade eden Snow ve Phillips, dönüm noktası bileşeninin en iyi sorunsal olduğunu ve onun hızlandırıcı bir faktör olarak değil de dinsel dönüşümü simgelemede fonksiyon görebilen bir sonuç olarak düşünebileceğini ifade ederler.[32] Dönüm noktasının zorunlu değil, önemli bir kolaylaştırıcı koşul olduğunu betimleyen verilere ulaşılmıştır.[33]

Bulguların NSA'ya yeni üyeliğin ve katılımın (conversion) tipik olarak kült-dışı etkili bağlara bağlı olduğunu gösterdiğini belirten Snow ve Phillips, Lofland-Stark modelinin bu bağlamdaki bileşenine karşı olan bu verinin grupların kapsamının komünal olarak (communally) -Unification Church gibi- veya komünal olmayan bir tarzda (non-communally) -NSA gibi- organize olup olmadığına ve hareketlerin kapsamının genel kamu tarafından 'saygıdeğer' olarak görülüp görülmediğine bağlı olabileceğini belirtmişler. Lofland-Stark modelinin bileşenlerinden etkili kült bağları ve yoğun etkileşim'in NSA'ya katılım-

31 Snow ve Phillips, a.g.m., s.443.
32 Snow ve Phillips, a.g.m., s.443.
33 Snow ve Phillips, a.g.m., s.439.

da gerekli olduğu gözlenmiştir. Snow ve Phillips'in analizlerinden çıkan temel argüman, 'etkileşim süreci'inin dinsel dönüşümü anlamada anahtar terim olduğudur.[34]

B. ÖRGÜTSEL YAKLAŞIM: Greil-Rudy

Greil ve Rudy, süreç modeli veya aşama modeli yaklaşımına bir alternatif olarak örgütsel yaklaşımı tartışırlar. Bu teori, organizasyonel etkileşim örüntülerinin yeni bir dünyayı kabul etmeye cesaretlendirecek şekilde yapılandığı tarza vurgu yapar.[35] Greil ve Rudy, dinsel dönüşüm ve diğer sosyalleşme tarzlarını ayırırlar: Bu ikisi arasındaki fark psikolojik süreçlerin içeriğinde değil, dinsel dönüşümün bulunduğu örgütsel bağlamdadır.[36] Yazarlar, dinsel dönüşümde grup üyeleriyle olan etkili bağların oluşumu ve grup üyeleriyle olan yoğun etkileşimin gerekli önzorunluluk olarak göründüğünü belirtirler. Bu veriye dayanarak insanları başarılı bir şekilde değiştirmek isteyen herhangi bir grubun, grup üyeleri arasındaki etkileşimi besleyen bir yapısallaşmaya sahip olması gerektiğini iddia ederler.

Bu temellendirmeyi Lofland ve Stark'ın 'süreç-modeli'nin eleştirisi için kullanırlar. Onlara göre bütün dinsel dönüşüm olaylarını değerlendirebilecek bir tek süreç-modeli olmadığı için süreç-modeli yaklaşımı, dinsel dönüşümü anlamak için 'öznel' ve 'organizasyonel' yaklaşımların lehine terk edilmelidir. Bear ve Richardson, dinsel dönüşüm sürecinin değişik kurumsal yapılarda farklılaşacağını ileri sürerler. Pilarzyk, ISKON'daki dinsel dönüşüm sürecini, Divine Light Mission'daki 'değişiklik' süreciyle karşılaştırmış ve iki grubun yapısal farklılıklarını belirtmiştir.[37]

---

34 Snow ve Phillips, a.g.m., s.444.
35 Robbins, *a.g.e.*, s.84.
36 Robbins, *a.g.e.*, s.84.
37 Greil ve Rudy, a.g.m., s.305.

Greil ve Rudy, kendi yaklaşımlarını dinsel dönüşüm olgusuna işlerken, öncelikle yaygın kabul edilmişlikle dikkat çeken Lofland ve Stark'ın süreç modelinin her zaman ve her olayda geçerli olamayacağını göstermek için farklı araştırmaları da (Richardson'ınki gibi) destek olarak sergilemeye çalışırlar. Ve bunun akla uygunluğundan sonra her farklılığın dikkate alınmayı hak ettiği düzleminde kendi yaklaşımlarının yapısal farlılıkları dikkate alan özelliği üzerinde yoğunlaşırlar. Böylece farklı bir modelin temellendirilmesi, olgunun farklılıklarına vurgu düzleminde yapılmıştır. Yazarlar, süreç modelinin tekil ve dominant baskısının dinsel dönüşüm olgusunu irdelemeyi engellediği kanaatinde oldukları için öncelikle tekil ve baskın bir formun genel bir model olamama meselesini tartışırlar.

Greil ve Rudy'nin farklı bir model olarak örgütsel yaklaşımdan beklentilerini ve daloyısıyla da çabalarının nedenini şu satırlarından anlamak mümkündür: "Dinsel dönüşüm sürecinin örgütsel bağlamının böyle bir analizi, bize dinsel dönüşüm sürecinin dinamikleri üzerine taze bir anlayış sağlamalıdır."[38]

Yazarlar 'karşılaştırmalı data'yı bu tür bir kavrayışın elde edilmesinde zorunlu görürler. Bu bağlamda on olayın süreç modelinin geleneğinde üretilen verilerini farklı dinsel gruplarda meydana gelen dinsel dönüşüm sürecinin doğasını kavramak için ele alırlar. Bunları yaparken hem kendi modellerini temellendirmek hem de süreç modelinin eksikliklerini göstermek çabasındadırlar.[39]

Greil ve Rudy'nin irdelediği (dataları farklı araştırmacılar tarafından oluşturulan) on dinsel grubun üçü 'Doğu dinleri' (Hare Krishna, Nichiren Shoshu, ve Divine Light Mission); beşi Hıristiyan geleneğinden doğan dinsel grup (Christ Communal Organization, Crusade House, Mormons, Levites ve Unification Church); kalanları 'occult/gizemli' olarak nitele-

38 Greil ve Rudy, a.g.m., s.307.
39 Greil ve Rudy, a.g.m., s.307.

nebilecek ideolojiye sahip olanlardır (The Church of The Sun, ve UFO kült'ü).[40]

Onların irdeledikleri bu dinsel grupların farklı kanallardan gelen yapılarla meydana gelmiş olması kendi araştırmalarına olan fonksiyonel etkisinin yanı sıra bu grupların kendi yapısal farklılıklarının da belirgin bir şekilde görülmesi (örneğin Hare Krishna gibi bazı gruplar üyelerinden kendi iş, aile ve eğitim kurumları vb. bağlılıklarını terk etmelerini ve yalnızca dinsel grubun amaçlarına odaklanmalarını ve onu merkeze almalarını isterken Nichiren Shoshu gibi bazısı kendi amaçlarını diğer rollerin performansıyla çatışır olarak görmezler[41]) temellendirilmek istenen kurumsal yapıya hizmet etmektedir.

Öte yandan bu tür 'karşılaştırmalı data'nın dinsel dönüşüm dinamiklerinin doğası üzerine de olumlu katkısı var. Farklı sosyo-kültürel bağlamlarda oluşan bu sürecin dinamiklerindeki farklılıkların betimlenmesini olanaklı kılması - fenomenin toplumsal boyutuna olan vurgusu nedeniyle- ayrıca önem taşımaktadır.

Bu yaklaşımda analizlerin temel birimi dinsel gruplar olarak kabul edilmiştir. Oysa Lofland-Stark modelinde, dinsel dönüşüm, bireylerin ardyöreleri ve bireylerin yaşamı üzerinde etkisi olan durumsal faktörlere göre açıklanmıştır.[42] Bu metodolojik kabul ile Greil ve Rudy, dinsel dönüşümü bireysel bir fenomen olarak ele alan literatürden bir kopuş sergileyip fenomeni, yaklaşımlarının çerçevesinde irdelemeye elverişli bir açıdan ele alabilmek için 'sosyal' bir birimi analizin temel ünitesi olarak almışlar. Bu metodolojik ön kabul, teorik çerçeve için de önemli farklılıklar üreticidir.

Greil ve Rudy, dinsel dönüşüm fenomeninin tek-olay olarak değerlendirmeye neden olmasını, grubu bir analiz birimi olarak almanın bu fenomen üzerinde yaptığı bir diğer etki ol-

40 Greil ve Rudy, a.g.m., s.307.
41 Greil ve Rudy, a.g.m., s.308.
42 Greil ve Rudy, a.g.m., s.310.

duğunu belitirler. Richardson ve arkadaşlarının, dinsel dönüşümü çok-olaylı fenomen olarak ele alması ve bu yüzden de bu sürecin tam anlaşılması için 'dinsel dönüşüm yörüngelerine' dikkat etme gerekliliğinin doğması bunun karşı tezi anlamında dikkat çeker.[43]

Greil ve Rudy, Lofland ve Stark'ın dinsel dönüşüm için gerekli gördüğü yedi ön-zorunluluğu test etmiş ve üçünün bağlamsal zayıflığa neden olduğunu tespit edip diğer dördünü (arayış, etkili bağlar, kült dışı bağların notralizasyonu, ve yoğun etkileşim) örgütsel yaklaşımın temellendirilmesinde kullanmıştır.[44]

Greil ve Rudy, gruplar arasındaki farklılıkların aşırı-basitleştirilmesine neden olabilmesine rağmen inceledikleri grupları iki ideal-tipe ayırmayı yararlı bulduklarını ifade ederler. Birinci ideal-tip, stigmatize olmuş ve sosyal rollerin radikal bir süreksizliğini içeren (Unificiton Church gibi) grupları kapsar. İkinci tip ise, Crusade House, Levites ve Nichiren Shoshu gibi stigmatize olmamış ve sosyal rollerin şiddetli bir dönüşümünü desteklemeyen grupları kapsar. Greil ve Rudy, 'arayıcılık' ve 'kült-dışı bağların nötralize edilişi'nin birinci tip grupların (ikinci tip grupların bağlamında değil) bağlamında dinsel dönüşüm için ön-zorunluluklar olduğunu belirtir. İkinci gruptaki biri aktif olarak arayış (arayıcılık aşaması) içinde olmasa bile, dinsel dönüşüm başına gelebilir. Ama birinci gruptaki bireylerin mutlaka dinsel dönüşüm için 'markette' bulunan olarak kendilerini tanımlamaları gerekir.[45]

Greil ve Rudy'ye göre dinsel dönüşümün temel dinamiği şudur: Dinsel dönüşüm, birinin sonunda dünyayı onun vasıtasıyla ve yeni referans grubunun perspkiflerinden gördüğü süreçtir. Adayları başarılı bir şekilde dönüştürmek isteyen bir dinsel grup için grup üyeleri arasındaki yoğun etkileşimi destekleme, ihtiyaç duyduğu yapılaşmadır. Snow ve Phil-

43 Greil ve Rudy, a.g.m., s.311.
44 Greil ve Rudy, a.g.m., s.317.
45 Greil ve Rudy, a.g.m., s.317.

lips'in yaptıkları incelemeler sonucunda dinsel dönüşümü anlamak için gerekli anahtara etkileşimsel sürecin sahip olduğu şeklindeki iddiayı destekleyen bulgulara ulaşmaları, dinsel dönüşüm hakkındaki bu temel fikrlerini işlerken Greil ve Rudy üzerinde etkili olmuştur. Greil ve Rudy, grupların sıkı etkileşimi desteklemesinin gerekliliğini yalnızca dinsel gruplarda değil, genelde bütün 'kimlik dönüştürücü örgütlerde geçerli olduğuna dayandırırlar.[46]

Etkileşimsel sürecin dinsel dönüşümü anlamak için anahtar terim olarak kullanılması, dinsel dönüşüm sürecini tasvir etmek için ardıllıkları ya da ardıllık setlerini aramayı bırakıp, dinsel dönüşümün özü olan sosyal etkileşimin *dinamiklerini* irdelemeye götüreceği için Greil ve Rudy, onu önemli ve farklılaştırıcı bir metodolojik konumlanma şeklinde uygulamaktadır. Balch, bu yaklaşıma yapısal fonksiyonel yaklaşım derken Greil ve Rudy, örgütsel yaklaşım demeyi tercih ederler.[47]

Örgütsel yaklaşım, etkileşimin örgütsel örüntülerinin, yeni bir dünya görüşünün kabulüne cesaretlendirecek şekilde yapılanabileceği forma vurgu yapar. Greil ve Rudy, dinsel dönüşümü incelerken bu yaklaşımı, temelde sosyalizasyon üzerine inşa ederler. Onlara göre dinsel dönüşüm ile diğer sosyalizasyon süreçleri arasındaki fark psikolojik süreçlerde değil, dinsel dönüşümün gerçekleştiği örgütsel bağlamdadır. Greil ve Rudy'nin şu cümlesi bu yorumu özetlemektedir: "Biz, Long ve Hadden'in dinsel dönüşüm bir sosyalizasyon eylemi olarak incelenmelidir şeklindeki önerisine katılıyoruz." Örgütsel yaklaşım, dinsel dönüşümün sosyal bağlamına vurgu yapar.[48]

46 Greil ve Rudy, a.g.m., s.318.
47 Greil ve Rudy, a.g.m., s.319.
48 Greil ve Rudy, a.g.m., s.320.

C. BULGULAYICI EVRE MODELİ: Rambo

Lewis R. Rambo, holistik yaklaşımın diğer üçünü kapsayan açıklamalarına rağmen her birini sınırlı ve hatta bazı olaylarda dinsel dönüşümü psikopatolojinin manifestosu olarak yorumladığını iddia eder. Bu dört yaklaşımın birlikte, dinsel dönüşümün çeşitliliğinin ve karmaşıklığının kapsamlı bir anlayışını sağladığını belirtir.[49]

Dinsel dönüşümün daha önce yapılan araştırmalar ve yaklaşımlar neticesinde ortaya konan literatürünün geniş bir okuması sonucunda Rambo, dinsel dönüşümün 'çok yönlü' bir olgu olduğunu bunun hem kültürel yönleri (antropolojinin ilgi alanı) hem sosyal yönleri (sosyolojinin ilgi alanı) hem kişisel yönleri (psikolojinin ilgi alanı) hem de dinsel yönleri (dinî araştırmaların ilgi alanı) olduğu[50] ve dolayısıyla herhangi bir açıklama girişiminin bu kapsamlı görünümü dikkate alması gerektiği düşüncesine varmıştır.

Rambo, dinsel dönüşümün bir süreç olarak anlaşılması için bir evre modelinin uygun olduğunu ifade eder. Bir 'aşama', etkileşimler silsilesi boyunca bir evre veya periyottur. "Her aşama bir temalar, örüntüler ve alt-süreçler demeti ile karakterize olur." Lofland ve Stark kendi evre modellerini çoklu, etkileşimsel ve zaman süresince kümülatif öğelerin silsilesi olarak zihinde canlandırmışlardı. Fakat bu evre modeli, tek yönlü değildir.[51] Rambo, bu tek yönlülüğün olmayışını sergileme bağlamında, evrelerin birbirlerini her zaman silsile şeklinde takip etmediğini ve evrelerin karşılıklı etkileşebildiklerini belirtir.[52]

Rambo, kendi evre modelinin Alan R. Trippett'in çalışmasının ve Lofland ve Stark'ın çalışmalarının bir uyarlaması olduğunu ifade eder.[53] Dolayısıyla bu model, literatür üzerinde (ampirik ve teorik) bir yeniden okuma ve bulguların bir

---

49 Rambo, "The Psychology", s.162.
50 Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven-London, 1993, s.7.
51 Rambo, "The Psychology", s.162.
52 Rambo, "The Psychology", s.163.
53 Rambo, "The Psychology", s.163, 15. dipnot.

araya gelişini, birbirini tamamlamasını sağlama girişimidir. Rambo, dinsel dönüşümü 'dinamik' ve 'çok yönlü' bir dinsel değişim süreci[54] olarak gördüğü için bu konuda yapılan açıklama tarzlarının sınırlılıklarına eleştirel bir konum takınarak bir 'bulgulayıcı evre modeli'(heuristik stage model of conversion) geliştirir.[55] Rambo bu girişimin evrensel ve değişmez olarak değil, birinin dinsel dönüşüm üzerine olan geniş literatürü sistematik ve kolay anlaşılır bir şekilde organize etme girişimi olarak görülmesini ister.[56] Bu modelinin evreleri şunlardır: 1)Bağlam (context), 2)Kriz (crisis), 3)Araştırma (quest), 4)Karşılaşma (encounter), 5)Etkileşim (interaction), 6)Bağlılık (commitment), 7)Sonuçlar (consequenses).

1. Bağlam

Bağlam, Rambo tarafından bir bireyin yaşamını kapsayıcı bir tarzda sosyal, kültürel, dinsel ve kişisel çevreyi kapsayacak şekilde tanımlanır.[57] Bu kavramın daha anlaşılır olması için makrobağlam ve mikrobağlam ayrımı yapılmıştır.

Makrobağlam: Daha geniş çevrenin sosyal ve kültürel bağlamını ifade eder.[58] Örneğin Birleşik Devletlerde ve Büyük Britanya'da makrobağlam endüstrileşme, yaygın kitle iletişimi, yüksek mobilite oranları ve Hıristiyanlığın etki ve gücünün daralmasını birleştirir. Rambo, bu tür bir durumun, kültürde insanlara muazzam bir dinsel tercih dizisi sunduğunu belirtir. Bu tablodan yola çıkarak bu kültürel pluralizmin, yabancılaşma ve kafa karışıklığı yaratabildiğini, böylece neticede insanların kaygıyı azaltmak, anlam bulmak ve bir ait olma duygusu elde etmek için yeni bir dinsel tercihi büyük bir istekle seçebildiklerini çıkarsamaktadır.[59]

---

54 Lewis R. Rambo, "Conversion", Mircea Eliade (Ed.), *ER*, London 1987, IV, 78.
55 Rambo, *Understanding*, kitabın tamamı; Rambo, "The Psychology", ss.159-177; Rambo, "Conversion", ss.73-79
56 Rambo, a.g.mad., s.75.
57 Rambo, a.g.mad., s.75; Rambo, "The Psychology", s.163.
58 Rambo, a.g.mad., s.75.
59 Rambo, "The Psychology", s.163; Rambo, a.g.mad., s.75.

Mikrobağlam: Bu bağlam, bireyin aile, etnik grup, dinsel cemaat ve yerel komşuluk gibi daha yakın dünyasını kapsar. Rambo, bu guruplandırmaların bir kimlik ve aidiyet duygusunun yaratılmasında önemli bir rol oynadıklarını belirtir. Mikrobağlam gruplarının makrobağlamla olan etkileşimi çeşitli biçimlerde mümkündür; bazı gruplar daha geniş bağlamı onaylayıp kolaylaştırırlarken bazıları bu daha geniş bağlamı reddeder ve değiştirmeye çalışırlar.[60]

Rambo'ya göre mikrobağlam, makrobağlamın etkisine isteyerek veya istemeyerek karşı koyabilir. Mikrobağlamın önemini belirtmek için, bireyin psikolojik gerçekliğini yaratmada daha geniş matriksin rolüne vurgu yaparak modern bağlamın özellikle bu yönde bireye etkisine atıf yapar. Robert J. Lifton 1960'larda 'protean' (hızlı ve kolayca değişebilen) kişilik kavramını, benliğin sosyo-kültürel durumlara göre kolayca değişebileceğini betimlemek için geliştirmişti. Lifton yeni bağlamı şöyle tasvir eder: Modern dünyada kültürel gelenek erozyonu, yüksek mobilite oranları, anlık iletişim ağları ve artan sekülerleşme yüzünden, benlik artık açıkça tanımlanmış değildir ve kırılgan olmuştur.[61] Philip Cushman, bağlamsal faktörleri inceleyen bir diğer kuramcıdır. 1980'lerde modern dünyanın bağlamını tasvir edip narsist, boş ve onaya aç bir benlik görüşü inşa eder.[62]

Özetle, makrobağlam kabul ve denetim sistemlerini, mikrobağlam bütünleşme derecesini ve çatışmayı içerir. Bağlam, kültürel, sosyal, kişisel ve dinsel şeklindeki çevresel hatlara sahiptir. Bağlamsal etkiler şunlardır: Direnç ve reddetme, kuşatılmalar, dinsel dönüşüm yolları, ahenk, dinsel dönüşüm tipleri (gelenek intikali, kurumsal intikal, bağlanma, kuvvetlendirme, sapkınlık), dinsel dönüşüm motifleri (entelektüel, mistik, deneyimsel, duygusal, yeniden uyanışçı, cebri), kaideler (emir ve buyruklar).[63]

---

60 Rambo, "The Psychology", s.164; Rambo, a.g.mad., s.75.
61 Rambo, "The Psychology", s.164.
62 Rambo, "The Psychology", s.165.
63 Rambo, *Understanding*, s.168.

2. Kriz

"Aslında dinsel dönüşüm ile ilgilenen herkes kimi kriz türünün dinsel dönüşümden önce geldiğine katılır. Kriz, dinsel, politik, psikolojik veya kültürel olabilir veya insanları yeni tercihlere açan yaşam durumu olabilir." Dinsel dönüşüm öncesinde krizlerin yaşandığının argümanlaşması ampirik çalışmaların ve kuramların bunlar üzerindeki formunun bir yansımasıdır. Bu düzlemde sosyal bilimciler, dinsel dönüşümü, bu krizlerle 'başa çıkma mekanizması'[64] olarak görmüşlerdir. Bireyin mevcut konumuyla aşamadığı krizler, bir dinsel dönüşüm ile aşılmaya çalışıldığı veya aşıldığı kuramlaştırılmıştır.

Rambo, pisokologların bireysel krizleri genelde bozucu aile durumu bağlamından, sosyalizasyon başarısızlığından veya bazı diğer kişisel travmalardan ortaya çıktığı şeklinde anladıklarını belirtir. "Sebep her ne olursa olsun, kişisel yetersizlikler insanları savunmasız ve değişime açık yapar."[65]

Dinsel dönüşümde krizlerin etkisini en çok dikkate alan ve işleyen yaklaşım psikanalitik yaklaşımdır. Dinsel dönüşüm, psikolojik çatışmaları çözmeye girişen bir 'uyarlayıcı mekanizma' olarak görülmüştür. Bu yaklaşım, dinsel dönüşüme götüren faktörleri korku, yalnızlık veya çaresizlikten doğan yetersizlik motivasyonu olarak betimler.[66]

Rambo, kapsamlı bir bakış açısı geliştirme çabasında olduğu için bu (psikanalitik) yaklaşıma 'alternatif' olarak hümanist/transpersonal yaklaşımı da aktarır. Bu yaklaşım 'kendini gerçekleştirme motivasyonunun', bireyi yetersizlik motivasyonu kadar güçlüce yönlendirebildiğini, bazı insanların 'ruhsal sorgulayıcılar', her zaman büyüyen, öğrenen, gelişen olgunlaşan insanlar olduğunu ifade eder. Bireyi (dinsel grubun) agresif savunucularının pasif bir kurbanı olarak değil, yeni tercihler, uyarım, fikirler, kapsanma derinlikleri aktif olarak arayan biri olarak görür.[67]

---

64 Rambo, a.g.mad., s.75.
65 Rambo, a.g.mad., s.75.
66 Rambo, "The Psychology", s.165.
67 Rambo, "The Psychology", s.166.

Krizi değişim için bir katalizör olarak betimleyen Rambo, onun yeni bir seçim için fırsat sunduğunu belirtir. Krizler, onun sisteminde, birey ve gruplar için kendi limitleriyle yüzleşmeleri ve çatışmayı çözme, boşluğu doldurma ve yeni şartlara uyum sağlama veya dönüşüm bulvarlarını bulma için bir araştırmayı güdümleyebilir.[68] Krizler yoğunluk, süreklilik, kapsam ve kaynak (içsel, dışsal) bakımından değişkenlik gösterirler. Rambo, dinsel dönüşümün katalizörleri olarak şunları belirtir: Mistik tecrübeler, ölümcül deneyimler, hastalık ve iyileşme, hepsi bu mu? sorusu, aşkınlığa arzu, bilinçliliğin değişen durumları, çabuk uyum sağlayan benlik, patoloji, sapkınlık/apsotasy ve dışsal olarak güdümlenmiş krizler.[69]

3. Araştırma

Araştırma, insanların yaşamdaki anlam ve amacı maksimize etmeyi aradığı süreçtir.[70] Rambo bu evreyi, Roger A. Straus, James Richardson[71] gibi bazı araştırmacıların dinsel dönüşüm yaşayan bireyi aktif arayıcı olarak tasvir etme argümanına dayanarak oluşturur. Yani ampirik verilerin bazılarında bireyin aktif, bilişsel bir arayış içinde olduğunun ortaya konması, Rambo'yu bu entelektüel evreyi oluşturmaya itmiştir. 'Anlam inşası süreci'ni somutlaştıran aktif arayıcılık bu evrenin özüdür. Rambo, arayış evresini kriz durumlarında daha etkin olarak betimler. Bu aktif araştırma, anormal veya kriz durumlarında daha zorlayıcı olur; insanlar 'boşluğu doldurmak' ve/veya yaşamı zenginleştirmek için büyüme ve gelişme için kaynaklar ararlar. "Araştırma devam eden bir süreçtir, fakat kriz zamanları boyunca yoğunlaşabilir."[72]

Rambo, hem pasif hem de aktif modellerin var olduğunu kabul etmektedir. Bu formları bireyin 'cevaplama modu'

68 Rambo, *Understanding*, s.166.
69 Rambo, *Understanding*, s.168.
70 Rambo, "The Psychology", s.167.
71 Rambo, *Understanding*, s.56.
72 Rambo, a.g.mad., s.76.

olarak görür.[73] Ayrıca o, din değiştirmeye götüren motivasyonların çoklu, karmaşık, etkileşimsel ve kümülatif olduğunu belirtir. Saymour Epstein dört temel motivasyonun var olduğuna inanır: Zevk edinme ve acıdan kaçınma ihtiyacı; bir kavramsal sisteme sahip olma ihtiyacı; özsaygıyı iyileştirme ihtiyacı ve ilişkiler kurma ve devam ettirme ihtiyacı. Rambo, bunlara dinsel dönüşüm psikolojisinde nadiren tartışılan ama kendisinin dikkate altığı bir motivasyon olarak 'güç'ü de katar.[74]

Rambo, insanların aktif olarak kendi problemlerine çözüm arayışında olduğunu ve anlam, amaç ve aşkınlık bulmak için çabaladıklarını belirtir. Rambo bu aktif paradigmayı onaylarken dinsel dönüşüm yaşayan bazı kişilerin pasif olduğunu da kabul ettiğini ama genelde çoğunluğun aktif olduğunu düşündüğünü ifade eder. Rambo, araştırma evresinin bileşenlerini şöyle özetler: Cevap stili (aktif, pasif), Yapısal ulaşılabilirlik (duygusal, entelektüel, dinsel), motivasyonel yapılar (hazzı deneyimle ve acıdan kaçın, kavramsal sistem, özgüven geliştir, ilişkiler kur ve sürdür, güç, aşkınlık).[75]

4. Karşılaşma

Bu evre, potansiyel dönüşen ile dinin savunucusu arasındaki teması içerir ve belirli bir çevrede meydana gelir. Bu karşılaşma sürecinin sonuçlarını etkileyen birçok faktör var ve sosyal bilimcilerin çoğunca şunların önemli bir role sahip olduğu belirtilmiştir: İdeolojinin bağdaşırlığı veya uygunluğu, yaş, cinsiyet, eğitim ve benzer nitelikler.[76] Bu evrede krizde olan ve yeni bir seçenek arayan bireylerle arayış içinde olanlara yeni bir yönelim vermeyi arzulayanlar bir araya gelir; bu bir araya geliş, diyalektik bir niteliğe sahiptir. Savunucular genelde ısrarcı ve yaratıcıdırlar. Öte yandan po-

73 Rambo, "The Psychology", s.167.
74 Rambo, "The Psychology", s.168.
75 Rambo, *Understanding*, ss.166-168.
76 Rambo, "The Psychology", s.169.

tansiyel dönüşenler de aktif arayıcılar olarak ne istediklerini bilirler.[77]

Rambo, dinsel dönüşüm fenomeninin bu evredeki potansiyel dönüşenin açısından değerlendirilmesinin yanı sıra misyonerlik çabalarının dönüştürme girişimlerinin de dikkate alınması gerektiğine dikkat çeker. Bu evrede karizma önemli bir rol oynar. Dinsel dönüşüm yaşayan birçok kişi, lider veya üye olan karizmatik birinin etkisini dile getirmiştir. İster aktif arayıcı ister pasif partnerler olsun, potansiyel dönüşenleri bu evreye dinsel dönüşüme entelektüel, duygusal ve pratik ihtiyaçları getirir.[78] Öte yandan misyonerlik açısından bakıldığında da onların bireye yaklaşım tarzı ve retoriği önem kazanır. Antropolog Susan Harding dinsel dönüşümde dilin çok önemli ve ikna edici rolünü incelemiş ve böylece misyonerin metodunun dinsel dönüşüm sürecindeki merkeziliğine dikkat çekmiştir.[79]

Karşılaşma evresinin bileşenleri ana başlıklar halinde şunlardır: Savunucu (seküler atıflar, dinsel dönüşüm teorisi, dinsel dönüşüme indirgeme), savunucunun stratejisi (stratejik stil[ayrıntılı, özlü], iletişim biçimi [kamusal, özel-kişisel, kişisel olmayan]), dinsel dönüşümün faydaları (anlam sistemi, duygusal hoşnutluk, yaşam teknikleri, liderlik, güç), savunucu ve dinsel dönüşüm yaşayan (başlangıçtaki cevap, direnç, yeniliğin yayılımı, farklı motivasyon ve deneyimler), misyonerin adaptasyonları ve dinsel dönüşüm yaşayanın adaptasyonları.[80]

5. Etkileşim

Karşılaşma evresinde dinsel grubun üyeleriyle veya liderleriyle karşılaşan insanlar bu evreden sonra eğer bu grubla ilişkiyi devam ettirirlerse, etkileşim yoğunlaşır. Dolayısıyla birey bu evrede bu yoğunlaşma sonucunda grubun öğretileri, yaşam bi-

77 Rambo, "The Psychology", s.169; Rambo, a.g.m., s.76
78 Rambo, a.g.mad., s.76.
79 Rambo, "The Psychology", s.170.
80 Rambo, *Understanding*, s.168.

çimi ve beklentileri hakkında daha çok şey öğrenir. Bu evreyi yönlerdiren değişkenler çeşitlidir, önemlileri ise, grubun iletişim ve sosyal etkileşim üzerinde ortaya koyduğu denetim derecesi, ikna sürecinin doğası, kişisel ilişkilerin oluşumu, ve bireyin eski yaşam biçimini yenisini benimsemek için hangi dereceye kadar reddetmek zorunda olduğu veya iki dünyayı bütünleştirmesine izin verilme durumudur.[81]

Bazı gruplar uzun bir eğitim ve sosyalizasyon süreciyle bireyi üye yaparken bazıları da daha kısa ve yoğun bir süreci tercih ederler. Grubun dış dünyaya bakış açısı, onun birey üzerindeki 'denetimi'ni şekillendirir. Eğer grup, esnek bir bakış açısına ve dışsal sosyal ilişkileri ve iletişimi onaylayan bir yapıya sahipse 'sınırlar' esnek olur ve daha az denetim uygulanır. Fakat dünyayı dışlayan gruplar, yabancıları dışlarlar ve iletişim ve sosyal etkileşim üzerinde sıkı baskı ve denetim uygularlar.[82]

Öte yandan Rambo, bu kapanma durumunun grubun teolojisiyle de yakından ilgili olduğunu ifade eder. Eğer grup, fundamentalist Hıristiyanların yaptığı gibi dünyayı kötülük, karanlık ve şeytanın sahası olarak görüyorsa, kendilerini ve potansiyel dönüşenleri buradan uzak tutup izole edecektir. Ve onların dinsel dönüşüm tarzları, dinsel dönüşüm yaşayanın günahkârlığını vurgular; dahası kötülüğün dünyasına karıştığı için bireyin geçmişini sapıklık içerisinde olarak betimler.[83]

Grup, bireyi fiziksel, sosyal ve ideolojik olarak sarar. Bu sarma durumunda bireyin dönüşüm matriksi dört bileşen içerir: *İlişki, roller, ritüeller ve retorik.* İlişki, duygusal bağlılık üretir. Ritüeller bireyin yeni yaşam biçimiyle bütünleşmesi için bir tarz sunar. Retorik, bir yorumlama sistemi verir. Roller, bireye doldurması için özel bir misyon vererek onu gruba katar.[84]

---

81 Rambo, "The Psychology", ss.171-172.
82 Rambo, a.g.mad., ss.76-77.
83 Rambo, *Understanding*, s.105.
84 Rambo, *Understanding*, ss.106-108.

Rambo, "eğer grup 'sapkın' ise ve dış dünyaya karşı bir durumda ise kendi kozasına çekilip kapanır, 'kötü' (evil) dünyayı reddeder" ifadesiyle dış dünyayı reddeden grubun bunu yaparken 'kötülük' kavramını bu tutumunu meşrulaştırma aracı olarak kullandığını betimlemiştir. Bazı kuramcılar kişisel ilişkilerin yeni yönelimini motive edip bireyi kabule muktedir kıldığını tartışırken, bazıları grup kabulü deneyiminin insanları çatışmaları aşmaya muktedir kıldığını ve yeni bir yaşam perspektifi kazanmasını sağladığını kuramsallaştırmıştır. Söz konusu olan etkileşim olunca bireyin iknasının da tartışılması gündeme gelir. Bu bağlamda 'beyin yıkama' kuramsallaştırması sıklıkla tartışılmıştır. Öte yandan 'karar verme' de etkileşimin bir diğer yönüdür.[85]

Özetle, etkileşim evresi, şu elementlerden oluşur: Kapsama, değişim alanı (fiziksel, sosyal, ideolojik), ilişki (akrabalık, arkadaşlık, liderlik, mürit/öğretmen), ritüeller-ruhun koreografisi (yapıbozumu, yeniden inşa), retorik-yorumlama sistemi (atıf, anlama biçimleri), roller-karşılıklı beklentiler ve ürün (benlik ve Tanrı, benlik ve diğerleri).[86]

6. Bağlılık

Genelde, dinsel dönüşüm yaşayandan yeni dinî tercihine yönelik açık ve toplumsal bir katılım ve üyelik göstermesi istenir. Rambo, bağlılık aşamasının en yaygın beş bileşeni olarak şunları belirtir: *Karar verme, ritüeller, teslim olma, biyografik yeniden inşa sürecinde ve dil dönüşümünde ortaya çıkan tanıklık ve motivasyonel yenilenme.*[87]

Dinsel dönüşümde biyografik yeniden inşa için yeni bir öyküye ihtiyaç vardır. Birey bu yeni öykü sayesinde geçmişini yeniden ve bu yeni bağlamda inşa edebilecektir. Rambo, dinsel dönüşümlerde genelde açık veya kapalı bir şekilde bireyden yaşamı yeni metaforlarla, yeni imajlarla ve öykülerle

85 Rambo, a.g.mad., s.77.
86 Rambo, *Understanding*, s.169.
87 Rambo, *Understanding*, s.124.

yorumlamasının istendiğini belirtir.[88] Bireyler, grubun söylemleri ışığında, aktif olarak, geçmişlerinden deneyimler seçip, düzenleyip değişitirir ve böylece geçmişi yeniden şekillendirirler.[89]

Karar verme aşaması alternatiflerin bireyce değerlendirildiği bir aşamadır. Avantaj-dezavantaj, arzu-korku gibi birimler bireyin karar vermesinde etkindir. Gartrell ve Shannon bu tür karar vermede etkin birkaç etkenden bahseder: Potansiyel dönüşenin dinsel dönüşümden beklenen ödülleri algılama tarzı, çok önemlidir. Öte yandan sosyal ödül (saygı gibi) ve bilişsel faydaları (mutlak anlam ve pratik problemlere çözüm) değerlendirmesinin de önemli olduğunu belirtirler. Dinsel dönüşüm bireyin geçmişe sırtını dönüp yeni bir geleceğe yönelmesini ifade eder. Ritüeller, bireyin bu yeni konumunu biçimsel bazda başkalarının da tanıklığını alacak şekilde onun hayatına sindirirler. Birey yeni bir formatta bulunarak geçmişinden koptuğuna tanıklık ettirir.[90]

Bağlılık evresinin tümleyen bir parçası olan karar verme, sıklıkla bireyin kendisiyle, acı veren ve yoğun bir şekilde, yüzleşmesini sonuçlar. Bu aşama tıpkı teslim olma evresi gibi bireyin, biyografisini yeniden inşada kullandığı önemli argümanlardır. Rambo, teslim olma aşamasını da psikolojik bir temele oturtur ve kendisi için başlangıç noktası olarak Harry Tiebout'un *'İsimsiz Alkolik'* adlı çalışmasında ortaya koyduğu argümanı alır. Buna göre insan, uzun süre bir meseleyle mücadele eder ve sonunda kendisinin bir alkolik olduğu ve bu gerçeği değiştirmede tamamen aciz olduğu gerçeğiyle yüzleşir. Paradoksal bir şekilde bu yüzleşme bireyin alkolle başa çıkma sürecini başlatır. Rambo, bazen buna benzer bir sürecin Hıristiyan dinsel dönüşümlerinde meydana geldiğine inandığını ifade eder.[91]

---

88 Rambo, "The Psychology", s.173.
89 Rambo, a.g.mad., s.77.
90 Rambo, *Understanding*, ss.126-128.
91 Rambo, "The Psychology", s.175.

Ritüel, bireyin bedenini ruhsal dönüşümün uysal arenası halinde şekillendirerek yeniden konumlanışın metaforları eşliğinde geleceği farklılaşmış biçimiyle mümkün kılar. Grubun sosyal onaması bağlamında bireyin ritüellerle sergilediği katılım, onun kendi benliğinde yaşadığı dönüşümün grup tarafından onanıp sürekli hale getirilişini güvenceleme gibi bir fonksiyona da sahip olabilir.

Teslim olma da içsel bir süreçtir ve Rambo bunun dinsel dönüşümün anlaşılması en zor yönlerinden biri olduğunu ifade eder. Birçok dinî grup, bireyden, guru, öğretici, kurum gibi herhangi bir otoriteye boyun eğmesini ister. Rambo teslim olmanın beş bileşeni olduğunu ifade eder: 1) İlk önce dinsel dönüşüm yaşayan, teslim olma *isteği* hissedebilir. 2) Teslim olma özkontrol ile teslim olma ve dönüşüm arzusu arasında bir *çatışma* üretir. 3) Bu çatışma genelde bir vazgeçiş veya *boyun eğme* ile çözülür. 4) Çatışmanın çözülüşü, bireye bir *kurtuluş*, *rahatlama* ve ilerleme getirir. 5) Boyun eğen, diğer dört bileşen vasıtasıyla süreğen bir soruşturmayı gerektiren kırılgan ve istikrarsız/kararsız olma eğilimi gösterir.[92]

Dinsel dönüşüm, yeni bir dil sistemi veya retoriği benimsemedir. Rambo, tanıklık bağlamında dilin bilinç ve dünyayı algılamanın dönümüşünde güçlü bir araç olması nedeniyle dinsel dönüşümdeki bu önemli konumunun şaşırtıcı olmadığını belirtir. Rambo, tanıklığın dinsel dönüşümün doğasını anlamak için zengin bir kaynak olduğunu ifade eder. Tanıklık, dilsel dönüşüm ve biyografik yeniden inşayı göstermek için fırsat tanır.[93]

Rambo, dinsel dönüşüm yaşayanın kamusal tanıklığından bahsederken, bunun, bireyin nasıl dinsel dönüşüm yaşadığı şeklindeki öyküsünü paylaşmasından çok daha geniş bir anlama sahip olduğunu ifade ettiğini belirtir. Bunun, dinsel dönüşüm yaşayanın bireysel öyküsünü grubun öyküsüne açıkça

92 Rambo, *Understanding*, ss.132-133.
93 Rambo, *Understanding*, s.137.

bağlayan yaratıcı bir süreç olduğunu ifade eder. Bu bağlamda bireyin tanıklık vermesi, kendi öyküsü sayesinde, o gruba uygun biri olduğunu ifade etmesi şeklinde algılanmalıdır.[94]

Motivler basit ve tekil değildir. Çoklu ve karmaşık ve çoğunlukla epeyce esnek olurlar. Rambo bu esnekliğe şu örneği verir: Sözgelimi birisi başlangıçta bir dinî gruba, itibar edinme, ait olma duygusu veya diğer dışsal ödüller için katılabilir. Bir etkileşim sürecinden sonra birey, motivlerinin retoriğini, tetiklenmiş derin ruhsal ve dinî arzu ve özlemler olarak değiştirebilir. Rambo insanların ve motivlerinin zamanla değişebildiğini ve gerçekte değişimin dinsel dönüşümün özü olduğunu belirtir.[95] Bağlılık evresi şu bileşenlere sahiptir: Karar verme, ritüeller (ayrılma, geçiş, birleşme), teslim olma (arzu, çatışma, teslim olma: Rahatlama ve kurtuluş, teslim olmayı sürdürme), tanıklık: Biyografik yeniden inşa ve kişisel ve topluluksal öykü, motivasyonel yenilenme (çoklu, esnek, etkileşimsel, birikimsel).[96]

7. Sonuçlar

Rambo'ya göre dinsel dönüşümün sonuçları karmaşık ve çok yönlüdür.[97] Rambo, sonuçların doğasının kısmen dinsel dönüşümün yoğunluğu ve sürekliliği tarafından determine edildiğini belirtir ve sonuçların yorumlanmasında bazı sorunsalları şöye sorar: Hayatın kaç yönü dinsel dönüşümden etkilenir? Bu değişimler ne kadar yaygındır? Dinsel dönüşüm yaşayanlar daha geniş dünyadan ne kadar yabancılaşmışlardır? "Birçok çağdaş araştırmacı, otantik dinsel dönüşümün devam eden bir dönüşüm süreci olduğuna inanır. İlk değişim, ilk adım çok önemli olmasına rağmen uzun bir sürece sahiptir ve bir hacdır."[98]

---

94 Rambo, "The Psychology", s.173.
95 Rambo, *Understanding*, s.140.
96 Rambo, *Understanding*, s.169.
97 Rambo, *Understanding*, s.142.
98 Rambo, a.g.mad., s.77; Rambo, *Understanding*, s.146.

Dinsel dönüşümün sonuçları bireyi etkilediği gibi çevresini de etkiler. Çevresinin bireyden aldığı bu bilgi bazen dinsel dönüşümü kolaylaştırabildiği gibi bazen de zorlaştırır. Dinsel dönüşümün sonuçları, dinsel dönüşüm yaşayanın önceki yaşamı ile dinsel dönüşümden sonraki yaşamı karşılaştırılarak betimlenebilir.[99]

Rambo, dinsel dönüşümü yorumlamak için mutlak bir kriterin olmadığını bunun birçok bakış açısıyla yapılabildiğini ifade eder. Öte yandan birçok disiplin çerçevesinde bu olgu değerlendirilmiş ve amprik bulgular üzerinden bazı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Rambo, R. Simmonds, D. Gordon ve J. Fowler'ın dinsel dönüşümün sonuçlarını değerlendirme tarzlarını psikolojinin bu olguya nasıl yaklaşması gerektiği, önyargılar ve varsayımlar bağlamında aktarır. Simmonds, bir Hıristiyan akımına katılımın acaba gerçekten dinsel dönüşüm mü yoksa uyuşturucu bağımlılığı gibi bir bağımlılığın yerine İsa'ya bağımlılık gibi bir başkasının konması mı olduğunu tartışır ve en azından ele aldığı grup için kişilikte gerçek bir değişiklik olmadığını, bir bağımlılığın yerine bir başkasının konduğunu ileri sürer. Genelde psikologların teslim olma, benlik-terki ve bir gruba bağımlılık fikrine şüpheli bakmalarına ve olgunlaşmamışlığı irdelemelerine karşın Gordon, kendi araştırmasında bireylerin teslimiyet sonucunda kendi yaşamlarında çok önemli değişimler deneyimlediğini bulmuştur. Bir diğeri, Fowler'ın geliştirdiği ve inanç gelişim yaklaşımı olarak tanımlanan yaklaşımdır. Buna göre belirli bir bireyin dinsel dönüşüm süreci bireyin yaş ve evresine bağlı olarak tanımlanabilir. Dinsel dönüşüm ve gelişimsel süreçler birbirlerine birçok şekilde ilişkilidirler. Örneğin bir gelişimsel evreden diğerine geçiş dinsel dönüşüm için bir vesile olabilmektedir. Aynı şekilde dinsel dönüşüm de bireyin bir diğer gelişimsel evreye geçiş yapmasını besleyen bir şey olabilir.[100]

---

99 Rambo, a.g.mad., s.78.
100 Rambo, "The Psychology", s.177.

Sonuçlar evresi şu birimlerden oluşur: Değer biçmede kişisel önyargılar, sonuçların doğası (duygusal, entelektüel, etik, dinsel sosyal/politik), dinsel dönüşümün sosyo-kültürel ve tarihsel sonuçları, dinsel manzara, niyetlenmemiş sosyo-kültürel sonuçlar (milliyetçilik, anadili koruma, sekülerleşme), psikolojik sonuçlar (ilerleme, gerileme, durağanlık), dinsel dönüşüm öyküleri, teolojik sonuçlar.[101]

D. DİNSEL DÖNÜŞÜM MOTİFLERİ: Lofland-Skonowd

Lofland ve Skonowd, motif deneyimlerini, subjektif özelliklerin fenomenolojik karakterini taşıdıkları perspektif bağlamında değerlendirirler. Bir dinsel dönüşüm motifinin yapılmasında en önemli tematik öğeleri ve anahtar deneyimleri objektif durumlarla kombine etmeyi gerekli görürler. Kendi yaklaşımlarının, özelde J. Beckford'un *"Dinsel Dönüşüm Üzerine Açıklama"* adlı çalışmasında Yahova Şahitleri bağlamında ortaya koymuş olduğu problemleri birleştirmek ve onu aşmak biçiminde olduğunu belirtirler.[102]

Dinsel dönüşümün çeşitli açıklamalarını ayrıntılı bir şekilde ele almanın, kendi amaçlarından biri olduğunu ifade ederler. Geleneği takip ederek 'conversion/dinsel dönüşüm' kelimesini, R. Travisano'nun sıkça alıntılanan kelimeleriyle 'kimlik, anlam ve hayatın radikal bir yeniden organizasyonu'na atıf yaparak kullanırlar. M. Heirich'in çok iyi düzenlenmiş söz öbeğiyle, dinsel dönüşüm 'temel hakikatin anlamını değiştiren bir süreçtir' veya 'birinin temel eğitiminin anlamındaki bilinçli değişim'dir tanımlarının kullanılmasını yeğlerler.[103]

---

101 Rambo, *Understanding*, s.169.
102 John Lofland ve N. Skonowd, "Conversion Motifs", *JSSR*, V.20, N.4, 1981, s.374.
103 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.375.

1. Entelektüel Motif

Lofland ve Skonowd, (çalışmalarının yayınlandığı tarihte) bu türün henüz diğerlerine oranla nispeten yaygın bir kabul görmemiş olduğunu ve bu yüzden de giderek önem kazanmaya başlamasını umduklarını belirtirler.[104]

Dinsel dönüşümün entelektüel (intellectual) modeli, bireyde, kitap okuma, televizyon izleme, konferanslara katılma, ve farklı ideoloji ve yaşam tarzlarıyla tanışmayı mümkün kılan makul sosyal kapsayışın giderek arttığı kişisel olmayan veya 'somutlaşmamış' yollarla muhtemel, yeni varolma alanları, alternatif teodiseler ve kişisel doyumu gerçekleştirme vs. gibi özel araştırmalarla başlar.[105]

Bu tür keşifte bazı bireyler, kendilerini saygın dinin insanlarıyla gerçek bir etkileşimden yalıtarak değiştirirler. Bunun prototip bir olayı sosyolog Roger Straus'tur. O, henüz mezun olmadan önce, geniş okumaları neticesinde Scientology'ye katılmıştı. Literatürde bu örüntüden dinsel dönüşümün 'aktivist' modeli olarak bahsedilmektedir. Bu motifte dışsal sosyal baskı ya çok azdır ya da hiç yoktur. Bu mod, dinsel cemaatlere veya hareketlere katılmada yeni yeni kullanılmaktadır. Lofland ve Skonowd, bunun belki de şunlardan dolayı olduğunu ifade ederler: Batı toplumunda dinin 'özelleşen' yönü, dinin üyeler için yaptığı rekabetin self-servise yönelik tasnifi ve cisimleşmiş dinsel iletişim biçimlerinin gittikçe artan varlığı; kitaplar, dergiler, özel gazeteler, filmler, televizyon, video ve ses kasetleri vs.[106]

2. Mistik Motif

Tarihsel anlamda söylemek gerekirse en çok bilinen dinsel dönüşüm motifi mistik (mystical) diye tanımlanandır. Bu motifin Hıristiyan geleneğindeki prototipik örneği St. Pa-

104 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.376.
105 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.376.
106 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.376.

ul'ün birinci yüzyılda Damascus (Şam) yolunda dramatik bir olayla dinsel dönüşüm yaşamasıdır. Dinsel dönüşümü bilimsel anlamda ilk inceleyenler -W. James, E. Starbuck, E.T. Clark gibi- ağırlıklı olarak mistik motif üzerinde yoğunlaşmışlardı. Bunun sebebi de 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Amerika'da bu motifin yaygın meydana gelişi olabilir.[107]

Lofland ve Skonowd, bu motifin tanım ve sınırlarını belirlerken C. Christensen gibi psikanalist araştırmacılardan faydalanmıştır. Christensen'ın şu tanımını kullanırlar: "Öznel yoğunluğu, başlangıcın açık aniliği, kısa süre, işitsel ve bazen görsel halüsinasyonlar ve dinsel dönüşüm yaşayanın sonraki davranışlarında gözlenebilir değişim özellikleri ile karakterize edilen ve dinsel inanç çerçevesinde meydana gelen şiddetli sanrı üretici özelliğe sahip olay." Burada sosyal baskı yoktur veya çok az vardır; dinsel dönüşüm yaşayan, zaten olayın gerçekleşme zamanında muhtemelen yalnızdır. Duygusal uyanış derecesi ise aşırı yüksektir -bazen teofanik vecd, (saygıdan ileri gelen) korku, aşk, hatta korkuyu da içermektedir.[108]

3. Deneysel Motif

Analizcilerin gözüyle, bir güçlü olay, başka güçlü olan olay veya olaylarca, eskiden olduğu gibi dengelenmelidir. Örneğin, dinsel dönüşüm yorumları, hem analistin hem dinsel dönüşüm yaşayan kişinin aktarımlarında sıklıkla bir sebep-sonuç dengelemesi sergiler. Deneysel (experimental) motif, R. Balch ve D. Taylor tarafından irdelenmiştir. Süreç izleyicilerinin incelemesinde şu bulguya varırlar: Tam olarak bağlanmış ve önemli özverilerde bulunanların yaşam-biçimleriyle ilgilenmeye başladıktan sonra önemli uzunlukta bir süre için, yargılama saklı tutulmak kaydıyla süreç'e bir dene-

107 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.377.
108 Lofland ve Skonowd, a.g.m., ss.377-378.

me şansının, pragmatik bir *'göster bana/show me'* tutumunun varlığı bulgulanmıştır.[109]

Bu motif, adayın bir *'deneme'*yi üstlenmesinden sonra sisteme katılması için nispeten çok düşük derecede sosyal baskı içerir. Dünya bakışının, davranışların, kimliğin gerçek dönüşümünü içeren dinsel dönüşüm, genelde söylendiği gibi nispeten uzun bir zaman sonunda meydana gelir -çoğunlukla aylar hatta yıllar alır. Dahası, birçok örnekte yüksek derecede duygusal uyarımların bu oluşuma eşlik ettiği görülmektedir.[110] Şüphe, bu deneyimin etkili içeriği gibi görünüyor. "Yoğun etkileşim" birçok dinsel dönüşüm deneyimi için önemlidir denilebilir.[111] Balch'ın şu çıkarımı bu bağlamda önemlidir: "Dinsel dönüşümde ilk adım... bir dönüşen gibi davranmayı öğrenmektir... gerçek inanç sonra gelişir... yoğun katılımdan sonra."[112]

4. Duygusal Motif

Duygusal (affectional) motifin tanımlanması, J. Lofland ve R. Stark'ın 1965 tarihli araştırmalarında dinsel dönüşüm sürecindeki pozitif duygusal bağlar üzerinde yaptıkları analizlere kadar geri gitmektedir. Bu arada araştırmalar sonucunda birçok materyal birikti ve 1980'da bu motif *'kişilerarası bağlar üyelik için temel destektir'* şeklinde formüle edildi.[113]

Bir motif olarak, entelektüel dinsel dönüşüme karşı duruş kararı düzleminde, bilişsel öğeler üzerindeki vurgu çözülmüştür. Burada, 1960'ların hakikat inşacılığına bir tepki olarak ki o da zamanın geniş relativizm akımına karşı bir tepkiydi zaten, bütün sosyal bilgi sistemlerinin ve inançların temel bir 'duygusal sistem' tarafından sürdürüldüğüne güçlü derecede bir vurgu var. Sosyal baskı kesinlikle var fakat bu, din-

109 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.378.
110 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.378.
111 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.379.
112 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.378.
113 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.379.

sel dönüşüme teşvik/neden olmaktan çok bir 'destek' ve cazibe olarak var ve fonksiyon görmektedir.[114]

19. Yeniden Uyanışçı Motif

II. Dünya savaşından sonra yapılan birkaç araştırmada yeniden uyanışçı (revivalist) dinsel dönüşüm fenomeni hakkında 18. ve 19. yüzyıllarda yaygın bir şekilde iddia edildiği gibi dramatik olaylara neden olmaktan çok, ünlü rahip ve onların organizasyonlarının epey uysal dinsel dönüşümleri sergiledikleri görülmüştür. Bu bulgu kanıları değiştirmiştir. Bu yüzden yazarlar gerçek yeniden uyanışçıların varlığı konusunda şüpheliler ve o yöndeki eski literatürü görmezden gelmektedirler.[115]

Lofland ve Skonowd'a göre Batı toplumlarındaki uzun dönemsel düşüşlerine rağmen yeniden uyanışçı görünümlü 'dalgalar'ın tekrar meydana gelmesi söz konusudur. Hatta bazı insanlar 70'lerin başındaki 'Yeni Dinler'in başka bir kisve altında geldiğini ve aslında burada yeniden uyanışçı dinsel dönüşümlerin nispeten uysal bir dalgasın şahit olunduğunu ileri sürmüştür.[116]

6. Cebri Motif

Böylece son olarak, yalnızca hayli nadir ve özel şartlarda meydana gelen fakat bazılarınca Batı dünyasının yeni dinlerinde taşkın olduğu iddia edilegelen bir dinsel dönüşüm motifine (cebri/coercive motif) gelmiş bulunuyoruz. Lofland ve Skonowd, burada varılan nokta ile yaptıkları atıfın; 'beyin yıkama', 'zihin kontrolü', 'cebri ikna', 'düşünce reformu' ve 'menticide' gibi çeşitli tanımlarla betimlenen olguya olduğunu ifade ederler.[117] Lofland ve Skonowd, beyin yıkamanın (veya kendilerinin tercih ettiği kavram olan cebri iknanın) iki

114 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.380.
115 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.380.
116 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.381.
117 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.381.

anahtar özelliğini şöyle aktarır: 1) Bir bireyin zorlaması; 2) Samimice suçluluğu itiraf etmek veya bir ideolojik sistemi benimsemek. Beyin yıkama süreci, Avrupalı komünistlerce basit suç itiraflarını çıkarmak için ve Çinli komünistlerce sistematik ideolojik uyumluluk üretme çabası için keşfedildi.[118]

Somit, Avrupa ve Çin'deki uygulama farklılıklarının yanı sıra, her iki geleneği de karakterize eden yedi 'ölçüt' ortaya koymuştur:

1. En mahrem ihtiyaçlarına kadar mahkûmların hayatlarının her tarafında *tam denetim*,
2. Birine veya birinin tüm geleceğine karşı suçlamaların *belirsizliği*,
3. Dış dünyadan *soyutlama*,
4. Zihinsel ve fiziksel biçimlerinde *işkence*,
5. 'Dayanıklılık güç ve kilo kaybının hızlı bir şekilde olmasını sağlamak için... diet', tarafından gerçekleştirilmiş ve diğer tedbirlerin birleşimiyle 'terör, gerilim ve sürekli sorgu'nun neden olduğu *fiziksel bitaplık ve bitkinlik*,
6. Önceki her türlü kişisel saygınlık ve statünün yadsınması ile birlikte (yapılan) *kişisel aşağılama*, ve
7. *Tutsağın suçunun kesinliği* -direngen zan onun itiraf edip değişeceğidir- esir alanlarca uygulanan ölçülerin sertliği nedeniyle mahkûmun zihninde bile suç doğrulanır.[119]

Bununla birlikte, bir strateji olarak cebri dinsel dönüşüm, varlığını kısıtlayan ciddi iki probleme sahiptir. Birincisi, öznelerin az veya çok 'açık bir topluma' dönmelerine izin verildiğinde geri dönmeleri sonucunda görülmektedir ki gerçekleşen sonuçlar sürekli değildir. İkincisi, diğer motiflerle kıyaslandığında bu motif, seçeneklerin 'en pahalı olanı' gibi görünmektedir; çünkü istenen ideolojik değişimin sağlanması için çok sayıda personel, zaman, yer ve diğer kaynaklar gereklidir.[120]

---

118 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.382.
119 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.382.
120 Lofland ve Skonowd, a.g.m., ss.382-383.

Bununla birlikte zorlamanın sosyo-psikolojik ihtimali görmezlikten gelinemez: Teolojik algılardan doğan etkili etkileşimsel baskılar ve korkular, bazı bireyler üzerinde fiziksel kısıtlamalar ve tehditler kadar cebri -akla yatkın bir şekilde- fonksiyon icra edebilir. Örneğin Taylor'un yeniden uyanış tasvirlerinde bu yönde bazı deliller ortaya çıkmıştır. Cebri dinsel dönüşüm nispeten uzun bir zaman zarfı çerçevesinde hayli yüksek derecede dışsal baskı gerektirir. Bu dönemde yoğun korku ve belirsizlik uyandırma vardır.[121]

121 Lofland ve Skonowd, a.g.m., s.383.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE HIRİSTİYANLAŞMA

Giriş

A. ARAŞTIRMANIN METODU

James A. Beckford, sosyologların dinsel dönüşüm olgusunu inceleme tarzlarına yöneltilen eleştirileri kısaca şöyle aktarır: İlk eleştiri sosyologların bu fenomeni tamamen kuşatıcı bir açıklama tarzıyla ele alamadıkları şeklindedir. Beckford, diğer alanların verilerinin dikkate alınmasını buna çözüm önerisi olarak ifade eder. İkincisi, sosyologların, bireylerin kişisel dinsel dönüşümlerinin doğasını keşfetme ihtiyacını yeterince ciddi bir biçimde dikkate almada başarısız olmalarıdır. Burada Beckford, bir çözüm olarak bireyin kendi deneyimi üzerinde yaptığı açıklama ve yorumların başlıca yorumlama materyali olarak alınmasını önerir. Üçüncüsü, her girişime olduğu gibi bu alana da yöneltilen bireyin kendi deneyimi üzerindeki yorumlarının objektif aktarımlar olmadığı yönündeki eleştiridir. Beckford'a göre burada çözüm, bireyin dinsel dönüşüm deneyiminin sosyal bağlamda konumlanmış ve onun dilsel formunda şekillenmiş olduğunun dikkate alınmasıdır.[1]

Beckford, (İngiltere'de) Yahova Şahitleri üzerine olan araştırmasını dinsel dönüşüm deneyiminin şekillendiği soş-

1 James A. Beckford, "Accounting for Conversion", *BJS*, V.29, N.2, June 1978, ss.249-250.

yal bağlamı ve örgütsel özellikleri dikkate alma üzerine odaklar.[2] Dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin aktarımlarının nötr bir dil ve objektif bir sunumla yapılmış olmadığını dikkate alan Beckford, onların konuştuğu bağlamın türüne göre bir şekil alan konuşmaların, bu bağlama referansla açıklanması gerektiğini dile getirir.[3]

Dinsel dönüşüm yaşayan birey, bu deneyimi üzerinde yorumlar yaparken o an içinde bulunduğu (yeni katılmış olduğu) dinsel grubun bağlamına uygun ve kendisinin ne kadar samimi olduğunu gösterecek şekilde davranıp, geçmişine, içinde bulunduğu sosyal bağlamın formunun belirleyiciliğinde ve bu yeni formda gerçeklik anlayışı inşa etme yönelimiyle bakmaktadır. Dolayısıyla birey eski dinsel grubunun hakikat anlayışını bu yeni bağlamının gerçekliğinin şekillendirici etkisiyle değerlendirecektir ki bu da öznel boyutun yorumlarda etkinliğini sonuçlar.

Dinsel dönüşümde varlığı imlenen metodik sıkıntılardan biri tek olaya dayanmadır.[4] Bu, daha çok ilk dönemde işlenen metinlerde görülür. Bu tür metinlere en iyi örnek, Freud'un kendisine yazılan bir mektupta bahsedilen dine dönüşe verdiği açıklama tarzındaki cevaptır. Freud, burada tek bir olaya dayanarak dinsel dönüşüm üzerine açıklamalar yapmıştır. Geleneksel metodu eleştiren Richardson ve Steward, dinsel dönüşüm fenomeninin çok-olaylı olarak incelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Öte yandan aynı yazarlar süreç modeli yaklaşımının, günümüz karmaşık dinsel dönüşüm olaylarını açıklamakta yetersiz olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Bu tür yetersizliklerin, yapılan yorumların nispeten ütopik gruplar üzerindeki araştırmalardan alınan açıklamalar üzerinde odaklanmasından kaynaklandığını ileri sürerler.[5]

---

2 Beckford, a.g.m., s.250.
3 Beckford, a.g.m., s.251.
4 Ullman, a.g.m., s.183.
5 James T. Richardson ve Mary Steward, "Conversion Process, Models and the Jesus Movement", *ABS*, V.20, N.6, July/August 1977, s.820.

Bir diğer metodik sıkıntı, araştırmalarda kontrol grubunun kullanılmamasıdır.[6] Araştırmalarda yalnızca dinsel dönüşüm yaşayanların ele alınıp incelenmesi, onlarda bulgulanan ve bazen sebepsel olarak tasvir edilen şeylerin aynı düzlemde olan ama dinsel dönüşüm yaşamayan bireylerde olup olmadığının bilgisini verecek olan kontrol grubunun kullanılmaması, bir eksiklik olarak betimlenip eleştirilmiştir. Salzman, dinsel dönüşüm üzerinde birçok zihin karıştırmaların söz konusu olduğunu ve bunun da her yazarın kendi eğilim ve önyargılarına göre bu fenomeni ele alışından kaynaklandığını 1950'li yıllarda ifade eder.[7] Kuramlar bölümünde irdelediğimiz yaklaşımlardan da anlaşılacağı gibi, bağlı bulunulan ekol, bu fenomeni ele almada yönlendirici olabilmektedir.

Bu araştırma boyunca veri toplama sürecinde çeşitleme tekniği (triangulation) kullanılmıştır. Bu, nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenirlik için önemli görülen bir boyuttur. "Çeşitleme, araştırma sorusuna yönelik olarak toplanan verilerin farklı tekniklerle elde edilmesi ve bu şekilde elde edilen bulguların inandırıcılığının test edilmesi için kullanılır."[8] Bu bağlamda nitel araştırmalarda kullanılan üç teknik (birbirini tamamlayan ve bilgilerin sınanmasına imkân tanıyan bir şekilde) kullanılmıştır: Mülâkat, Doküman İncelemesi ve Gözlem.

1. Mülâkat

Dinsel dönüşüm fenomeninin deneyimsel yönünün baskın olması nedeniyle, araştırmada öncelikle bireylerin bu deneyim sürecindeki bilgilerine ulaşmayı etkin bir şekilde mümkün kılan mülâkat tekniği kullanılmıştır. Mülâkat tekniği sosyal bilimlerde, özellikle sosyolojide en sık kullanılan tekniklerden biridir, hatta bu teknik ve sosyolojik teknik neredeyse eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.[9] Mülâkat tekniği

6 Ullman, a.g.m., s.183.
7 Salzman, a.g.m., s.177.
8 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2.Baskı, Seçkin Yayınevi, Ankara 2000, s.85.
9 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.92.

bireysel olayları detaylı olarak ortaya koyması ve araştırmacının incelediği kişi veya grupların dünyasına girmesini sağlaması nedeniyle etkili ve kullanışlı[10] olarak bulunulup dinsel dönüşüm incelemelerinde kullanılmıştır. Mülâkatlar grupça değil bireysel olarak yapılmıştır.[11] İki türlü mülâkat tekniği[12] literatürde ayrıştırılır: Yapılandırılmış ve yapılandırılmamış. Steward ve Cash, bunları yönlendirici olan ve yönlendirici olmayan olarak ayrıştırırlar.[13]

Diğer bir tanımlama standart ve serbest mülâkat kavramları çerçevesinde yapılmıştır. Mülâkatlarda serbest mülâkat tekniği ağırlıklı olarak kullanılmış olup bireylerin tamamında belirlenmesinin zorunluluğuna inanılan dinamiklerin tespitinde standart modelin herkese aynı soruyu sorma formu[14] uygulanmıştır. Öte yandan literatürde metot konusunda yapılan eleştiriler dikkate alınarak, bireyin aktardığı bilgilerin *dilsel* ve *bağlamsal* yönleri de göz önünde bulundurulmuştur.

Bilgi edinme sürecinde bireylerin olgusal durumlarına dair bir bilgi formu doldurtulmuş ve aynı zamanda dinsel dönüşüm fenomeninin sebep, süreç ve sonuç perspektifinde bireyin dinsel dönüşüm öncesi ve sonrası yaşamını da gelişim evrelerine uygun olarak değerlendirme imkânı veren bazı sorular belirlenmiştir. Bu yönüyle tekniğimiz yapılandırılmış nitelik arz eder fakat bireyleri bu soruların sınırlarında tutmayıp açık uçlu sorularla sürecin geliştirdiği veri aktarımı sayesinde yapılandırılmamış yolla da bilgi elde etmeye çalıştık. Son tahlilde tekniğimizin *'yarı-yapılandırılmış bir görüşme'* formatına sahip olduğunu ifade edebiliriz.

---

10 Köse, *a.g.e.*, s.9.

11 Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yayınları, 6.Baskı, İstanbul 2004, s.118.

12 Steward ve Cash, mülâkatı, "önceden belirlenmiş ve ciddi bir amaç için yapılan, soru sorma ve yanıtlama tarzına dayalı karşılıklı ve etkileşimli bir iletişim süreci" olarak tanımlamıştır. Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.92.

13 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.93.

14 Hüseyin Peker, "Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ü.İ.F., 1979), s.6.

Mülâkatta kullanılan sorular, dinsel dönüşüm fenomeni üzerinde yapılan araştırmalardan tespit edilen dinamikler bu fenomenin inceleme alanı bağlamındaki özgüllüklerini belirleme amacına uygun bir tarzda işlenerek belirlenmiştir. Araştırma din sosyolojisi perspektifinden yapıldığı için, mülâkatta dinsel dönüşüm fenomeninin sosyo-kültürel konumlanışının verilerini sağlayacak sorular kullanılmıştır; fakat fenomenin kapsamının diğer disiplinleri de ilgilendirmesi nedeniyle özellikle psikoloji gibi açıklayıcı unsurların elde edilmesinde yardımcı dinamikleri barındıran disiplinlerin perspektifine de başvurulmuştur.

Mülâkat soruları, dinsel dönüşüm fenomeninin sebep, süreç ve sonuçlarını ortaya koyacak verilere ulaşma amacına uygun olarak belirlenmiştir. Bireyin bütün yaşamının verileri, dinsel dönüşüm öncesi ve sonrası zaman periyodunda konumlandırılan sebep-süreç-sonuç üçlü ayrımının başlıklarına veri sağlar nitelikte düzenlenmiştir. Soru sorma tekniğimiz, Patton'un "görüşme formu" olarak betimlediği tekniğe benzer niteliktedir. Soruların açık uçlu niteliği, öngörülmemiş boyutların da kapsama alınmasını sağlamaları nedeniyle tercih edilmiştir. Dolayısıyla görüşmede bireysel farklılıklar, görüşme sürecinin akışına ve görüşmenin yapıldığı durumla ilintili değişiklikler dikkate alınmıştır. Soruların tekdüze niteliğinin görüşmeyi sıkıcı yapmaması, dolayısıyla araştırmaya katılan bireyin etkin ve yeterli bilgi aktarımının engellenmemesi için çeşitli soru tarzları bir arada kullanılmıştır (kapalı uçlu sorular, açık uçlu sorular, dolaylı sorular, varsayıma dayalı [çok az] sorular).[15] Sorular hazırlanırken önerilen bazı ilkeler mümkün olduğunca dikkate alınmıştır.[16] Kendileriyle mülâkat yapılan kişilerin gerçek isimleri yerine müstear (takma) isimler kullanılmıştır.

---

15 Bu soru türleri ve tercih gerekçeleri için Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.107.

16 Kolay anlaşılabilecek sorular yazma, odaklı sorular hazırlama, açık uçlu sorular sorma, yönlendirmekten kaçınma, çok boyutlu soru sormaktan kaçınma, alternatif sorular ve sondalar (probes) hazırlama, farklı türden sorular yazma, soruları mantıklı bir biçimde organize etme, soruları geliştirme. Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.101.

Örnekleme tekniği: "Nitel araştırmalarda amaç, genelleme değil bütüncül bir resim elde etmektir. Nitel araştırma, çalışılan konuyu derinlemesine ve tüm olası ayrıntıları ile incelemeyi amaç edinmektedir."[17] Örneklem, bu düzlemde araştırmanın sınırlı genellemelerinin üzerinde temellendiği birimi teşkil etmektedir. Araştırmanın mülâkat kısmı için örneklem seçiminde 'kartopu modeli' kullanılmıştır.[18] Nitel araştırmaların genelde her aşaması için geçerli olan esnek bir niteliğe sahip olması nedeniyle araştırmacılar "araştırmada örneklemeye ilişkin kararlarını verirken birden fazla örnekleme tekniğini aynı anda kullanabilir."[19] Bu esneklik doküman incelemesi için veri toplanırken tercih edilmiştir.

2. Doküman İncelemesi

Araştırmanın geçerliğini artırmak amacıyla görüşme ve gözlem tekniklerinin yanı sıra sorunsalla ilgili yazılı materyal de değerlendirmeye alınmıştır. Bu amaçla elde edilen veriler doküman incelemesi tekniğiyle irdelenmiştir. "Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar."[20]

Araştırmada kullanılan dokümanlar, bireylerin 'tanıklık' kavramı adı altında aktardıkları dinsel dönüşüm öykülerinin biyografik verileridir. Dinsel dönüşüm yaşayan bireyler, bu deneyimlerini yeni dinî gruplarıyla paylaşmak amacıyla dile getirmiştir. Bu bağlamda kitap ve internet, başı çeken araçlar gibi görünmektedir. Araştırmada bir kitap ve değişik internet adreslerinden alınan on beşer dinsel dönüşüm öyküsü ele alınmıştır.

---

17 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.68.

18 "Bu yaklaşım araştırmacının problemine ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkindir." Bkz. Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.73.

19 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.75.

20 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.140; Arslantürk, *a.g.e.*, s.80.

Hıristiyanlıkta tanıklık olarak adlandırılan 'Hıristiyanlık yönünde gerçekleşen dinsel dönüşüm öyküsünü paylaşma' geleneğinin bir ürünü olan bu şahsi dokümanlar, iki açıdan incelenmiştir: Öncelikli olarak dinsel dönüşümün dinamikleri açısından ikinci olarak da misyonerliğin bir aracı olmaları ve dinsel dönüşüm sonrasının bir ürünü olmaları açısından.

Doküman incelemesi tekniğiyle iki farklı alandan (kitap[21] - internet[22]) elde edilen bilgiler araştırma sürecinde mülâkat tekniğiyle elde edilen verilerle birlikte değerlendirilmiş böylece bir anlamda argümanlar arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Mülâkatta birey bir araştırmaya bilgi verdiğinin bilinçliliğiyle konuşurken, tanıklık paylaşımında birey, öncelikle yeni dinî grubuyla bir paylaşım içerisindedir; ikinci ola-

---

21 Kitaba alınan dinsel dönüşüm öykülerinin nasıl elde edildiği belirtilmemiştir. Yalnızca bireylerin isimleri (sadece bir kişinin soyadı verilmemiş) ve yerleşim yerleri verilmiştir. Öyküler bireylerin kendi kaleminden aktarılan bir üslupla yazılmıştır. Kitabın üslubundan bireylerin hayat hikâyelerini yazışma neticesinde gönderdikleri anlaşılabilir. Hazırlanma amacı ise şudur: "Bununla beraber, hem başkalarının hem de bizzat kendilerinin yüz yüze olduğu *günah ve kurtuluş* gibi ciddi sorunlarla yakından ilgilenenler de var. İşte bu kitap, paylaşılan tanıklıkların ışığı altında başlarından geçenleri incelemeleri dileği ile bu gibi kişilere yönelik olarak hazırlanmıştır." Bkz. Davut Muratoğlu (Der.), *Neden Hıristiyan Oldılar (17 Türk'ün Öyküsü)*, Müjde Yayıncılık, İstanbul 2004, s.5 (önsöz).

22 Bu iki kaynaktan alınan öyküler birkaç yönden önem arz etmektedir. Öncelikle bunlar yaşananları yansıtan öyküler olarak aktarılan verili birer metin anlamında birer belge niteliği taşır ki bu nitelik onların incelenmesi için yeterli bir nedendir. İkinci olarak eğer öyküler bireyin şu anki dinsel sisteminden olaylara bakarak yaptığı ekleme ve belirleyici yorumlar nedeniyle farklı bir nitelik kazanmışsa o zaman da bu metinler dinsel dönüşüm öykülerinin 'söylem evrenini' yansıtması nedeniyle ve misyon bakış açısının dönüştürücü etkisinin birer belgesi olması nedeniyle değerlendirmeye alınmalıdır. Üçüncü olarak bireyin kendi dinsel dönüşüm deneyimini yazmış olması, yani belirleyici formatın dışında, kendi zihinsel bağlamında ve uygun gördüğü bir biçimde haklılığının gerekçelerini sunacak bir argümanla birlikte dinsel dönüşüm öyküsünü aktarmaya çalışması bir özdüşünümsellik çabası olarak dikkate alınmalıdır. Öte yandan Hıristiyanlıktaki itiraf mekanizmasının olumlu aktarımların baskın düzleminde, olumsuz öncenin olumlu sonraya bağlanması olarak *'tanıklık'* kavramını yansıtan bu gelenek irdelenmeye değer bulunmuştur. Öyküler özellikle dinsel dönüşüm dinamikleri açısından dikkate alınmıştır. Çünkü bütün öykülerde daha çok bu yönde bir aktarım söz konusudur. Bunun yanı sıra verili metinlerden çıkarılabilen sosyo-kültürel bilgiler değerlendirilecektir. Fakat bir araştırma disiplini çerçevesinde oluşmayan bu metinlerin sınırlayıcı niteliği belirleyici faktördür.

rak bunların yayınlanmasıyla da dış dünyayla temasa geçmektedir. Böylece iki bilginin ifade edilme bağlamları arasındaki bu fark da araştırmaya dâhil edilmiş olmaktadır.

3. Gözlem

Bu araştırma din sosyolojisi disiplini çerçevesinde yapıldığı için sosyolojinin etkin olarak kullandığı bir teknik olan gözlem tekniği de kullanılmıştır. Gözlem, bireyin kendi ortamında davranışlarına ilişkin ayrıntılı, kapsamlı ve zamana yayılmış bir resim elde etmeye uygun olduğu için tercih edilen bir tekniktir.[23] Araştırmada özellikle bireylerin şu anki durumları, yani dinsel dönüşüm sonrası sosyo-kültürel durumları, değişimleri vb. gibi nitelikleri için 'Yapılandırılmamış Alan Çalışması'[24] olarak tanımlanan gözlem türünden faydalanılmıştır. Buradan hem kiliselerde (06 Haziran 2004-05 Haziran 2005 tarihleri arasında) Hıristiyan T.C. vatandaşı bireylerin gözlenmesi hem de oraya gelen konukların ve onlarla etkileşimin incelenmesi söz konusudur.

Gözlemden asıl kasıt, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin ibadet günlerinde ibadethanelerde -ibadet öncesi, sırası ve sonrasında- gözlemlenmesidir. Bu süreçte bireyler bir araştırmacıyla karşı karşıya olduklarının bilgisine sahiptir. Öte yandan kilise dışında da deneklerle birlikte olma imkânı söz konusu olmuş ve bu bağlamda da gözlemler yapılmıştır. Gözlem tekniğinin kullanılmasındaki temel amaçlardan biri, bireylerin dinsel dönüşüm sonrasında yaşadıkları sosyo-kültürel vb. değişimlere ulaşmaktır. Ayrıca Hıristiyan olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının kendi algılarından yola çıkarak farklı bir yorum getirip getirmedikleri de böylece tespit edilmeye çalışılmış bu amaçla özellikle her pazar ibadetlere katılınmaya çalışılmıştır. Vaazlarda kullanılan argüman vs. gibi algıya götürecek imler takip edilmiştir.

23 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.124.
24 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.125.

Gözlem sürecinde tanımlayıcı ve açıklayıcı notlar alınmıştır. Aynı zamanda ortamdan çıkarılan bazı çıkarsamalar ve yorumlar da eklenmiştir.[25] Yalnızca gözlem tekniği kullanılmadığı gibi gözlem'e görüşme için yardımcı bir teknik olarak başvurulmuş, elde edilen veriler de bu yönde şekillendirilmiştir.

4. Verilerin Analizi

Mülâkat ve doküman incelemesi neticesinde elde edilen veriler *'içerik analizi'*[26] yöntemiyle, sanal âlemden alınan veriler ve gözlem tekniğiyle elde edilen veriler ise *'betimsel analiz'*[27] yöntemiyle sınıflandırılıp değerlendirilmiştir. Verilerin analizinden yola çıkılarak nitel araştırmanın elverdiği çerçevede sınırlı genellemelerde bulunulmuştur. Doğrudan genellemeden kaçış, nitel araştırmanın özelliğine bağlı bir sonuçtur.[28]

B. VARSAYIMLAR (HYPOTHESES)

Genel varsayım: Birey, anlam dünyasındaki erozyon ve hayatını açıklamadaki başarısızlığı, yaşamındaki bir kırılma noktasında maruz kaldığı etkin misyonerlik faaliyetinin etkisi, etkili sosyal bağların dönüştürücülüğü, yoksunluklarını telafi edici bir mekanizma arayışı, yetersiz ve yanlış din eğitimi sonucunda kendi dinî sistemiyle uyuşamaması, sahip olduğu dinî sistem üyelerinin davranışlarını referans alıp onlara karşı bir tepki arayışında olması, sosyalizasyon sorunu, otorite arayışı, ergenlik ve sonrasında kimlik krizi ve standart yaşam ölçüleri arayışı nedeniyle Hıristiyanlaşır, sonuçta sosyo-kültürel yaşamında yeni dinî sistemin referansları etkin olur.

---

25 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.134.
26 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.158.
27 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.162.
28 Yıldırım ve Şimşek, *a.g.e.*, s.87.

Alt varsayımlar: Araştırmanın temel problemini açıklamaya yardımcı unsur olarak test edilen alt varsayımlar şunlardır:

1. Modern dünyanın hızlı değişen formunda, bu değişimleri, sahip olduğu dinsel sistem içinde anlamlı açıklamalarla konumlandıramayan bireyler, anlam sistemindeki bu erozyon nedeniyle anlam dünyalarını değiştirme kararı alır.
2. Psiko-sosyo-külterel sorunlar yaşayan bireyler hayatında bir kırılma noktasına geldiği için etkilenebilir bir düzlemde olması nedeniyle, herhangi bir etkin misyonerlik faaliyeti bireyin söz konusu dinsel sisteme katılmasını doğurur.
3. Hıristiyanlığa katılımda etkili sosyal bağlar etkin olur: Bireyin, tercih ettiği dinsel sistemi tercih etmesinde, arkadaş, sevgili, eş gibi kişilerle olan etkili sosyal bağları belirleyici ve sürdürücüdür.
4. Bireyin (ruhsal, ekonomik, sosyal vb.) yoksunlukları, onu, yaşamında veya dinsel sisteminde aradığını bulamama hissini yaşamaya ve bu yoksunluklarını giderici yeni bir dinsel sistem arayışına iter.
5. Müslüman dinî grupların, İslam'ı yalnızca pratikler çerçevesinde yaşayıp bireyin sosyalizasyonunda bu pratiklere odaklanan veya yetersiz bir din eğitimi vermesi, onun ileride teolojik problemlerini aşamamasına ve kendi sistemi hakkındaki doğruluk yargısının değişmesine neden olur.
6. Hıristiyanlaşan birey, sahip olduğu Müslüman kimliğini ailesi ve sosyo-kültürel çevresiyle özdeş gördüğü için, bu ilişkilerde yaşadığı problemler neticesinde bu sosyal ilişkilere karşı bir tavır alma söz konusu olduğunda veya yaşam tarzını olumlayan bir sistem arayışı veya olumsuz davranışlara tepki söz konusu olduğunda ailesinin ve sosyal çevresinin dinsel sistemini terk ederek bu ilişkilerine son verme kararı alır.

7. Metropol yaşantısının getirdiği atomizasyon nedeniyle eski sosyal bağlarını yitiren birey aynı zamanda sosyal denetimde de bir zayıflık deneyimlediği için verili dinsel kimliğini bu sosyal izolasyonu ortadan kaldıracak bir dinsel grup ve sistem lehine yeni ve inşa edilmiş bir dinsel kimlikle değiştirir.
8. Ergenlik döneminde bir benlik oluşturma girişiminde olan bireyin arayış içerisinde olması onun alternatif dinsel kimliklere katılma potansiyeline sahip olmasını doğurur. Kimlik problemi yaşayan birey kendisini ergenliğin karmaşasından kurtaran ve yetişkinliğe geçiş problemlerini çözecek bir sisteme girmeye elverişli olduğu için ergenlik, bir dinsel dönüşüm faktörüdür.
9. Bireyin aileyle ve toplumla olan bağlarının zayıflığı, bir otorite ihtiyacının doğmasında etkili olur ve sonuçta birey yaşamını belirleyecek standart ölçüler sunan bir sistem arayışına girerek dinsel dönüşüme yönelir.
10. Birey, dinsel dönüşümden sonra, sosyo-kültürel anlamda İslam dini referanslı öğeleri terk edip, yeni dinî kimliğinin gerektirdiği şekilde yeniden şekillendirir ve yeni dinsel kimliği kaplayıcı bir kimlik olarak yaşamında etkin olur.

C. SAYILTILAR (ASSUMPTIONS)

1. Dinî bilgi düzeyi, din algısı ve ideoloji ile Hıristiyanlaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır.
2. Dindarların davranışlarını referans alma ile Hıristiyanlaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır.
3. Anlamsızlık hissi, anlam evreninin erozyona uğraması ve Hıristiyanlaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır.
4. Bireyin deneyimlediği pisko-sosyo-kültürel yoksun-

luklar (güçsüzlük hissi, yalnızlık, ekonomik yoksunluk gibi) Hıristiyanlaşmada etkili olur.

5. Etkili sosyal bağlar, bireyin Hıristiyanlaşmasında önem arz eder.
6. Anne-baba ve aile ile olan ilişkiler ve bunların geçmişi, Hıristiyanlaşmada etkilidir.
7. Özellikle ergenlik dönemi olmak üzere bireyin deneyimlediği kimlik krizi ile Hıristiyanlaşma arasında anlamlı bir ilişki vardır.
8. Misyonerlik çabalarının Hıristiyanlaşmada etkisi söz konusudur.

D. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Araştırmaya katılan denekler Hıristiyanlık yönünde dinî kimlik edinen Türkiye Cumhuriyeti'nin Müslüman kökenli vatandaşlarıyla sınırlı olup, Türkiye'de yaşayıp Hıristiyanlığı seçen fakat T.C. vatandaşı olmayan bireyler dâhil edilmediği gibi T.C. vatandaşlarının Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlere yönelik dinsel dönüşümleri de dâhil edilmemiştir. Araştırmanın argümanı, deneklerle yapılan mülâkat neticesinde elde edilen veriler; Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşümün bir geleneği olarak tanıklıklar bağlamında basın-yayında (sanal âlem dâhil) yayımlanan dinsel dönüşüm öykülerinden ve kiliselerde yapılan etkinliklere katılımlı gözlem neticesinde elde edilen gözlemlerden oluşmaktadır.

Araştırma, mülâkat tekniği çerçevesinde, mekân açısından öncelikle İstanbul il sınırları ile sınırlanmıştır. Bu bağlamda belirtilmesi gereken nokta herhangi bir semt tercihinde bulunulmadığı deneklerin her kesimden olmalarının kartopu modeline bırakıldığıdır. Araştırma, zaman açısından sınırlılığı ampirik bulgulara ulaşma için 06 Haziran 2004 – 05 Haziran 2005 tarihleri arasındaki limittir. Araştırma, öncelikli olarak din sosyolojisi disiplini çerçevesinde bir oluşuma sahiptir. Bu da bir

sınırlılık olmakla beraber daha önce de belirtildiği gibi gerekli yerlerde diğer disiplinlere de başvurulmuştur. Öte yandan sorulan sorular da bu disiplin ve amaç çerçevesinde sorulmuş böylece belirli bir sınırlılığa sahip olmuştur.

Araştırma konu bağlamında da kendi sınırlığının arenasında şekillenmiştir. Yalnızca Hıristiyanlık yönünde tercihte bulanan T.C. vatandaşı bireyler üzerinde yeni bir dinî kimlik edinme olgusu çerçevesinde bir yörünge izlenmiştir. Araştırmaya katılan denekler, Hıristiyanlığın Protestan yorumuna bağlıdır. Bu sonuç öncelikle dinsel dönüşüm yaşayanların daha çok bu yönde tercihte bulunmalarından dolayı şekillenmiştir. Cinsiyet açısından araştırmanın sınırlılığı, mülâkata katılan deneklerin 8'inin bay, 2'sinin bayan olması dolayısıyla mülâkat kısmında bayanlara yönelik irdelemelerin baylara göre daha sınırlı bir çerçeveye sahip olmasıdır.

E. EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evreni, günümüz Türkiye'sinde Hıristiyan dinî kimliğine sahip olup T.C. vatandaşı olarak doğup sonradan Hıristiyan olan bireylerin tamamıdır. Evren, konunun birçok boyutu olması ve bu nedenle de Hıristiyanlaşan bireylerin bu değişikliği belgelere aktarmadaki yetersizliği nedeniyle net bir şekilde sayısal bir hale dönüştürülememektedir. Araştırmanın mülâkat tekniği çerçevesinde örneklemi İstanbul ili sınırları içerisinde genelde Protestan kimliği taşıyan Hıristiyan, T.C. vatandaşlarını kapsamaktadır.

F. KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Araştırmanın iki yönlü olması karşılaşılan güçlüklerin de iki yönlülüğünü doğurmuştur. Kuramsal bölümde dinsel dönüşüm üzerine yapılan araştırmaların verilerine ulaşma bağ-

lamında kaynak sıkıntısı çekilmiştir. Türkçe yazılan-çevrilen eser sayısının az olması, konunun diğer dillerde araştırılmasını gerektirmiştir ki bu da kaynak sıkıntısının bir diğer nedenidir. Öte yandan araştırmanın uygulamalı kısmında da birtakım güçlüklerle karşılaşılmıştır. Buradaki temel güçlük mülâkat yapabilme imkânıyla alakalıdır.

Dinsel dönüşüm yaşayan bireylere ulaşmadaki sıkıntılardan biri bu bireylerin yalnızca bir kısmının kurumsal bir bünyede ulaşılabilir düzeyde olmasıdır. Kilise gibi kurumsal bir yapıda bulunmayan fakat ev gibi yerlerde toplanıp ibadet eden dinsel dönüşüm yaşamış kişilerin sayısı daha da fazladır. Bu bağlamda internetten mesaj göndererek ulaşmaya çalıştığımız bir grup yüz yüze görüşmeyi reddetmiştir. Dolayısıyla dinsel dönüşüm yaşayan T.C. vatandaşlarından sadece kurumsal bünyedekilerle konuşabilme imkânı söz konusudur ki burada da birtakım güçlükler söz konusudur. Öncelikle İstanbul'un metropol olması, basın yayın organlarının temelde burada araştırma yapması, bu kurumsal yapılardaki bireylere sık sık bazı araştırmalar için başvuruları gündeme getirmektedir. Öte yandan kurum dışı ulaşmanın ciddi güçlüğü nedeniyle bilimsel araştırmalar için başvuranlar da aynı kurumlara gitmektedir ki bu da bir kanıksamışlık hissi vermekte ve dolayısıyla 50 kişilik bir kilisede çok az kişi konuşma kararı vermekte hatta bazen hiç kimse konuşmayı kabul etmemektedir. Kurumsal bünyede, Hıristiyanlaşanlara ulaşma söz konusu olduğu için yalnızca pazar günleri araştırma için iletişim kurulabilmektedir ki bu da önemli bir güçlüktür.

Araştırmanın temel güçlüklerinden biri de konjöktürel dalgalanmalar nedeniyle içe kapanmalardır. Kilise önderlerinin son zamanlarda (özellikle Avrupa Birliği için tarih alımına yakın dönemde ve sonrasında) yapılan misyonerlik konulu programlar nedeniyle mülâkatlara karşı olumsuz tavır takınmaları, belli bir zaman dilimine sahip olan araştırma için çok ciddi bir güçlük olmuştur. Aralık 2004'ün son üç haftasında görüşmeler için diyalog içinde bulunduğumuz bir kili-

se önderinin Ocak 2005'in ilk haftasında yayınlanan bir program yüzünden kendi kilisesinin her türlü röportaja kapatması bunun en tipik örneğidir. Öte yandan daha önceleri verdikleri röportajlar nedeniyle sorunlar yaşayan bazı kilise önderleri daha baştan bu tür bir araştırmaya karşı çıkmıştır.

Dinsel dönüşüm bağlamında röportaja sıcak bakan çok az kişi olması araştırmanın bir diğer güçlüğüdür. Protestanların Katoliklere oranla daha az otoriteryan bir yönetim benimsedikleri genel kanısına rağmen konjonktürde meydana gelen değişikliklerden sonra görülmüştür ki Türkiye'de sonradan Protestan olan bireyler katı bir hiyerarşi ile dinî liderlerinin direktifleri doğrultusunda hareket etmektedirler. Sözgelimi bazı bireylerin mülâkat bağlamında herhangi bir sıkıntı görmeyip olumlu cevap vermesine rağmen önderlerinin bu kararı desteklememesi neticesinde mülâkat yapılamamıştır.

G. TEMEL KAVRAMLAR

1. Dinsel Dönüşüm

Dinsel dönüşüm diye çevirdiğimiz 'religious conversion' kavramı, bir dinden bir başka dine geçiş anlamıyla sınırlı değildir. Kavram hem dine dönüşü, hem de din değiştirmeyi yani hem din-içi hem dinler-arası değişimi kapsayan bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca 'conversion' kavramı politik değişim/dönüşüm gibi başka bazı alanlarda da kullanılmaktadır.[29] Biz araştırma boyunca 'religious conversion' kavramını 'dinsel dönüşüm' olarak çevirdik ve kendi verilerimizde bu kavramı hem ateist bir konumdan dine geçişi hem de bir dinden diğer bir dine geçişi kapsayacak şekilde kullandık. Din değiştirme kavramını da gerçek anlamına sahip olabildiği zeminlerde kullandık; fakat kapsamı nedeniyle daha çok dinsel dönüşüm kavramını kullandık.

29 Köse, *a.g.e.*, s.5; Rambo, *Understanding*, ss.5-7

Dinsel dönüşüm, bilimsel alanda bileşenlerine bağlı olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. "Dinsel dönüşümün kısaca birinin yaşam biçiminin değişmesi olarak tanımlanması gerektiği önerilegelmiştir."[30] Bu yaşam biçimi değişikliği, çeşitli unsurlar üzerinden değerlendirilmiştir. Aşağıdaki meseleler dinsel dönüşüm fenomeninin irdelenmesinde özellikle yaygındır:

1. Dinsel dönüşüm (conversion) deneyiminin psikotik fenomenle, akıl sağlığı ve kişilik gelişimi ile olan ilişkisi.
2. Dinsel dönüşüm deneyiminin yanılsama üretici yönlerinin kolaylaştırılmasındaki duyusal deneyimlerin çokluğu ve örüntüleyiciliğindeki değişikliliklerin önemi.
3. Dinsel dönüşüm deneyiminin meydana geldiği kültürel bağlamın önemi.
4. Tutumların dinsel dönüşümü nasıl etkilediği, ondan nasıl etkilendiği ve birleştirici bir sürecin kişilik ve tutum değişikliklerinin geniş bir dizisine temel olup olmadığı.[31]
5. Psikozların hem bozucu hem de yeniden bütünleştirici etkileri.
6. Dinsel dönüşüm, belirli bir toplumda hangi davranışın anlamlı olduğu açısından önemlidir. Dinsel dönüşüm deneyimi bireyin adaptasyonu için toplumsal bağlamda muhtemelen önemlidir. Ayrıca şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki psikolojik bozukluğun kararı için majör ölçüt, hangi davranışın garip veya tuhaf görüldüğüdür.[32]

Dinsel dönüşüm, diğer boyutların yanı sıra oldukça yapısallaşmış, kompleks etkileşimli değerler sistemi, beklentiler, kendilik ve diğerlerinin imajı üzerinde yaptığı değişiklikler bağlamında da irdelenmiştir. Bazı araştırmalar zihin sağlığına yoğunlaşırken, bazıları kişilik doğasına, bazıları değiştirici

30 Allison, a.g.m., s.21.
31 Allison, a.g.m., s.21.
32 Allison, a.g.m., s.24.

duygusal deneyimler üzerine, bazıları kültürel bağlam üzerine yoğunlaşmıştır. Bazıları da tutumların değişmesinin teknik süreçleri üzerinde yoğunlaşmıştır.[33] Klasik dinsel dönüşüm tanımlamaları psikolojik stres, önceki sosyalleşme ve doğrudan sosyal etkinin çeşitli formları üzerinde durmuştur.[34]

Sosyal bilimlerin dinsel dönüşüm olgusuna yaklaşımı ve getirdiği açıklamalar din adamlarının yaklaşımından önemli noktalarda ayrılır. Sosyal bilimciler ve din adamları arasındaki tartışma iki noktada yoğunlaşmıştır: Birinci sorun dizisi bir fenomen olarak dinsel dönüşümün doğası ile ilgilidir. İkincisi bunun sebepleri üzerindeki tartışmayı içerir. İnananlar kutsal-insan karşılaşmasının doğası üzerinde tartışmayı geliştirirken, sosyal bilimciler bir dizi sosyal ve psikolojik güçlerin işlevini önermektedir.[35]

Bazı tanımlamalarda dinsel dönüşüm, ister önceki bilişsel yapıya ve eylemlere oldukça yabancı bir inanç sistemi ile davranışları olsun isterse birinin daha önce yoğun bir şekilde isyan halinde olduğu inanç ve bağlılıklar dizisine dönüş olsun, diğer tarafa dramatik bir dönüşü içerir. Diğer tanımlamalarda dinsel dönüşüm, önceki düşünce doğasına aldırışsız deneyim ve bağlılık düzeylerindeki nitel değişimi içerir.[36]

Sosyal bilimlerin psikolojik ve/veya sosyal süreçler bağlamında irdeledikleri bir fenomen olarak dinsel dönüşüm, literatürde üç açıklayıcı temanın eşliğinde dikkati çeken bir yapı sergiler. Bunlar: Birincisi dinsel dönüşüme, strese hayali çözüm olarak bakmaktadır; psikolojik literatürün din üzerine olan kısmının çoğu bu bakışı benimser. İkinci açıklayıcı tema, dinsel dönüşüm üstüne açıklamaları şimdiki sonuçları doğuran (stres gibi) şartlardan çok önceki koşullarda bulur. Bu tema, anne-babanın yönlendirmesine, cinsiyet rolü eğitimine ve okulun etkisine bakar. Üçüncü açıklayıcı tema, birinin de-

33 Allison, a.g.m., ss.24-25.
34 Max Heirich, "Change of Hearth: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion", *AJS*, V.83, N.3, 1977, s.653.
35 Allison, a.g.m., s.21.
36 Heirich, a.g.m., s.654.

neyimlerinin farklı bir anlaşılma tarzını mümkün kılan etkileşimlerine odaklanır. Belirli bir referans çerçevesini kabule götüren şartlar üzerinde tartışır. Bazı sosyal bilimciler tekil 'sebepsel açıklayıcı' üzerine dikkatlerini odaklarken, diğerleri dinsel dönüşümü üç sürecin etkileşimini de içeren bir formda görmüşlerdir.[37]

Heirich, yapılan kuramsal açıklamaların fazlasıyla genel yorum tarzında olduğunu ve çoğunlukla fenomenin kendi doğasını ihmal ettiğini düşünmektedir. Ayrıca 'kontrol' grubunun yapılan araştırmalardaki yokluğunun/yetersizliğinin, gözlenen korelasyonların anlamını bulanıklaştırdığını iddia etmiştir.[38] Bu son iddiasını McKeefery ve Argyle'ın ortaya koyduğu veriler üzerinde temellendirir. Dinsel dönüşümün kişinin dünyasında meydana getirdiği önemli değişikliklerden biri, anlam sistemi ve benlik arasında oluşturduğu yeni örüntüdür. Çünkü "dinsel dönüşüm, birinin *anlam sistemi*'ndeki dönüşümle uyuşan bir *benlik dönüşümüdür*."[39] Benlik dönüşümü bireyin çekirdek kişiliğindeki değişimleri içerir. Bireyin yetiştirilme tarzında edindiği anlam sisteminin değişmesi, aynı zamanda bu sistemin içinde yaşadığı benliğin de dönüşümünü doğurur.

2. Dinsel Dönüşüm Türleri

G.E.W. Scobie, Hıristiyanlıkta dinsel dönüşüm türlerini belirlerken O.Brandon'un yapmış olduğu *ani* (sudden), *aşamalı* (gradual) ve *bilinçsiz* (unconscious) şeklindeki üçlü ayrımdan yola çıkar ve onun üzerinde ampirik araştırmanın verilerinin desteğiyle kuramsal temellendirmeler yapar.[40] Psikologlar dinsel dönüşümü incelemeye başladıklarında, bireylerin kişisel özelliklerini ve dinsel dönüşüme iten sebepleri

37 Heirich, a.g.m., s.656.
38 Heirich, a.g.m., s.657.
39 Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Group, Belmont-CA 1981, s.58.
40 Geoffrey E.W. Scobie, "Types of Christian Conversion", *JBS*, V.1, N.5, 1975, s.265.

inceleyip sürecin işleyişini formüle etmeye çalışmışlardır. Sözgelimi W. James, ilk-doğum ve yeniden-doğma şeklinde ikili bir ayrımı dinsel deneyimi açıklamakta kullanmıştır. Bunun gibi kavramsallaştırma ve tür ayrımı çabalarının özetleyici olanı bu üçlü ayrım gibi görünmektedir.

Scobie, beş farklı koleje devam eden 170 teoloji öğrencisi ile görüşmüş ve Brandon'un üçlü ayrımını doğrulayan verilere ulaşmıştır. Deneklerinin 34'ü ani, 86'sı aşamalı ve 50'si de bilinçsiz dinsel dönüşüm deneyimini bildirmişlerdir. Deneklerden kendi dinsel dönüşüm deneyimlerini tanımlayıcı olarak bu üç türden birini seçmeleri istenmiş ve sadece iki denek, bu üç türden birini seçememiştir; yani deneyimlerini tanımlayamamıştır.[41]

Ani dinsel dönüşüm, aniliği, beklenmedikliği ve duygusal hoşnutluk vericiliğiyle tanımlanmıştır. Scobie, buradan ani dinsel dönüşümün tanımlayıcı karakteristikleri olarak anilik ve beklenmedikliğiyle birlikte zorunlu olmayan üçüncü özellik olarak dolaylı duygusallığı çıkarsamıştır. E. Clark, ani dinsel dönüşümü ikiye ayırır: Belirli kriz yaşayan ve duygusal kriz yaşayanların ani dinsel dönüşümleri. Argyle'nın 1736 deneğinin % 15-30'a yakınının, Allport'un deneklerinin % 29'unun deneyimi ani dinsel dönüşüm olarak tanımlanmıştır.[42]

Aşamalı dinsel dönüşüm, genelde bireyin dinsel inançların belirli kısımlarına aşamalı bir şekilde adapte olduğu daha yavaş bir dinsel gelişim sürecidir. Aşamalı dinsel dönüşüm deneyimi, genelde bir olgunlaşma süreci olarak betimlenmiştir. Hall, dinsel dönüşümü yaşamın temelli yeniden yönlendirilmesi olarak betimlemiştir. Bu tanımı, onun yineleme kuramından (recapitulation theory) etkilenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Hall'a göre dinsel dönüşüm, diğer herhangi bir gelişimsel evre gibi olgunlaşma için zorunlu bir süreçtir.[43]

41 Scobie, a.g.m., ss.266-267.
42 Young Woon Lee, "Educational Conversion Toward A Better Understanding Of Educational Conversion", http://www.ttgst.ac.kr/journal/vol001-1/p145.pdf (26.03.05), par.12.
43 Lee, a.g.m., par.12.

Hall, ergenliğin dinsel dönüşüm için tipik bir yaş olduğunu düşünür ve onun dinsel dönüşümü bu şekilde tanımlaması ergenlik merkezli bakış açısından da kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmacılar aşamalı ve ani dinsel dönüşüm modellerini bütünleşik kullanma eğilimi göstermiş, sözgelimi aşamalı modelin hazırlayıcı, kuluçka dönemi şeklindeki açıklamalar için yetkin olduğunu ani dinsel dönüşümün ise bir çeşit sonuç olarak algılanabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Üçüncü dinsel dönüşüm tipi tam anlamıyla bir non-conversion grubudur (*dinsel dönüşüm dışı grup*). Aşamalı tipin aksine burada bir reddetme noktası yoktur. Burada bireyler, dinsel inançlarını anne-babalarından veya akranlarından normal çocukluk sosyalizasyonu gidişatı boyunca diğer tutumlarla birlikte aynı zamanda edinirler. Bu yolla edinilen dinsel inançlar, çocuğun deneyimleri üzerinde Hıristiyan etkisinin varlığına gereksinim duyar.[44] "Ani dinsel dönüşüm, psikolojik olarak dağılmayı vurgular; onun yeni ve yüksek derecelerdeki kişilik bütünleşmesine götüren rolü üstüne konumlanır."[45]

W. James, ilk-doğum ve yeniden-doğma ayrımını sağlıklı zihinlerin yaşam tarzlarını temellendirme düzleminde ortaya koymuştur. Sağlıklı zihne sahip olan sadece bir kere doğmaya ihtiyaç duyar fakat hasta ruhlar mutlu olmak için yeniden doğmak zorundadırlar.[46] Kildahl, ani ve aşamalı dinsel dönüşümü deneyimleyen bireylerin kişilik farklarını irdelemeyi hedeflemiştir. Diğer bir ifadeyle ilk-doğum ve yeniden doğma bireylerini incelediğini belirtir. Bunun için üç yazarın araştırmalarını irdeler. Starbuck'ın iki dinsel grubu ampirik çalışması neticesinde ayırdığını, dinsel dönüşüm gruplarının daha önerilebilir, daha etkilenebilir ve zihinsel krizlere nispeten daha yatkın olduklarını ileri sürdüğünü ifade eder.[47] İkinci olarak Coe'nun ani ve aşamalı dinsel dönüşüm yaşayan grupları

44 Scobie, a.g.m., s.266.
45 Allison, a.g.m., s.21.
46 Kildahl, *a.g.e.*, s.239.
47 Kildahl, *a.g.e.*, ss.239-240.

irdeleyişini ele alır. Coe, özetle bir dinsel dönüşüm girişiminde dört faktörün varlığını belirtir: Beklenti, duygu yoğunluğu ve pasif önerilebilirlik, sanrı ve diğer otomatizmler.

Üçüncü kişi Clark, ani dinsel dönüşümleri günah duygusu, depresyon, ahlakî bozulma ve ölüm, cehennem, Tanrı korkusu veya basitçe bazı isimsiz korkuları kapsayacak şekilde tasvir etmiştir. Kildahl, bu literatür verilerine dayanarak hipotezlerini oluşturmuştur. Ani dinsel dönüşüm yaşayanların özelliklerini (dolayısıyla aşamalı dinsel dönüşüm yaşayanlardan farkını); 1) Daha az zeki oldukları, 2) Otorite figürlerini daha çok tehditkâr buldukları, 3) Daha otoriter olabildikleri, 4) Daha histerik olabilecekleri şeklinde maddelerle formüle etmiştir. Yalnızca daha az zeki oldukları ve daha histerik oldukları araştırmasının verilerince doğrulanmıştır. Kildahl, ani dinsel dönüşüm yaşayanla aşamalı dinsel dönüşüm yaşayan arasında (kişilikte) önemli bir farklılık olduğunu -bu kişilik değişkenlerine göre- destekleyen bir şeyin olmadığını ifade eder.[48]

Kildahl, Freudcu ve psikanalitik literatürün, baba veya otorite figürünün ani dinsel dönüşüm yaşayanlarda aşamalı olanı yaşayanlara oranla daha farklı algılandığı yönündeki iddiasını destekleyen veriye ulaşmamıştır. Kildahl, oedipus kompleksinin herhangi bir ayırıcı tarzda ani dinsel dönüşüm yaşayanca ele alındığını destekleyen veriye de rastlamamıştır. Kildahl, her ne kadar verileri oedipal durum ile dinsel dönüşüm arasında bir ilişki göstermediyse de öznel fikrinin Freud'u bu konuda destekleyici ve doğrulayıcı yönde olduğunu belirtir. Bunu yalnızca ifade eder, elde ettiği ampirik verilere karşı bir argüman olarak kullanmaz.[49]

3. Karar Tanımlayıcı Paradigmalar

Dinsel dönüşüm yaşayan bireyin bu deneyiminin oluşmasını süreçleyen dinamiklerin atıf yaptığı odağı bireyin kendi-

48 Kildahl, *a.g.e.*, ss.240-243.
49 Kildahl, *a.g.e.*, s.245.

si olarak belirlemek, bireyi 'aktif' biri olarak tanımlamaktır. Sosyolojideki klasik toplum-birey arasındaki öncelik ve etkinlik tartışması bir yana, dinsel dönüşümde bireye aktif rol yükleyen kuramlar söz konusu olduğu gibi pasif rol yükleyen kuramlar da oluşturulmuştur.

J.T. Richardson, din sosyologlarını, YDH'lere katılım (conversion) sürecini inceleyen araştırmalarında *'pasif'* ve *'aktif'* açıklayıcı 'paradigmalar' ayrımıyla tartışmıştır. Richardson, spesifik olarak şunu ortaya koymuştur: İnsanların pasifliği üzerine yoksunluk ve baskı önermeleriyle eski dinsel dönüşüm paradigması insanları bir sosyal bağlamda kendi ve diğerlerinin eylemlerine anlam veren iradî bir görüşe yol vermektedir.[50] Dawson, Richardson'ın, bu iddiasını desteklemek için birçok araştırmaya atıfta bulunduğunu ve dinsel dönüşümü, potansiyel iradî bir süreç olarak yorumlayan bu araştırmaların verilerini 'hümanist' ve 'etkileşimci' kuramlaştırma yollarıyla bir araya getirdiğini belirtir.[51]

Aktif ve pasif ayrımı dinsel dönüşüm fenomeni üzerindeki tartışmayı eylemin aktörüne yöneltmektedir. Aktif dinsel dönüşüm 'özgürlük' üzerinde yoğunlaşarak bireyin kendi davranışlarını özgürce eylemesine vurgu yapar. Pasif dinsel dönüşüm yorumu ise açıklayıcı faktörler, 'sebepler' üzerinde durur. Bireyin pasif dinsel dönüşümdeki 'edilgen' durumu determinist yaklaşımın konumlandırmasıdır.[52]

Dinsel dönüşümde asıl rolü kişinin hayattaki tecrübeleriyle oluşan motivasyonel faktörlerin oynadığını savunanlar, kişiye pasif bir rol yükleyerek genelde bazı olaylarla istikrarı kaybolan kişi ile dinî grupların sosyal ilişkileri sonucunda dinsel dönüşümün gerçekleştiğini savunurlar.[53] Bu pasifist yaklaşımı destekleyenlere göre gruplar kişinin bu durumun-

50 Lorne Dawson, "Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversions", *JSSR*, V.29, N.2, 1990, s.141.
51 Dawson, a.g.m., s.141.
52 Dawson, a.g.m., s.142.
53 Köse, *a.g.e.*, s.7.

dan yararlanmaktadırlar. A. Köse, psikoloji ve sosyoloji literatüründe dinsel dönüşüme geleneksel bakış açısının böyle olduğunu ve YDH'lerin yayılma devrelerinde hep bu yaklaşımla incelendiğini belirtmektedir. "Bunun karşısında yer alan ve giderek yaygınlaşan aktivist yaklaşım ise dinsel dönüşümü, kişiyi etkileyen sosyal, psikolojik ve benzeri şartlardan ziyade kişi açısından bir başarı olarak görür."[54]

Straus'a göre, geleneksel yaklaşımın bir özelliği olan pasifist yaklaşım, dinsel dönüşüm yaşayan bireyi, kendi inanç sistemi ve kurumsal yapısına tam bilişsel ve davranışsal bağlılık için manipüle eden grupların kollarına bırakılmış gibi betimlemektedir.[55] T. Sarbin, modern Batı medeniyetinin dünya görüşündeki sebeplilik ilkesini ve bunun mekanist anlayışını, modern bilim adamlarının temel prensibi olarak tasvir eder. Straus, buna dayanarak pasifist yaklaşımı betimler.[56] Heirich, başat sebepsel hipotezleri, Katolik Pentekostalları üzerinde test eder. Heirich, dinsel dönüşümün sonuç olarak algılandığı şu hipotezleri test eder: a) Öncül psikolojik veya sosyal stresler; b) Önceki sosyalizasyonun veya katılım ve/veya c) Arkadaşlık ağlarıyla ilişkili sosyal/interaktif süreçler. Heirich, sonuçta sevgi ağları ve diğer interaktif faktörlerin çok önemli olduğunu -ama yalnızca zaten dinsel bir arayış içinde olan bireyler için- bulmuştur. Bu sayılanların, ne bireyin neden dinsel dönüşüm arayışı içinde bulunduğunu ne de neden belli bireylerin dinsel dönüşüm yaşadığını açıklayamadığını, fakat dinsel dönüşümün popülasyon içinde yer aldığı biçim için açıklayıcı olabileceğini belirtir.[57]

Bireyler, savunmasız ve anlam arayışı içinde olduğu için muhtaç, dolayısıyla aktif bir arayış veya en azından yeni bir mesaja açık halde bulunabilirler. Adayların sosyal ardyörelerinin ötesinde psikolojik düzeyde paylaştıkları ortak şeyler,

---

54 Köse, *a.g.e.*, s.8.

55 Roger A. Straus, "Religious Conversions as A Personal and Collective Accomplishment", *SA*, V.40, N.2, 1979, s.158.

56 Straus, a.g.m., s.159.

57 Straus, a.g.m., s.159.

kendilerini tanımlayacak yeni yollara açık olma ile onların potansiyel mutluluklarıdır.[58]

> "Aktivist yaklaşım gerek felsefi manada bir 'anlam' arayışı içerisinde olsun, gerekse kendine sıkıntı veren sosyal psikolojik ortamlardan kurtuluş yollarını arasın, kişiyi, kendini tatmin edecek bir hayat tarzı bulma gayreti içinde görür ve aslında grupların kişiyi değil, kişinin grupları kullandığını ileri sürer."[59]

Starus, aktivist paradigmayı temellendirmek için Sarbin'in modern bilim adamlarının anlayışı olarak betimlediği *mekanist* (sebep-sonuç ilişkisine dayalı) paradigmaya alternatif olarak S. Pepper'in çalışmalarını ilerleterek ortaya koyduğu *bağlamsal* yaklaşım biçiminden faydalanmaktadır. Sarbin, alternatif paradigma için 'kısacası, insan bir aktördür' tümcesini kullanıp, bireyin yaratıcı edimlerinin bu forma temel olduğunu betimlemiş olmaktadır. Aktivist paradigma, kollektif davranış ve kurumlara tam bir ilgi gösterirken, belli insanların kendi sosyal ve fenomenolojik realitelerini nasıl inşa ve yeniden inşa ettiklerini araştırmaya girişir.[60]

Straus, bireyi bir obje gibi sosyal güçlerin etkisine maruz kalan, edilgen bir varlık olarak betimleyen -Sarbin'in tanımıyla- mekanist anlayışa karşı çıkar ve bireyin yaratıcı edimlerde bulunduğunu, sürecin kontrolünde etkin olduğunu, 'arayıcı' niteliğine büründüğünü, kısaca 'aktif' olduğunu benimser. Bireyin aktif olması, dinsel grupların statüsünde de değişiklik yapar; onlar artık bireye yardım eden, bir bakıma satıcı, rehber, koç statüsündedirler.[61] Straus, bu paradigmayı dinsel dönüşüme uygularken amacının, arayıcının nasıl aradığını ortaya koymak olduğunu belirtir.[62]

Straus, aktivist paradigmanın gelişiminde olduğu gibi, dinsel dönüşüm sürecini yöneten bağlamsal örüntülerin, ko-

58 Beith-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, s.127.
59 Köse, *a.g.e.*, s.8.
60 Straus, a.g.m., ss.161-162.
61 Straus, a.g.m., s.158.
62 Straus, a.g.m., s.162.

şulların ve çeşitlilik kaynaklarının (daha) tam tasvir edilebilmesi için yeterli bir gözlemler bütünü inşa etmeyi gerekli görmektedir. Özellikle üyelik ve (bunu) sürdürme ile sosyal organizasyon formları arasındaki ilişkinin araştırılmasını gerekli görür. "Ayrıca bir arayış etiolojisi/nedenbilimi için bir tipoloji geliştirmeliyiz"[63] diyerek aktif arayışın analizini gerekli gördüğünü ifade eder.

4. Model Oluşturma Girişimleri

Literatürden anlaşıldığı üzere dinsel dönüşümün incelenmesinde araştırmacının hangi bilimsel disiplin ve ekol içinde bu fenomeni irdelediği önem arz etmektedir. Bu faktör, oluşturduğu açıklama farklarının yanı sıra, fenomenin bir model çerçevesinde ve bazen evrensel geçerliliği olan bir model oluşturma çabası içinde bazı formülasyonlar oluşturulmasında da etkili olmuştur. Kuramsal bölümde yaklaşım ve modellerin tasvirlerini kısaca yaptığımız için burada kısaca bu modellerin temel ayrışma noktasının metot açısından önemli gördüğümüz yönlerine vurgu yapmak istiyoruz.

Modellerin temel ayrışma noktası, bireyi aktif veya pasif olarak betimlemeleri veya diğer bir ifade ile aktif veya pasif paradigmayı benimsemeleridir. Pasif paradigmalar daha çok ilk dönem araştırmalarında yaygındır ve bu yönelim, 'sebepler' veya kısaca 'kriz' üzerinde durmuştur. Aktif paradigmalar ise son dönemlerde yaygınlaşmıştır. Aktif paradigma, 'karar' verebilen özgür bir birey algısı üzerine vurgu yapar. Bu aktif tasvirde dinsel dönüşüm fenomeninin sadece 'psikoloji' tarafından ele alınışının aşılması ve diğer disiplinlerin konuya el atmaları da etkindir. Sözgelimi sosyolojide bireyin tamamen pasif olamayacağı iddiası aktif paradigmaya yönelten sebeplerden biridir.

Dinsel dönüşüm sürecinin bir standart 'model'i geliştirilmeye çalışılmıştır. *'Dört C modeli'* diye adlandırılan bu mode-

63 Straus, a.g.m., s.164.

lin aşamaları şunlardır: *Conflict* (çatışma), *Crisis* (kriz), *Conversion* (dinsel dönüşüm) ve *Contentment* (tatmin). Bu anlayışa göre çoğu dinsel dönüşüm, yaşamdaki amaç ve değerlerin ve ergenlik kafa karışıklığının bir sonucu olarak meydana gelmektedir.[64] Daha yakın tarihli araştırmalar ise, bir yönüyle basitleştirici olan bu açıklamalara meydan okumuştur. Meadow ve Kahoe araştırmalarında dinsel dönüşümün genelde hem ergenlik öncesi hem de sonrasında var olduğunun belirtildiğini ve ergenlik karakteristiklerini taşıyan bir fenomen olarak belirtilmesinin nedeninin dataları edinmede College/Kolej örneklerine güvenme/dayanma olduğunu ifade etmiştir. Hatta dinsel dönüşümün yaygın 'kriz' kuramına bile yakın zamanlarda araştırmacılar tarafından meydan okunmuştur.[65]

R.H. Thouless, J.B. Pratt, E. Starbuck, G.A. Coe gibi ilk dönem araştırmacıları daha çok dinsel dönüşüm fenomenini açıklamaya çalışmış, bir model oluşturma girişimine yönelmemiştir. R.H. Thouless, dinsel dönüşümün bir ergenlik fenomeni olduğunu ve sadece kısıtlı sayıda insanlarda meydana geldiğini belirtir. Thouless dinsel dönüşümü bastırılmış materyalin bilinçte patlak vermesi olarak görür. Fakat cinsel ihtiyaçların öncelikli olarak ilgili olduğunu belirtmek dışında ne bu bastırılmış materyalin içeriği ile ne de patlamayı üreten dinamik mücadele ile ilgilenmiştir. J.B. Pratt, normal bir süreç olarak gördüğü dinsel dönüşümün ergenlik türü ile ilgilenmiştir. Pratt, duygusal dinsel dönüşümü, 'bölünmüş' kişiliğe sahip insanlarda meydana gelen nadir bir fenomen olarak görür. Pratt, normal dinsel dönüşümü, yetişkin olma sürecinin bir parçası ve bölünmüş benlikten birleşik benliğe geçiş olarak algılar. Salzman, Pratt'ın yaklaşımını W. James gibi diğer yazarlara oranla daha teolojik bulmaktadır.[66]

64 Peter L. Benson, Michael J. Donahue, ve Joseph A. Erickson, "Adolescence and Religion: A Review of the Literature from 1970 to 1986", Monthy L. Lynn ve David O. Moberg (Ed.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, V.1, JA. Press inc., London 1989, s.162.

65 Benson, Donahue ve Erickson, a.g.m., ss.162-133.

66 Salzman, a.g.m., s.180.

Starbuck, o klasik istatistikî çalışmasında normal dinsel dönüşümü, her şeyden önce bir ergenlik fenomeni olarak betimler. Bu dinsel dönüşüm türünde birey, idealist etmenler tarafından da motive edilmektedir. Korku, günah duygusu ve ilişkili depresyon fenomeni dinsel dönüşüm öncesi durumun belirgin özellikleridir.[67] G.A. Coe da dinsel dönüşüm olgusuyla ilgilenmiş ve bu deneyimin sosyolojik yönlerine vurgu yapmıştır. Christensen, Coe'nun gözlemlerini 'kendi zamanını aşan' şeklinde tanımlar. Coe, kendini gerçekleştirmenin dinsel dönüşüm sürecinin önemli bir parçası olduğunu ileri sürer. Ayrıca dinsel dönüşüm öncesi deneyimlerin psikolojik 'set' üzerindeki önemini ve dinsel dönüşüm yaşayanın daha yüce bir otoriteye boyun eğmeğe olan ihtiyacını da söz konusu yapmıştır. Coe, dinsel dönüşüm yaşayanların ergenler olduğu şeklindeki ünlü argümanı yorumlar ve dinsel dönüşüm ve cinsel içgüdü arasında bir bağ olduğunu ifade eder.[68]

Coe, dinsel dönüşümün, özünde, bir benlik yaratımı içinde -gerçek bir benlik olmaya- bir adım olduğuna inanmaktaydı. Coe, dinsel dönüşümün birey bilincinin değişiminin tikel bir örneği olduğuna inanır. Christensen bunu modern dinamik psikiyatri temsilcilerinin ergenlerin olgunlaşma süreci üzerine yazdıklarına benzetir.[69]

5. Din Değiştirme İmkânı

Berger'e göre her dinî grup kendisi de insan aktivitesinin bir ürünü olan makuliyet sağlayıcı bir yapıya 'dayandığı' için daha doğuştan kendi gerçekliği içerisinde istikrarsızdır. Başka bir deyişle, 'din değiştirme' (yani bir başka dünyaya bireysel 'transfer olayı') ilke olarak her zaman mümkündür. Berger, bu imkânın artış derecesinin söz konusu makul yapının istikrarsızlık veya inkıta derecesine göre olacağını belirtir. Sözgelimi sosyal çevresi getto'nun sınırlarıyla çevrili bir Yahudi'nin, din

67 Salzman, a.g.m., s.180.
68 Christensen, a.g.m., s.207.
69 Christensen, a.g.m., s.208.

değiştirmeye, modern Batılı ülkelerin 'açık toplumlarında' yaşayan bir Yahudi'den daha az yatkın olduğunu belirtir.[70]

Toplumların 'kapalı' veya 'açık' olması bireyin alternatiflere yönelim formatını belirler. Kapalı toplumsal yapıların bireyin sosyalizasyonundaki etkin denetimi, muhtemel bir kutsal sistem değişimini sınırlar. Fakat 'açık' toplumsal yapılar, bireye bu yönde daha özgür bir biçim sunar. Geniş toplumsal yapının açık veya kapalılığının yanı sıra bireyin aynı kutsal sistemi yaşadığı kendi dar grupsal yapısının verdiği karar alma özgürlüğü de aynı geniş toplumda dar grupsal sınırlarda din değiştirme kararlarının olabilirliğini mümkün kılabilir.

Berger, din değiştirmenin yanı sıra *'değişmiş olarak kalma'* isteğinin birey için kendi sosyal hayatını bu amaca uygun olarak ayarlamasını gerektirdiğini belirtir. Dolayısıyla birey, "eski dinî gerçekliğinin makuliyet sağlayıcı yapısını oluşturan fertler veya gruplardan kendisini ayırmalı ve tüm yoğunluğuyla ve (mümkünse) münhasıran, yenisinin korunmasına yardım eden birey ve gruplarla birlikte olmalıdır."[71] Din değiştiren yalnızca dinsel grup değiştirmemiş, aynı zamanda kutsal sistem değiştirmiş olduğu için yaşamına yeni bir 'biçim' kazandırır. "Kısacası, dinî dünyalar arasındaki göç, onların her birinin makul yapıları arasındaki göçü ifade eder."[72] Yeni kutsal sistem, yeni makuliyet sistemini işleme koyar.

Dinsel dönüşüm geleneksel olarak üç evreye bölünmüştür: Dinsel dönüşüm öncesi evre, dinsel dönüşüm deneyimi ve dinsel dönüşüm sonrası evre.[73] Biz de araştırma verilerini değerlendirirken bireylerin aktardığı bilgileri mümkün olduğunca bu ayrım yöneliminde değerlendireceğiz. Bu yol, fenomenin bir süreç veya olay olmasına bağlı olarak süreğenlilik çerçevesinde değerlendirilmesini sağlar.

---

70 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, 2.Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000, s.96.
71 Berger, *a.g.e.*, s.97.
72 Berger, *a.g.e.*, s.97.
73 Lee, a.g.m., par.9.

I.

Olgusal Durum, Yaşantı ve Temas

A. ÖRNEKLEMİN NİTELİĞİ

1. Cinsiyet

Araştırmaya katılan deneklerin 8'i (% 80) bay, 2'si (% 20) bayan'dır. Kitaptan alınan 15[1] olayın kahramanlarının 9'u bay, 6'sı ise bayandır. Sanal[2] âlemden alınan dinsel dönüşüm öykülerinden 8'i bay, 7'si bayana aittir.

1 17 Türk'ün öyküsünden ikisi değerlendirmeye alınmamıştır. Birincisi tarihi bir olayı anlatması nedeniyle (M.Ş.), ikincisi ise (Ö.İ.) Almanya'da geçen bir olay olması nedeniyle değerlendirmeye alınmamıştır.

2 Bu öyküler 2004 yılında internet sitelerinden alınmıştır. İnternetten alınan bu öykülerde bireylerin temel anlatım bağlamı olarak dinsel dönüşüm sebeplerinin ve bu sebeplerin süreçlenme tarzının aktarılması nedeniyle olgusal durum hakkında yeterli düzeyde bilgi mevcut değildir. Amacımız aktarılan dinsel dönüşüm dinamiklerini analiz etmek olduğu için bu olgusal durum bilgisinin yetersizliğini göz ardı etmeden kabulleniyoruz. Bunun yanı sıra doğrudan verilen olgusal durum bilgileri olduğu gibi dolaylı olarak (sözgelimi evlilik ve çocuk söz konusu edildiği için yaş ihtimalinin buradan belirlenmesi gibi) verilen bilgiler de söz konusudur. Bireylerin bu sitelerde yayınladığı dinsel dönüşüm öykülerini, öykülerinde etkinliği öne çıkan dinamik çerçevesinde yapacağız. Bu arada öykünün metninden çıkarılabilecek diğer dinamiklere de orada değineceğiz. Öyküler bireylerin kendi tercihleri doğrultusunda bilgiler içerdiği için, analizlerin düzlemi de bu yönde şekillenmiştir. Din değiştiren bireylerde görülen baskın eğilim 'dinsel dönüşüm nedenlerinin' anlatılması olduğu için bu öykülerde nedenler öncelikli olarak ele alınmıştır.

Cinsiyet ve dinsel dönüşüm bağlamında dikkat çeken bir nokta feminist perspektiflerin literatüre karşı eleştirel tutumlarıdır. Mary Boys, erkekler tarafından biçimlendirilen kategorilerin kadınların perspektiflerini hesaba katıp katmadığını sorarken; Carol Gilligan çoğu psikolojik kuramın kadınların rolünü küçümsediğini iddia ader.[3] Feminist çalışmalar dinsel deneyimlerde kadın ve erkek arasındaki farkların dikkate alınmasına vurgu yapar.[4]

2. Yaş

Deneklerin yaş düzleminde dağılımı şu şekildedir: 23-30 arası: 3 kişi; 31-45 arası: 4 kişi; 46-65 arası: 3 kişi.[5] Bireylerin yaş durumu ve dinsel dönüşüm dönemindeki yaşlarının birlikte değerlendirilmesi verinin anlamlı olabilmesi için önem arz eder. Deneklerin dinsel dönüşüm yaşlarının dağılımı şu şekildedir: 35, 41, 17, 34, 36, 33, 32, 47, 15, 22. Yaş düzleminde dinsel dönüşüm fenomenine bakıldığında Hıristiyanlaşan bireylerin çoğunluğunun gençlik ve yetişkinlik döneminde bu yönde bir değişim yaşadıkları söylenebilir.

İlk dönem psikologlarının üzerinde önemle durduğu ergenlik ve dinsel dönüşüm arasındaki ilişki aslında psikolojik etkenlere vurgu yapan bir açıklamadır. Yetişkinlik veya yetişkinlik dönemindeki yoğun dağılım sosyolojik problemlerin daha yoğun olduğu anlamında görülebilir. Örnekleme alınan bireylerin daha çok sosyolojik nedenlerle dinsel dönüşüme yatkın bir yaş dağılımı sergilediği söylenebilir.

Doküman incelemesi çerçevesinde ele aldığımız verilerde bireylerin yaş dağılımının[6] mülâkat sonuçlarıyla değerlendirilmesi neticesinde sorumluluklar anlamında daha yoğun bir

3 V. Bailey Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*, Relgious Education Press, Birmingham-Alabama 1991, ss.52-53.

4 Gillespie, *a.g.e.*, s.54

5 Deneklerin yaşları: 37, 49, 29, 34, 38, 44, 46, 48, 25, 25. 2004'te görüşülen deneklerin yaşları 2005'e göre düzenlenmiştir.

6 Dinsel dönüşüm olaylarını doküman incelemesi çerçevesinde ele aldığımız yaş profilinin çoğunlukla 20 yaş ve üzerinde olduğu görülmektedir.

dönem olan ve bireyin yalnızca kendi kimliğini değil, bir ailenin kimliğini tanımlamasını gerektiren yetişkinlik döneminin önem arz ettiği görülmektedir. Ullman, ortalama dinsel dönüşüm yaşı olarak 21'i, Johnson gibi Galanter de 20'li yaşların ilk yılları'nı, Deutsch 25'i tespit ederken Köse 29'u tespit etmiştir.[7] Araştırmamızda bu veri 31,2 (aritmetik ortalama) olarak bulunmuştur.

3. Medeni Durum

Mülâkata katılan bireylerin 6'sı (% 60) evli, 4'ü (% 40) ise bekârdır. Evli bireylerin fazlalığı bireylerin dinsel dönüşümlerinden bu yana geçen zamana göre bir artış anlamında ele alınabilir. 1 birey evlilikten önce din değiştirmiştir. Evlilik bağlamında birkaç durum önem arz eder: Birincisi bireyin dinsel dönüşümünden sonra oluşan tepki, ikincisi evdeki dinsel homojenlik ya da heterojenlik. Diğer bir önemli durum da bireyin dinsel dönüşümünde eşinin rolüdür ki bunu da dinamikler bölümünde ayrıca ele aldık.

4. Öğrenim Durumu

Hıristiyanlaşma öyküsünü paylaşmayı kabul eden bireylerin öğrenim durumu şu şekilde bir dağılım göstermektedir: İlkokul-ortaokul: 1 kişi (ortaokul); Lise: 5 kişi (ikisi üniversite terk); Üniversite: 4 kişi. Hıristiyanlaşan bireylerin eğitim durumlarına bakıldığında lise mezuniyetinin çokluğu göze çarpmakta, üniversite mezuniyetinin ise üçte bir gibi bir oranda kaldığı gözlenmektedir.

Öğrenim durumu, bireyin bilgi düzeyini ve dolayısıyla kendi benlik algısı ve anlam dünyasını etkilediği gibi bireyin mesleki olarak daha avantajlı bir profile sahip olmasını dolayısıyla da yoksunluklarla daha ılımlı bir ortamda baş edebilmesini do-

7 Köse, *a.g.e.*, s.46.

ğurabildiği için de önem arz eder. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki üniversite mezunu bireylerden biri ergenlik döneminde, yani üniversite eğitimi almadan önce din değiştirmiştir.

5. Meslek

Deneklerin şimdiki mesleki dağılımı, şu şekildedir: Yönetmen, kilise önderi (tercüman, programcı, matematikçi), elektronik mühendisi, tercüman, işçi, serbest meslek, pastör (kilise önderi), pazarlamacı, satış elemanı, turizmci. Öte yandan deneklerin dinsel dönüşüm dönemindeki meslekleri yukarıdaki sıralamaya uygun olarak şöyledir: Yönetmen, kilise önderi (tercüman, programcı, matematikçi), öğrenci ve toptan gıda satıcısı, tercüman, resepsiyonist, muhasebe müdürü, memur, pazarlamacı, öğrenci, turizmci (restoran müdürü).[8]

Araştırmadan elde edilen sonuçlardan anlaşıldığı kadarıyla dinsel dönüşüm yaşayan bireyler, daha çok serbest meslek veya piyasaya yönelik meslek şeklinde tanımlayabileceğimiz resmi görevden, memurluktan uzak bir profil çizmektedir. Bu veri bize bireylerin meslekî olarak genelde hem dalgalı, güvencesiz bir profile sahip olduklarını hem de bireylerin memurluğa oranla piyasa bağlamında daha denetimden uzak, sosyal kontrolün görece daha az olduğu bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Meslekî, dolayısıyla ekonomik ve sosyal statü ve güvence anlamında yoksunluğu üretmesi daha muhtemel olan profil, dinsel dönüşüm için bir hazırlayıcı unsur olarak fonksiyon görebilir. Öte yandan mülâkata katılan bireylerin dinsel dönüşüm dönemindeki ve şu anki meslekleri arasındaki ilişkiye bakıldığında yaş ve eğitimin getirdiği farklılık dışında dinsel dönüşümün getirmiş olduğu belirgin bir farklılık göze çarpmamaktadır.

8 Kitaptaki öykülerde mesleki bilgi şu şekilde aktarılmıştır: Bilgisayar asistanı, sekreter, öğretmen, kilise önderi ve marangoz, üniversite öğrencisi, kilise önderi ve kırtasiyeci, terzi, tercüman, banka memuru, mimar, yayınevi genel müdürü, öğretmen, hemşire, doktor (operatör), asistan.

6. Doğum Yerinin Özelliği

Araştırmaya katılan bireylerin doğum yeri bağlamında dağılımı şu şekildedir: Büyük şehir: 7 kişi; Şehir: 2 kişi; Köy: 1 kişi. Bir bireyin dinsel dönüşüm öncesinde şehirden büyük şehire göç etmesi ve bir bireyin de köyde doğduktan sonra ergenlik döneminde büyük şehire göç etmesi bireylerin dağılımını büyük şehir kültürü yönünde daha da artırmaktadır.

Bireyin yaşadığı yerin özelliği onun açık ya da kapalı bir toplum kültürüne sahip olması, farklı kültürlerle etkileşimde bulunması, alternatiflere açık olması, sosyal denetimden daha uzak olması, bireyleşme oranında daha yukarılarda olması gibi etkenleri deneyimlemiş olması ve büyük şehrin dezavantajlarıyla yüzleşmek zorunda kalması dinsel dönüşüm açısından önem arz eder. Dinsel dönüşümlerin daha çok bir metropol, ya da kent kültürü fenomeni olduğu söylenebilir.

7. Gelir Durumu

Dinsel dönüşüm öyküsünü ele aldığımız bireylerin gelir durumu dağılımı şu şekildedir: 300-600 YTL arası: 1 kişi; 600-1000 YTL arası: 3 kişi; 1000-1500 YTL arası: 2 kişi; 1500 YTL üstü: 2 kişi; Cevapsız: 2 kişi. Gelir durumu 1500 YTL üstü bireylerden biri ailede çalışan birkaç kişinin gelirinin toplamını belirtmiştir. Diğer denek, bilgisayar mühendisliği gibi güncelliğini koruyan ve gelir getiren bir mesleğe sahip biridir; bu birey ergenlik döneminde din değiştirmiştir. Gelir durumu, deneklerin çoğunluğunun ekonomik bağlamda üst düzey bir skalada bulunmadıklarını ifade etmektedir.

8. Sosyal Sınıf Aidiyet Duygusu

Deneklerin kendilerini hangi sosyal sınıfa ait hissettikleri sorusuna verdiği yanıtlar şu şekildedir: Alt sınıf: 1 kişi; Orta sınıf: 6 kişi; Cevapsız: 3 kişi. Sosyal sınıf aidiyetiyle bireylerin

kendilerini kültürel olarak bağlı hissettikleri, entelektüel olarak sahip oldukları düzey hakkındaki fikirlerine ulaşmayı amaçlayan bu sorunun verileri dinsel dönüşüm olaylarının daha çok orta sınıfa ait hissine sahip bireylerde söz konusu olduğunu betimlemektedir.

Cevapsız kalmayı tercih eden bireylerin meslekî ve ekonomik verileri bir ölçü olarak alındığında onlarla birlikte alt-orta sınıf düzleminde bir dağılımın söz konusu olduğu söylenebilir. Öte yandan gelir durumu bu veriyi desteklemektedir. Gelir durumu verileri, örnekleme orta sınıfa ait bir statü skalası atfetmektedir.

9. İkametgâh

Araştırmaya katılan bireylerin ikamet yeri bağlamında semtlere göre dağılımı şu şekildedir: Bahçelievler: 1 kişi; Maltepe: 2 kişi; Okmeydanı: 1 kişi; Ümraniye: 3 kişi; Üsküdar: 1 kişi; Kumkapı-Beyazıt: 1 kişi; Koca Mustafa Paşa: 1 kişi. Örneklemin ikametgâh bağlamında orta sınıfın yoğun olarak yaşadığı semtler çerçevesinde dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Öte yandan doküman incelemesi çerçevesinde ele aldığımız verilerde bireylerin illere göre dağılımı görülmektedir. Bu dağılım, bireylerin daha çok büyük şehirlerde ve kentlerde ikamet ettiğini ortaya koymaktadır.[9]

10. Şimdiki Aile Profili

Deneklerin kiminle birlikte yaşadıkları verisinin dağılımı şu şekildedir: Anne: 2 kişi; Anne-baba: 1 kişi; Anne, eş ve çocuklar: 1 kişi; Anne ve kardeşler: 1 kişi; Eş ve çocuklar: 5 kişi. Verilerden de anlaşıldığı gibi deneklerin çoğu bir aile kurmuş ve bu anlamda yeni dinî kimliklerinin düzlemi, önem ta-

9 Adapazarı, Adıyaman, Ankara, Balıkesir, Bursa, Diyarbakır, Gaziantep, İstanbul (2 kişi), İzmir, Kayseri, Konya, Manisa, Mersin, Sivas.

şıyan bir birim olarak belirmiştir. Bu bireylerden 2'sinin eşi halen Müslüman kimliğini korumaktadır.

B. YAŞANTI PROFİLİ

1. Alkol-Uyuşturucu

Mülâkata katılan 4 denek dinsel dönüşüm öncesinde sigara kullanırken 1 denek uyuşturucu kullanmıştır. 3 denek önceden alkol kullandığını belirtmiştir. Alkol kullanmanın dinsel yoruma bağlı olarak bazı deneklerde devam ettiği görülmektedir. On yılı aşkın bir süredir din değiştirmiş olan Emre Bey "Arkadaşlarla toplandığımızda içerim" derken, yeni din değiştirmiş olan Ersin Bey'in alkol ile ilgili tutumu şöyledir:

> Ersin: "Rab izin verirse sigarayı bırakmayı istiyorum. Alkolü seviyorum ama az içiyorum, tadı hoşuma gidiyor."

Dinsel dönüşüm öncesinde sinirlilik düzleminde bir sorun yaşayan denek sayısı 3'tür. 2 denek kronik baş ağrısı yaşadığını ifade etmiştir.

> Çağlar: "...Çok korkunç derecede sinirli, asabi, kendisiyle kavga yapan biriydim. Örneğin çevremde birinin başı sıkışmış, yani yasaların çözemeyeceği şeyleri hemen işte 'Çağlar', giderdim, çözerdim. Suçu düşünmeden her şey yapan biriydim. İçki alabildiğine, şey gelebilir, 24 saat üzerinden kalkmadığım oldu... Uyuşturucu yoktu. Cezaevinde yatmama rağmen uyuşturucu yoktu. Sigarayı da haksız bir cezaya çarptırılıyordum, o gün bıraktım, 10, 15 senedir."

1 denek dinsel dönüşümden önce bağımlılık düzeyinde seks düşkünü olduğunu ifade etmiştir. Birey, dinsel dönüşüm öncesinde yaşadığı bu bağımlılık nedeniyle birçok yönden sıkıntı yaşadığını ifade etmiştir:

> Kemal: "Amacım Tıp, kazandık. Ama o zamanlar bu bendeki aşırı cinsellik tutkusu..."

1 birey dinsel dönüşüm öncesinde ciddi boyutlarda işsizlik sorunu yaşarken (ki bu nedenle göç etmiştir), 3 birey de konjoktürel işsizlik yaşamıştır. 15 bireyin doküman incelemesinde 4 bireyde belirgin bir şekilde alkol (3 kişi) ve uyuşturucu (2 kişi) bağımlılığının söz konusu olduğu görülmektedir. Turan Bey, alışkanlık ve anlam ilişkisini şu şekilde aktarır: [10]

> Turan T.: "İlk önce içki içmeye başladım, her gün eve sarhoş geliyordum ve her gün içiyordum... Zaman geçtikçe içki beni uyuşturmuyordu sonra esrar kullanmaya, ardından hap almaya başladım ve bir sürü cinsel ahlaksızlığın içine girdim... Bazen uyuşturucu alabilmek için hırsızlık yapıyordum."

2. Hırsızlık

2 birey dinsel dönüşümden önce dolandırıcılık ve hırsızlık yaptığını ifade etmiştir. Kendisiyle mülâkat yaptığımız bireylerden Kemal Bey, dolandırıcılıkla ilgisini şöyle aktarır:

> Kemal: "Mesela ben... gece resepsiyonistiyim, soruyorum 'kaçta terk edeceksin burayı', '7'de'. Aaa! 7'de benden devralacak arkadaş gelmiyor. Hemen onu cebime koyuyorum, kaydetmiyorum. Sabah gittiği an gidiyorum hemen yatağını topluyorum. Yani iki ay üç ay zarfında 1000, 1500 dolar para koydum cebe."

Öte yandan doküman incelemesinde 1 bireyin uyuşturucu alabilmek için dolandırıcılık yaptığı tespit edilmiştir.[11]

3. İntihar Girişimi

Kendileriyle görüştüğümüz bireylerden intihar girişimi ve anlam dünyası arasında herhangi bir ilişkisellik aktaran veri elde etmedik. Dokümanlardan 1 bireyin intihar girişiminde bulunduğu anlaşılmaktadır: [12]

---

10 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.15, 90, 119, 138.
11 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.15.
12 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.120.

Hande T.: "...İntiharı düşünüyordum. Dünya ve insanları yaşıma göre epey kapsamlı bir şekilde görüp anlamış ve iyice iğrenmiştim. Ayrıca böyle bir dünyada yaşayacak kuvveti ve isteği de kendimde bulamıyordum. Bu yüzden uyuşturucuya devam ediyordum."

4. Travma

Mülâkata katılan bireylerin 2'si anne baba boşanmasına tanık olurken, 1'i annesini bu dönemde kaybetmiştir. 1 kişi ergenlik çağının başında babasını kaybederken 1'i de erken yaşta ve sonrasında uzun süreli hapis hayatı yaşamıştır. 1 denek kimlik karmaşası ve ergenlik bunalımı nedeniyle gelen buhranın neticesinde din değiştirdikten sonra anne baba boşanması yaşamıştır. 2 kişi dinsel dönüşüm öncesinde fiziksel veya psiko-somatik sorunlar yaşamıştır.

Kemal Bey, bazı sesler duyduğunu ve ondan sonra da şiddetli bir baş ağrısı yaşadığını aktarır. Ayrıca bu seslerin direktifleri doğrultusunda sokakta hiç tanımadığı insanlara tokat atar, yani kaba güce yönelimi artar. Emre Bey, lise çağlarında basurdan beter bir şey olarak betimlediği bir hastalığa yakalanır ve bu, onun yaşamını alt üst eder:

Emre: "Bir rahatsızlığım vardı. Vücuda açılan bir kanal var. Basurdan beter bir şeydir... Onun için birkaç kere ameliyat oldum. Yurt dışında da ameliyat oldum. Ve bu insanın vücudunda devamlı çıkıyor."

Hem Emre Bey, hem de Kemal Bey rahatsızlıklarının geçmesini dinsel dönüşümlerine bağlamaktadırlar. Emre Bey'in Hıristiyanlığa yönelmesi de bu hastalık nedeniyledir. Kutsal Kitap'tan İsa'nın mucizelerini okuyunca ondan yardım ister ve aktardığına göre bulur. Dokümanlardan anlaşıldığına göre bir birey iki türlü travma yaşamıştır. İlkin annesinin yasak aşkının kendisine sarkması ve sonrasında fiziksel yönü ağır basan ve kendisini dine yönelten bir kaza yaşamıştır.[13]

13 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.147, 151.

5. Kriz

Deneklerin 6'sı dinsel dönüşüm öncesinde bir anlam krizi yaşadığını doğrudan ya da dolaylı olarak ifade etmiştir. Kenan Bey, Tanrının alması gereken yeri geçmişte siyasetle doldurduklarını ifade ederken, Sinan Bey hayatın amacı kavramına şöyle yaklaşır:

> Sinan: "Hayatın bir amacı yoktur ki... Hayatı ciddiye almanın hiçbir zaman doğru olduğunu düşünmedim. Var sen düşün işte. Doğuyorsun, büyüyorsun, bir sürü şey yaşıyorsun ölüp toprak oluyorsun."

Kemal Bey, kendisinin kötü ruh bana musallat oldu şeklinde tanımladığı psikolojik problemler yaşar. Duyduğu seslerin dinsel dönüşüm öncesinde var olduğu gibi görüşmemiz esnasında da devam ettiğini belirtiyor.

> Kemal: "Sürekli küfrediyor, kötü laflar kullanıyor... Şu anda biz konuşuyoruz o da konuşuyor lanet. Seni duyuyorum onu da duyuyorum."

Polat Bey, hayatında hiç depresyon yaşamadığını, ateistlik dönemi olan 10 yıllık süreçte kendisini hayata bağlayan şeyin fizik yasaları olduğunu aktarır. Dokümanlarını incelediğimiz bireylerden birinin bir noktada ciddi bir bunalıma girdiği görülmektedir.[14]

6. Kişilerarası Sorunlar

1 birey kişilerarası sorunlar bağlamında dinsel dönüşümün hemen öncesinde evlilik problemleri yaşamıştır. Bu problem ayrılık aşamasına kadar ilerler. 1 birey insanlardan kaçtığını ve bir aşağılık kompleksine sahip olduğunu aktarır ki bunları sosyal fobi kavramı adı altında bir araya getirebiliriz. 2 birey dinsel dönüşüm öncesinde kendi halinde yaşayan pek arkadaşı olmayan biri olduklarını ifade etmiştir.

14 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.120.

Çağlar: "...Ayrılma aşamasına gelinmişti, çünkü hiçbir şeye cevap veremiyorsun, yani çocuk bana diyor ki bir tane çorap al, alamıyorsun. Ama şimdi bunların hepsi kalktı."

Kemal: "Bir de ben insanlardan kaçıyordum. Onu da söyleyeyim. Şimdi bende aşağılık kompleksi vardı... Pısırıktım ben. Genellikle bayanlardan kaçardım ama şimdi hamdolsun bayan erkek fark etmiyor. Tam tersine ben zaman zaman başka kiliseye gidiyorum, kalkıyorum, Rab bunu bunu yaptı diyorum. Bu cesareti veren, bendeki pısırıklığı alan Rabbin ta kendisidir."

1 Birey toplam 13 yıl hapis yatmıştır ki bunu da bireyin asabi kişiliğiyle bir arada değerlendirdiğimizde kişilerarası bir sorun bağlamında da ele alabiliriz. Son tahlilde 10 denekten 5'inin (% 50) kişilerarası problemler yaşadığını ifade edebiliriz.

7. Ateizm

10 deneğin 6'sı (% 60) gençliğinde veya ergenlik döneminde ateist bir dönem yaşamıştır. Sinan ve Kenan Bey bunun yanı sıra sol bir ideolojiye de sahiptir. Sinan Bey babasının da ateist olduğunu ve kendisinin başından beri hiçbir şeye inanmadığını belirtir. Oğuz Bey, üniversite döneminde sol ideolojiye sahip olduğu için kedisine ateist dendiğini aktarır. Bundan sonra İslam'ı yaşamaya başladım diye ekler.

Sinan: "Bir şeye inanmadığımı Üsküdar'daki herkes biliyordu. Hatta bana hep komünist derlerdi mesela. Hani inanmadığım için ve sol bir partiye gittiğim için."

Kemal: "Üniversiteye başladıktan sonra dedim ben artık bilime inanıyorum."

Çağlar: "12 yaşından 40 yaşına kadar hep ateisttim."

Dokümanlarını incelediğimiz 15 bireyin aktardıklarına bakıldığında 7 bireyin dinsel dönüşüm öncesinde inançsız bir dönem yaşadığı görülmektedir.[15] Ateizmden dine yönelim bizim dinsel dönüşüm olarak kavramsallaştırdığımız ol-

15 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.15, 39, 87, 103, 138, 146, 159.

gunun kapsamına girmektedir. Din değiştirme kavramının bu kapsamda kullanılamaması dinsel dönüşüm kavramına yöneltmiştir. Ateizmin bağımsızlık üreten yapısı dikkate alındığında S. Reiss'in dine yönelim için ortaya koyduğu veri gündeme gelmektedir. Reiss, dindarlığa yönelimin nedenlerini irdelediği makalesinde sonuç olarak dindarlığın düşük bağımsızlık arzusu ile ilişkili olduğu verisine ulaştığını ifade eder. [16] Reiss burada 15 temel arzuyu ele alır ve sonucu bu analizler üzerinden temellendirir.[17]

Ateizm, bireyin dine karşı bir tutum sergilemesini ifade etmesi bağlamında bireyin neden Hıristiyanlığı seçtiğini önemli kılmaktadır. Ateizm, dine toplu bir karşı çıkışı temsil etmekle beraber birey bu tutumunu sosyal bir bağlamda sergileyeceği için söz konusu bağlamın dinsel yapısına karşı tutum takınmak durumunda kalmaktadır. Bu anlamda ateistliğin, bireylerin İslam'a karşı tutumlarına rağmen tekrar İslam'a dönüşlerini biraz güçleştirdiği ifade edilebilir.

8. Din Eğitimi

Deneklerin 5'i (% 50) çocukluğunda Kur'an kursuna gitmiştir. 5 kişi (% 50) Kur'an Kursuna gitmediğini ifade etmiştir. Gitmeyenler kategorisine kattığımız İlkyaz Hanım birkaç gün gitmiştir. Bunun dışında din eğitimi alan birey sayısı 1'dir; bu birey alevi kökenli bir aileye mensuptur ve din eğitimininin aileden aldığı ve kendi okumalarından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ersin Bey, Kur'an Kursunun yanı sıra lise yıllarında bir tarikata katıldığını ve orada din eğitimi aldığını belirtir.

Sinan Bey, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin zorunlu olmadığı dönemde eğitim görür ve bu derse girmez, ancak zorunlu olduktan sonra bu dersi alır. Emre Bey, ailesinin di-

16 Steven Reiss, "Why Do People Turn to Religion: A Motivational Analysis", *JSSR*, V.39, N.1, 2000, s.51.

17 Reiss, a.g.m., s.49.

nî bilgisi ve kendi merakı sayesinde iyi bir dinî bilgi edindiğini belirtir, fakat uzman birinden ders almaz. Polat Bey de dinî bilgilerini ailesinden aldığını belirtir. Kemal Bey ortaokul, lise yıllarında zaman zaman camide müezzinlik yaptığını aktarır; fakat yalnızca bazı sureleri ezbere bildiğini, Kur'an'ın mealini ise bir iki ayette yüzeysel olarak incelediğini belirtir.

> Polat: "Daha iyi bir din eğitim almış olmayı isterdim. Neden? Çünkü çok uğraştım. Çok gezip dolaştım. İnsanlarla gereksiz yere tartıştım yani."
>
> İlkyaz: "...Birkaç günlüğüne Kur'an kursuna gitmiştim. Ama dayak, biraz disiplinli olduğu için o yüzden gitmek istemedim..."

9. Dinsel Dönüşüm Öncesi İnanç Durumu

Mülâkata katılan bireylerin 5'i (% 50) dinsel dönüşümün hemen öncesinde Tanrıya inandığını belirtirken 4'ü (% 40) inanmadığını ve 1'i (% 10) de kararsız olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan dindarlık durumu ise şu şekilde bir dağılım göstermektedir: Çok dindar: 1 kişi; Dindar: 3 kişi; Az dindar: 3 kişi; Dinle ilgisi hiç yok: 3 kişi. Doküman incelemesinde 15 denekten 7'sinde dinsel dönüşüm öncesi inançsızlık durumunun söz konusu olduğu belirlenmiştir:[18]

> Hatice: "Bizim evde hiçbir zaman Kur'an kursu ya da namaz-oruç gibi meselelerden söz açılmazdı. ...Seneler boyunca okuduğum kitapların etkisi ile ateist olmuştum."

Öte yandan 2 denekte de geleneksel normlara uyma bağlamında kültürel bir forma sahip zayıf dindarlık düzeyi söz konusudur denilebilir:[19]

> Tamer Ş.: "Sadece ailemi memnun etmek için dinî tapınmamı yapıyordum."

---

18 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.15, 39, 87, 103, 138, 146, 159.
19 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.61, 68.

Sanal âlemden aldığımız dinsel dönüşüm öykülerinde dindarlık durumu verili bilgilerin ışığında şu şekildedir: Bireyin dinsel dönüşüm öncesi dindarlığı bağlamında ateizminden önce Şeyh'in çok dindar olduğu söylenebilir. 2 kişinin dindar -ki birisinin ortaokul döneminde dindarlık, sonrasında ateizm söz konusudur,- olduğu görülmektedir. 6 kişi dinle ilgilerinin az olduğunu ifade etmiştir. 1 kişi dine karşı-ateist olduğunu belirtmiştir. Alınan din eğitiminin yetersiz düzeyde olduğu iki olayda net bir şekilde anlaşılabilmektedir. Ailenin dindarlığı bağlamında öykülerden net bir şekilde anlaşılabilen kişilerin durumu şöyledir: 2 kişinin ailesi çok dindar; 4 kişinin ailesi dindar; 1 kişinin babası dine karşıdır.

Dindarlık, insanın eğitimsel kazanımı olarak ele alındığı gibi insanların doğasıyla da açıklanmıştır. Simmel, insanların doğasına vurgu yaparak yaptığı bir analizde bazı insanların doğası gereği dindar olduğunu ve bu doğası gereği hayatı dindar olmayan bir bireyden farklı bir şekilde tecrübe edip şekillendirdiğini ileri sürmüştür.[20]

10. Mistik Deneyimler

3 denek (% 30) mistik tecrübelere inanmadığını ve bunun neticesinde din değiştirdiğini belirtenlerin sözlerine de güvenmediğini belirtmiştir. 5 denek (% 50) mistik bir olay yaşadığını ifade etmiştir. 2 denek (% 20) de herhangi bir mistik tecrübesinin olmadığını ifade etmiştir. Fakat buradaki olaylar daha çok dinsel dönüşümü berkitme yönündedir. Aynı zamanda bir kilise önderi olan Polat Bey, mistik olaylara karşı olumsuz bir tutuma sahiptir. Gamze Hanım, dinsel dönüşüm öncesinde annesinin hastalığı nedeniyle bulunduğu hastanede birden çok mistik olay, mucizevî olay yaşadığını ifade etmiştir.

> Polat: "Hayır yaşamadım. Hıristiyan olduğum süre içinde yaşamadım. İyi ki de yaşamadım, böyle bir tecrübe yaşadığını söyleyen-

20 George Simmel, *Essays on Religion*, (Ed.) ve Çev. Horst J. Helle (Ludwig Nieder'in işbirliği ile), Yale University Pres, New Haven ve London 1997, s.10.

ler var onlara da samimi olarak inanmıyorum yani onlara güvenmiyorum ve böylesi yapılan tanıklıkları da ciddiye almıyorum."

İlkyaz: "...Şöyle bir çelişkiye düşmüştüm, İsa gerçekten Rab mıdır, yani nasıl böyle bir olguya varılıyor, nasıl böyle bir kanıt var yani Kutsal Kitap'ta anlamadığım için artık dedim ki Tanrım sen benim babamsın ve bana bunu cevapla. Aradan zaman geçiyor, dua ediyorum ve oruç tutuyorum, hiçbir şey yemiyorum ve içmiyorum ama bu beden istemiyor, yani yemek desen istemiyor ve anladım ki oruca yönlendiriliyorum. 14 yaşında oluyor bu... Üçüncü günün sonunda... oturdum sofraya yemek için bir iki parça yemekle çok halsiz düştüm, sonra uzandım, sonra kalktım, iyi oldum, iyi hissettim, başka bir odada dua etmek istedim. Oturdum dua etmeye başladım, ışık yanmıyor, karanlık bir oda... Birkaç şey için cevap istiyordum duamın sonunda, ortalarında birden bire karşımdaki duvarın köşesinde ufak bir ışık belirdi. O yoktu ama birden karşıma çıktı. O ışığın büyüdüğünü gördüm belki daha da büyüyecekti ama ben korktuğum için, bu beden insan olan bedenim korktuğu için kalktım ve ışığı yaktım. Dedim Allah'ım beni affet ama korkuyorum. Ve ışığı yaktığımda dedim ki bu ışık belki benim görsel olarak kendim kafamda gördüğüm şeydi. Işığı kapattım yine var. Akşamdı belki perdeden ufak bir ışık giriyordu diye düşündüm, ışığı yaktım perdeye bakıyorum, perde kapalı, ama kapattım tekrar o yöne baktım ışık yok. İyicene bakıyorum böyle, ışık yok. Ondan sonra tövbe ettim. Hem tanrıya dua ediyorum, hem bir şey istiyorum ve buna inanmıyorum. O zaman tövbe ederken o ışık tekrar belirdi."

Doküman incelemesinde 1 deneğin din değiştirme öncesi mistik bir olay yaşadığını ifade ettiği tespit edilmiştir.[21]

11. Mutsuz Çocukluk Dönemi

Mülâkata katılan bireylerden 6'sının (% 60) mutsuz bir çocukluk dönemi yaşadığı görülmektedir. Bu mutsuz çocukluk döneminde travmatik olay yaşayan deneklerin varlığı da söz konusudur. Diğer deneklerin çoğunun çocukluklarını normal olarak tanımladığını da belirtmek gerekir. Dinsel dönüşüm öykülerini doküman incelemesi tekniğiyle irdelediğimiz 15 bireyden 7'sinin kendileri için çok ciddi sonuçları olan mutsuz bir çocukluk dönem yaşadığı tespit edilmiştir:[22]

21 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.24.
22 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.35, 61, 67, 85, 119, 145, 175.

Candan Ş.: "Annemi çok sever, babamdan ölesiye nefret ederdim. Ölmeden önce onu da temizleyip anneme rahat bir soluk aldırsam derdim. Onunla olan ilişkilerim tamamıyla kopmuştu."

C. SÜREĞEN TEMAS

Dinsel dönüşüm, dinî geleneklerce genellikle arayışa değer iyi bir şey olarak görülmüştür.[23] Oysa örneğin Freud, bu süreci olumsuz bir şey olarak görür. Adler, Jung gibi diğer bazı klinik araştırmacıları biraz daha olumlu bakmışlardır. Daha sonraki bazı zihin sağlığı uzmanları ise dinsel dönüşümün beyin yıkama olarak görülebileceğini ileri sürmüştür. Bazıları da beyin yıkama iddiasının aşırı basitleştirme olduğu fikrindedir.[24]

Conversionism (dönüşümcülük): Towler, dönüşümcülüğün en temel özelliğinin onun, bir umut veya istekten çok gerçek ve kesin bir deneyime dayanması olduğunu belirtir. Bu deneyim, günahın ağırlığından kurtuluş, bir yükten kopuş ve yepyeni bir biçimde yaşamadır.[25] Towler, dönüşümcülüğü bir dinsellik biçimi olarak alır ve onun merkezine de günahtan kurtarılmış olmayı koyar. Burada, kurtarılmışlığı, bireyin kurtuluşunun değil başkaları tarafından kurtarılışının önemi çerçevesinde vurgular. Bazı insanların yaşamlarında birçok kez dine dönüş yaptıklarını ifade eden Towler, bunun dönüşümcülüğün merkezindeki deneyim olmadığını önemle belirtir. Yazar, yepyeni ve süreğen bir yaşamın varlığının gerekli olduğunu ifade eder: "Dönüşümcüler için kilise, yeniden doğanların bir topluluğudur."[26]

Dönüşümcülük dünyasının iki sınırla tanımlandığını belirten Towler, birincisinin bireyin sefil bir günahkâr olarak

23 Crapps, *a.g.e.*, s.50.
24 Pargament, *a.g.e.*, ss.247-248.
25 Robert Towler, *The Need For Certanitiy*, Routledge&Kegan Paul, London 1984, s. 39.
26 Towler, *a.g.e.*, ss.44-45.

önceki yaşamı ile İsa'nın yaşamında yeniden doğuşu arasındaki ayrımı koyan ve her dönüşümcü için geçer olan sınır olduğunu ifade eder. İkincisi ise dünyayı ikiye ayırır: Bu iki grup kurtarılanlar ve henüz kurtarılmayanlardır. Towler, kimliğin güvencelenmesi için bu iki sınırın sürekli vurgulanması gerektiğini belirtir. Bunun yanı sıra kurtarılmış olma deneyiminin de canlı kalması gerekir. Towler, özetle dönüşümcülüğün, kurtarılmış olma deneyimine dayanan bir total dünya-görüşü olduğunu ifade eder.[27] Papa 2. John Paul, *Apostolic Exhortation Ecclesia in America (1999)* adlı eserinde İsa Mesih'le karşılaşmaya götüren üç yol betimlemiştir: Dinsel dönüşüm (conversion), komünyon olma ve dayanışma.[28]

Çağdaş paradigma, aşamalı bir dinsel dönüşüm türünü tercih ettiği gibi aktif arayışın ve kendini-gerçekleştirmenin rasyonel sürecini açıklayıcı etmenler olarak alır. Çağdaş yorumda bağlamsal ve durumsal faktörler genelde aşamalı sürece katkıda bulunan birimler olarak ele alınır. Bu paradigma, klasik determinist yaklaşıma, hümanist bir alternatif olarak sosyoloji ve sosyal psikolojide gözlenmektedir.[29] Glenn M. Vernon dinsel dönüşümün hesaba katılması gereken birkaç alt-süreci içerdiğine işaret eder: 1) Dönüşenin, ideolojiye sahip grubun farkına varış tarzı; 2) Yeni dinî tanımları kabul etme ve 3) Yeni dinsel dönüşüm yaşayanın, grupla bütünleşmesi.[30] Smith, Vernon'un önerdiği üç alt-sürecin The Church Of Jesus Christ Of Latter-Day Saints gurubu için, kiliseye katılımın en aşikâr üç yönüne gayet güzel uyduğunu belirtir.[31]

1990'lardan sonra Estonya'da kiliseye katılım oranında artma görülmüştür. 20 Ağustos 1991 de Sovyetler Birliği'nden ayrılıp bağımsızlığını kazanan Estonya'daki bu artışı

27 Towler, *a.g.e.*, ss.49-51.

28 Peter C. Phan, "Conversion and Discipleship as Goals of the Church's Mission", January 2002, http://www.sedos.org/english/phan_1.htm (26.03.2005), par.1.

29 Brian J. Zinnbauer ve Kenneth I. Pargament, "Spiritual Conversion: A Study of Religious Change Among College Students", *JSSR*, V.37, N.1, 1998, s.162.

30 Smith, a.g.md., par.1.

31 Smith, a.g.md., par.7.

Lehtsaar, bazı araştırmacıların, diğer motivlerin yanı sıra komünist ideolojiye karşı bir tepkime olarak izah ettiğini aktarır. Öte yandan bireysel güvende olamama ve hızlı değişen koşullarla baş etmedeki güçsüzlükle de ilintilendirilmiştir. Bazıları bunun sadece bir moda olduğunu söylerken bazıları aile, gelenek ve varoluş krizinden bahsetmiştir. Lehtsaar her şeye rağmen bunun dinî ihtiyaçlardan kaynaklandığı kabulünün daha yaygın olduğunu belirtir.[32]

Roberts, dinî bağlılığın veya yaygın dinselliğin iki bileşenle ölçüldüğünü ifade etmiştir: Dinî bilinçlilik ve dinsel katılım. Dinî bilinçlilik, bireyin dinin kendi yaşantısında ne kadar önemli olduğu değerlendirmesine göndergede bulunurken dinsel katılım bireylerin dinsel davranışlarına göndergede bulunur. Dinsel katılım, çoğunlukla bireylerin gruba olan bağlarıyla ilişkilidir. R. Kanter, başarılı dinî gruplarda bağlılığın çeşitli boyutlarını tanımlamıştır. Bağlılığın üç farklı aşamada meydana geldiğini ortaya koymuştur: Araçsal bağlılık (organizasyona bağlılığı ifade eder), duygusal bağlılık (diğer grup üyeleriyle bağlılık), ahlakî bağlılık (grubun kurallarına bağlılık).[33]

Süreğen temasla, bir dinsel dönüşüm üretebilecek düzeyde etkili ve süreğen bir bağ kastedilmektedir. Temas, dinsel dönüşüm ve sonrası çerçevesinde bazı yerel özgüllükler söz konusu olabilmektedir. Bunun Türkiye bağlamında bir örneği, Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayıp tekrar Müslümanlığa (eski dinî kimliğine) dönüş yapan bir bireyin kendi kaleminden aktardığı bilgilerde şöyledir: 1) Gazete ilanı ile ilk etkili temas: Bedava İncil dağıtan merkezden İncil isteme; 2) Mektuplaşma kursu; 3) Yüz yüze eğitim; 4) Ev toplantılarına katılım; 5) Sistemin bir üyesi olarak çalışma: Mektuplaşma kursu çerçevisinde görev; 6) Kilise toplantılarını

32 Tonu Lehtsaar, "Why Do People Join The Churches In Estonia?", http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/socswk/ree/LEHTSAAR.EST.doc (26.03.2005), par.2-4.

33 Lehtsaar, a.g.m., par.5.

yönetme; 7) Sahada misyonerlik; 8) Teolojik öğrenim: T. İncil Akademisi'nde bir önder olarak eğitilme; 9) Kilise kurma: Ruhanî liderlik; 10) Siyasi Hristiyanlık çerçevesinde faaliyetlerin bir parçası olma.[34]

1. Dinler Üzerine İncelemeler

Kendileriyle görüşme yaptığımız bireylerin 1'i (% 10) ateistlik döneminde Budizm gibi diğer dinler hakkında bilgi sahibi olduğunu belirtmiştir ki bu birey de Budizm'i kabulünün imkânsızlığına vurgu yaparak bunun kendi arayışının bir durağı olmadığını ifade etmiş olmaktadır. 1 birey İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik çerçevesinde araştırmalarda bulunduğunu ifade etmiştir.

Öte yandan eğitim, okuma alışkanlığı ve entelektüel arayış arasında bir ilişkinin varlığı gözlenmektedir ki diğer dinler hakkında bilgisi olan birey de bir üniversite mezunudur. Daha çok sözlü kültüre vurgu yapan örneklemin çoğunluğu için yeni bir dinî sistem başkaları tarafından aktarılandır. Diğer bireylerin bir arayış bağlamında dinleri inceleme gibi bir edimi söz konusu değildir. Bu veri, dinsel dönüşümde entelektüel arayışın örneklemimiz için baskın bir nitelik olmadığını ifade etmektedir. Çağlar Bey, neden diğer dinleri incelemediğini şu şekilde izah etmektedir:

Çağlar: "Yok. Korkunç derecede ateisttim nasıl olabilir?"

Doküman incelemesinde 15 bireyden 1'inin bir arayış bağlamında diğer dinî sistemleri incelediğini ifade ettiği tespit edilmiştir. Birey, doğu din ve felsefelerini 'belki doğru yanıtı orada bulurum umuduyla' incelediğini ifade etmiştir.[35] Hıristiyanlığa geçen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının entelektüel düzeyde bir din arayışında olmaması, onların geleneksel olarak yazılı kültürde şekillenen bir dinselliğe sahip olmamasından kaynaklanmış olabilir.

---

34 İlker Çınar, *Şifre Çözüldü*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2005, ss.7-14,
35 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.120.

Bireyin din eğitimi ve entelektüel arayış arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ki yalnızca Kur'an-ı Kerim'i öğrenme amacıyla Kur'an kurslarına gitme dışında bir din eğitimi alan birey sayısının neredeyse yok denecek düzeyde olduğu görülmüştür. Öte yandan okullarda alınan din dersinin de bu anlamda yetersizlikten sorumlu olduğu söylenebilir.

2. Dinsel Dönüşüm Öncesinde Hıristiyanlık İmajı

4 kişi (% 40) dinsel dönüşüm öncesinde Hıristiyanlık hakkında olumsuz bir imaja sahi olduğunu belirtirken, 3 kişi (% 30) olumlu bir imaja sahip olduğunu ifade etmiştir. Deneklerin 1'i (% 10) kendisini nötr, 2'si bilgisiz olarak tanımlamıştır.

> Polat: "Bir dindi, Tanrının daha önce gönderip fakat insanları ıslah etme konusunda başaramadığı hatta kitabın değişmesi konusunda da başaramadığı bir din. Daha sonra da insanlar kendi hatalarıyla sürdürdüler yaşamlarını ama Tanrı en sonunda karar verdi dedi ki ben bir daha kitap göndereceğim. Bundan sonra artık bu son olacak bir daha değişmelerine müsaade etmem gibi böyle algılıyordum, çünkü bana verilen kültür, algıladığım şeyler böyleydi."
>
> Gamze: "Değişmiş bir kitap, değişmiş bir inanç. Bu insanlar gerçeği görmüyordu, saftı diye düşünüyordum."

Bireylerin dinsel dönüşüm öncesinde Hıristiyanlık hakkında sahip olduğu imaj ve dinsel dönüşüm arasında olumlu, nötr ve bilgisiz şıklarının toplamı olan % 60'lık bir oran dinsel dönüşüme yönelik zayıf direnç marjını ifade etmektedir. Olumsuz imaj misyonerlik açısından bir anlamda kırılması gereken bir direnci ifade ederken olumlu imaj bu dezavantajı kaldırıp, yerine doldurulması gereken bir bölge sunmaktadır.

Ani dinsel dönüşüm yaşayan ve aşamalı olsa da kısa sürede dönüşüm yaşayan bireylerin, olumsuz bir imaja sahip olmayan bireyler olduğu görülmektedir. Oysa örneğin olumsuz bir imaja sahip olan Polat Bey 1 yıl gibi bir süre sorgulamıştır. Kısacası imaj, mesaja açıklık veya kapalılık bağlamında önem arz eder.

3. Hıristiyanlığın Etkileyen Boyutu

Bireylerin doğrudan ya da dolaylı olarak ifade ettikleri kendilerini en çok motive eden faktörler, üst kategorilere dönüştürülmüştür: İnanç ve öğretiler; Ahlak: Kardeşlik ve sevgi gibi değerler; İncil ve İsa'nın kişiliği. 3 Kişi (% 30) Hıristiyanlığın özellikle inanç ve öğreti kısmının kendisini etkilediğini belirtmiştir. Polat Bey, kendisini ilk motive eden şeyin merak olduğunu belirtir ki bu da inanç ve öğretileri incelemeye yöneliktir.

> Polat: "İnanılabilir bir Tanrı karşıma geliyor, evrensel bir Tanrıyla yüzleşiyorum. Evrensel olması zaten yeterli bir sebep, yani her zaman her yerde her kültürde var olan. Ama öyle dogmatik dinsel olarak elinde sopayla bekleyen biri değil yani."

1 denek (% 10) Hıristiyanlığın ahlakî prensiplerinin kendisini özellikle etkilediğini belirtmiştir. Ersin Bey, özellikle İngiltere'de yaşadıktan sonra Hıristiyan kültür ve ahlakına olan sempatisinin arttığını dile getirir; bu artış aynı zamanda yerel motiflere karşı bir tavır alma şeklinde belirir. 1 birey kardeşlik ve sevgi gibi değerlere vurgu yapmıştır. Kendileriyle mülakat yaptığımız 10 kişinin 5'i (% 50) İncil ve İsa'nın kişiliğinden etkilendiğini belirtmiştir. Kenan Bey, Tanrı arayışını, onu hissetme arzusuyla betimler.

> Kenan: "Ben İncil'i okurken aradığım o Tanrı'yı hissettim. Yani aradığım şeyi buldum... Yani ben İncil'i tanımasaydım, eğer Hıristiyan olmadan önce bir Katolik'i tanısaydım, Hıristiyan olmazdım... Benim din değiştirme problemim yoktu, yani benim aradığım Allah'ı hissetmekti."
>
> Çağlar: "Şunu diyebilirim, ahlak, ahlak derken dürüst temelde, sevgiyle yaklaşan bir şey beni etkiledi. İçerde çıkar olmayan bir yaşam vardı. Kardeşlik duygusu."
>
> Gamze: "İsa'nın kişiliğinden etkilendim."

4. Hıristiyanlıkla İlk Etkili Temas

a. Basın-Yayında Haber ve "İncil" İlanı

Medya, kollektif algı biçimlendirmede etkin bir araçtır. Dinsel dönüşüm fenomenini incelediğimizde medyayla daha iç içe büyüyen gençliğin medyayı bir iletişim kanalı olarak seçtiğini tespit ettik. Öte yandan orta yaş civarı bireylerin daha çok toplumsal uzantısı olan geleneksel temas mekanizmasını kullandıkları görülmüştür. Araştırmaya katılan bireylerin 1'i (% 10) basında ilanlarla karşılaştıktan sonra Hıristiyanlıkla dinsel dönüşüme varacak bir sürece girmiştir. Basında verilen ilanlar çoğu zaman bir başlangıç basamağı olarak kullanılmaktadır. Bazen bireyin kendisi bir sonraki basamağa geçerken bazen de misyonerler bireyden bu hamle gelmediğinde kendisini arayıp mektupla öğretim ve davetiyeler sunarak bir sonraki bireyi basamağa taşımaktadır.

> Sinan: "Bir gün işte gazete açtım, İncil gördüm... 2000, 2001'dir yani... Hani bu Alo İncil filan vardır ya. Dedim yollasınlar bir tane okuyalım hani... Bu Alo Dua'yı aradım... dedim ki kitabı yolladınız, hatta şey dedim kardeşim kitabı yolladınız, niye dedim beni hiç aramıyorsunuz? Ondan sonra konuştuk biraz. Ama çok şey değildi. Çok garip bir adam çıktı, hani günahın bedeli ölümdür falan demeye başladı telefonda, dedim, bunlar da uçmuş. Sonra kapattık. Biz sizi ararız falan dedi. Çarşamba günüydü falan işte, aradılar, dediler ki bir kiliseye gideceğiz, işte Kadıköy Kut Kilisesi için, 'gelir misin?'; 'Gelirim', dedim. Gittik, işte bu Alo Dua grubuyla anlatım tarzı böyle sohbet gibi... Şimdi gittik... konuştuk, ettik... Ciddi anlamda güvensizlik duydum. Yani güvenmedim şekil olarak dedim bunların hepsi üçkâğıtçılar. İlk söylediğim oydu. Dedim ya biter dedim bu iş, bunlar dedim beni açmaz, sonra aradan bir hafta falan geçti, bir daha telefon ettiler, dediler, Üsküdar'da bir kiliseye gideceğiz, iyi dedim... geldik, içeri girdik. Aile ortamı vardı, Kadıköy öyle değil, Kadıköy daha kozmopolit bir yer çünkü her taraftan geliyorlardı. Daha samimiydi baktım. Çünkü önce insan önemlidir, yani tamam Tanrı da önemlidir ama hani gördüğün insandır."

İlanlar daha çok bir arayış içerisinde olan bireylerce değerlendirilmektedir. Bazı bireyler bu teklifi de bir alternatif olarak düşünüp deneme yanılma yöntemini kullanmaktadır.

Dokümanlarını incelediğimiz 5 birey de kiliseye gitme yoluyla süreğen temasa basın yayında haber ve İncil ilanı yoluyla başlamıştır.[36] Dokümanlarda dikkat çeken bir husus da Mektuplaşma Kursları adı altında bireylerle uzaktan yapılan açık öğretimdir. 3 birey tarafından bu durum dile getirilmiştir.[37] Bu sistem, Bireyin dinsel sisteme entegresine aracı olarak hizmet görmektedir. Bir süreğen temas aracı olarak mektuplaşma kursları, kiliselerin kurumsal olarak yaygınlığının yetersiz düzeyde olduğu dönemlerde daha çok iken kiliselerin yaygınlaşması ve internet ortamı bu aracın yerini alma iddiasındadır.

b. Kiliseye Gidiş

Deneklerin 5'i (% 50) dinsel dönüşüm sürecini başlatan etkin tanışma olarak bir kiliseye katılım ve buna bağlı olarak gelişen olaylar zincirini aktarmıştır. Kemal Bey, kiliseleri gezer, bu arada bir kişiyle birlikte İncil okumaya başlar. Kemal Bey, kötü ruhun kendisine musallat olmasından sonra İsa'ya küfretmeye başladığını bu yüzden kiliseleri gezmeye başladığını belirtirken hemen sonrasında bunun asıl nedeninin kiliselerde verilen ikramlardan faydalanma olduğunu ifade eder.

> Kemal: "Kiliselere gitmeye başladım. Ama neden gidiyorum, onu da söyleyeyim, çay içiyorum okey, pasta yiyorum, aah! kebap, git. Ye, iç, gez seyret iç, çık mantığıyla dolaşıyordum aşağı yukarı bütün kiliseleri, sonra buyara geldim. Burada bir Moldovyalı kardeş var onla beraber, barakada Kelam'ı okumaya başladık. Okudukça ve bunu yaşama geçirdikçe o lanetin uyarmış olduğu acılar ve yönlendirmesi artık kalktı. Bir şey daha, o ses hala var."
>
> Gamze: "Yeğenimle birlikte bu kilisenin önünden geçiyorduk. Yeğenim, girip görelim diye ısrar etti. Meraktan içeri girdik. 2002 krizi döneminde işimi kaybettim. Turizm sektöründeyim. Restoran müdürlüğü yapıyordum. İşimi kaybettim bu yüzden bir zaman boşluğum vardı. Okumaya başladım. Bu kiliseden birkaç kitap aldım okudum."

36 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.10, 16, 63, 103, 139.
37 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss. 17, 38, 64.

Dokümanlarını incelediğimiz 2 birey de kiliseye gitme yoluyla süreğen teması süreçlemiştir:[38] Kiliseye gitme, daha çok metropoller için geçerli bir yöntem iken kentlerde de kiliselerin yaygınlığıyla birlikte söz konusu bir biçim olmuştur. Kiliselere gidiş, internet ortamını kullanan bireyler için ikinci bir aşama olarak belirmektedir. Geleneksel sosyal ilişkilere sahip bireyler için ise kiliseye gitme ve bir misyonerle iletişim ön sıralarda yer almaktadır.

c. Bir Misyoner veya Hıristiyanla Tanışma

Greil ve Rudy, 10 araştırmanın sonuçları üzerinde yaptıkları incelemede bir UFO kültünün verileri hariç diğerlerinde yoğun etkileşimi en can alıcı etken olarak tespit etmiştir.[39] D.A. Snow, C.L. Phillips ve M. Heirich'in çalışmaları dinsel dönüşümde sosyal ağların etkisini gösteren deliller sunmuştur.[40] Kendileriyle mülakat yaptığımız bireylerin 2'si (% 20) bir misyoner veya bir Hıristiyanla tanıştıktan sonra dinsel dönüşüm süreci etkin hale gelmiştir. Ersin Bey, İngiltere'de Hıristiyan bir bayanla uzun süreli bir ilişki yaşar ve bu ilişkiden evlilik dışı bir çocuk dünyaya gelir. Ersin Bey, şu anda Türkiye'de ve çocuğunun annesiyle evlenmemiştir. Çocuk ve annesi İngiltere'dedir.

> Oğuz: "Fuarda davetiye aldım, filmin izletildiği yere gittim ve orada izledim... Ben filmi izlemeye gitmeden önce gene namazımı kılıp gittim yani... Etkilenmedim. Ama şey geldi, şunu gördüm, etkilenmedim ama sorgulama dönemi başladı... Bendeki arayış şurada ortaya çıktı. Ben iman etmem gereken resulleri, iman ettiğimi beyan ettiğim resulleri tanımıyorum."

Dinsel dönüşüm öykülerini doküman incelemesine tabi tuttuğumuz 15 bireyin 4'ü bir misyoner veya bu tarz bir amaçla davranan bir Hıristiyan vasıtasıyla Hıristiyanlıkla süreğen bir temas kurmuştur.[41]

---

38 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.41, 169.
39 Robbins, *a.g.e.*, s.83.
40 Smith, a.g.md., par.2.
41 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.69, 80, 119, 152.

d. Okuma Yoluyla Süreğen Temas

2 denek (% 20) İncil'le tanıştıktan sonra dinsel dönüşüm süreci etkinlik kazanmıştır. Emre Bey, İngilizce bildiği için ve İncil'in güncel dilde tercümesini bulamadığı için kendisi tercüme eder ve süreç böylece gelişir ki daha sonra Mesih İnanlıları topluluğuna katılır. Emre Bey'in herhangi bir kiliseye katılımı çok daha sonradır. Kenan Bey, 1980'dan sonra herkesin bir arayış içerisine girdiğini, bir dindarlık eğilimi olduğunu ve kendisinin de bu dönemde Kur'an, İncil ve Tevrat üzerine okumalar yaptığını belirtir. Kenan Bey, bir diğer aktarımında bu arayışını bir güvenli liman arayışı bağlamında betimler.

> Kenan: "Aslında işte ben arayışa girdiyim zaman yani bilmiyorum 1980'den sonra insanlar, yani bir boşluk vardı... Biliyorsunuz o zamanlar bir inançlı kesim çıkmaya başladı. Herkes kendine bir yer arıyordu. Bir boşluk içindeydi. Biz de bir yer arıyorduk tabi i ki. Arayış bundan kaynaklanıyordu... Ben Kur'an okuduktan sonra İncil'de, Tevrat'ta Tanrıya bakış açısı nedir diye onları okumak istedim."

Dokümanlarını incelediğimiz 15 bireyden 1'i okuduğu bir kitap veya İncil yoluyla süreğen temasa girmiştir.[42] Sanal âlemden aldığımız dinsel dönüşüm öykülerinde ilk etkili temas şu şekilde bir dağılım sergilemektedir: 3 kişi Hıristiyanlıkla ilk defa internette tanışmıştır. Ayrıca Sedat T. de sonraki dönemde internetle bağlantıda olmuştur. 1 kişi (gördüğü rüya sonrasında bir arkadaşının tavsiyesiyle) gazetedeki ilanlardan başlamıştır. 5 kişi ilk defa etkin bir şekilde kiliseye giderek Hıristiyanlıkla temasa geçmiştir. 1 kişi İncil okuyarak ilk etkiyi hissetmiştir. 1 kişi ilk etkin temasını bir misyonerle yapmıştır. Tanıdık birinin dinsel dönüşüm yaşaması ve etkisi sonucunda 4 kişi Hıristiyanlıkla temasa geçmiştir. Uğur Bey, din değiştirme öncesinde misyonerlerin temin ettiği bir filmi DVD'den izlemiştir.

---

42 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.176.

5. Temas ve Karar Mesafesi

Hıristiyanlığa yönelim ve dinsel dönüşüm arasındaki mesafe bireyin ani veya aşamalı bir dinsel dönüşüm süreci yaşadığının verisini verir. 2 kişi (% 20) bir aydan az bir süre, 3 kişi (% 30) 1-6 ay arası bir süre; 4 kişi (% 50) 6 ay-1 yıl arası bir süre belirtmiştir. 1-1,5 yıl arası bir süreyi hiç kimse belirtmezken 1 kişi (% 10) 1,5 yıldan fazla bir süre belirtmiştir. Oğuz Bey, bir yılın kendisi için bir sorgulama dönemi olduğunu ifade eder. Çağlar Bey, pazar ayininden iki gün önce aldığı İncil'i okuduğunu ve pazar günü Hıristiyanlığı kabul ettiğini belirtir. Bireyin dinsel dönüşüm modeli ve söz konusu din ile tanıştığı dönemdeki psiko-sosyal profili arasında anlamlı bir ilişki olduğu söylenebilir.

Doküman incelemesinde bireylerin Hıristiyanlıkla ilk etkili temaslarında problemli bir konumda olduğu tespit edilmiştir. Sözgelimi 5 birey depresyon sürecinde[43] iken, 1 birey hayal kırıklığı sonrası bir süreçtedir.[44] 4 birey özellikle anlam sorgulaması döneminde temastadır.[45] Bireye dinin sunuluş biçimi de süre üzerinde etkili bir faktördür.

43 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.15-17, 38, 103, 119, 139.
44 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.8-9.
45 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.41, 69, 80, 151.

II.

Dinsel Dönüşüm Dinamikleri

Salzman, nefret, içerleme-düşmanlık ve yıkıcı tutumların her birinin, deneklerinin dinsel dönüşüm öncesi deneyimlerinde olduğunu gözlemlemiştir. Daha önce de Pratt, bölünmüş benliği bütünleştirme ihtiyacından bahsetmiş, James, çaresizlik, öfke ve korkunun dinsel dönüşüm öncesi deneyimlerdeki varlığını vurgulamıştır. Starbuck, dinsel dönüşümün birinin içindeki depresyon, kaygı, belirsizlik ve yabancılaşma duygusundan doğan mücadeleyi takip ettiğini belirtmiştir. Salzman, bu yazarların hiçbirinin 'nefret' üzerinde durmadığını fakat Freud'un o özlü metninde bunu ortaya koyduğunu belirtir.[1]

Salzman'ın deneklerinde de nefretin, sözgelimi babaya olan nefretin, belirleyiciliği dikkat çeker (ki bunlar sadece onun regresif model dediği türü açıklamak üzere ele alınmış hastalardır). Bu deneklerden biri sırf ailesi nefret ettiği için Katolik Kilisesi'ne katılır; böylece onlara karşı nefretini ortaya koyar.[2]

1 Salzman, a.g.m., ss.183-184.
2 Salzman, a.g.m., s.183.

Dinsel dönüşüm bir gruba katılım bağlamında değerlendirildiğinde, bazen sebep veya sonuç merkezli bir bakış açısına sahip olup olmama önem kazanır. Dinsel dönüşüm, bazı araştırmacılar tarafından birey-grup düzleminde değerlendirilmiştir. Sözgelimi Zetterberg, dinsel dönüşümü "bir dinsel grup tarafından önerilen sosyal bir rolün ani kabulü" olarak sunar.[3] Bireyin bir gruba katılımının o grup içerisinde alacağı rol üzerinde durularak açıklanması, birey için dinsel dönüşümün sonuçlarının önemini vurgular.

Geleneksel olarak dinsel dönüşüm, bireyin yaşamında bir zaman diliminde meydana gelen bir şey olarak, ani veya aşamalı tarzda, genelde önemli bir zaman uzunluğunda aynı perspektifte değişmiş olarak kalan bireyle birlikte görülmüştür.[4] Richardson ve Steward, bu tür bir yaklaşımın bazı araştırmalarda sorunsal yapıldığını ifade etmiş ve gerekli olanın dinsel dönüşüm açıklamalarında birçok şeyin bu fenomenin nedeni olabildiğinin ve 'çok olaylı dinsel dönüşüm'ün dikkate alınması olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Richardson ve Steward, (sosyoloji literatüründeki) süreç modeli yaklaşımının günümüzün karmaşık dinsel dönüşüm olaylarını açıklamada yetersiz olduğunun ortaya çıktığını da iddia etmiştir. Bu tür yetersizliklerin, yapılan yorumların nispeten ütopik gruplar üzerindeki araştırmalardan alınan açıklamalar üzerinde odaklanmasından kaynaklandığını belirtmişlerdir (en çok Lofland-Stark ve Gerlach-Hine'ın modellerine atıf yapılmıştır).[5]

Richardson ve Steward, Jesus Movement üzerinde elde etmeye giriştikleri dinsel dönüşüm açıklamasına diğer YDH'lere de genellenebilecek biçimde ulaşmayı hedeflemiştir. Lofland-Stark modelini, dinsel dönüşümün ön sebeplerini ve durum faktörlerini bir modelde toplayabildiği için bir çıkış noktası olarak alırlar.[6] Modellerinin ilkelerine ek ve açıklayı-

3 Herve Carrier SJ, *The Sociology of Religious Belonging*, Darton Longmen&Todd Publishing, London 1965, s.73.
4 Richardson ve Steward, a.g.m., s.819.
5 Richardson ve Steward, a.g.m., s.820.
6 Richardson ve Steward, a.g.m., s.835, 2.dipnot.

cı unsurlar katarlar. Sözgelimi problemlerle baş etme yolları olarak, psikiyatrik, politik ve dinsel şeklinde üç perspektif betimleyen Lofland ve Stark'ın bu perspektiflerine fizyolojik ve geleneksel perspektifleri de katarlar. "Bu beşinden politik olanı kolektivist dünya görüşü olarak, diğer dördü ise bireyselci (individualistic) yaklaşım olarak sınıflandırılabilir."[7]

Dinsel dönüşüm fenomenini bir anlamda modern kültüre uygun ve onun şekillendirdiği sürecin akışında oluşan bir olgu olarak temellendirmenin gerekliliğine inançla Richardson ve Steward, 'çok-olaylı dinsel dönüşüm'ün -kendi araştırmalarında bu veriyi elde etmişlerdir- açıklamasında 'seri alternatifler' kavramının ideolojik mobilite düzlemindeki açıklamalarını kullanırlar. Seri alternatifler kavramı bu kavramın modern zaman dinsel dönüşüm fenomenindeki dinamik öğe ile birleşir göründüğü ve bir perspektiften diğerine geçişte perspektifteki değişimler birleşeceği için tercih edilmiştir. "Bir sanal 'fikirlerin süpermarketi' olan yaşadığımız zamanuzamın sosyal çevresinde bireyin kendi sorununu çözmek için birçok alternatifi denemesi söz konusu olabilmektedir."[8]

Jesus Movements'ın üyelerinde tipik bir 'dinsel dönüşüm kariyeri/conversion career' örüntüsünün inşasının olası olduğunu belirten Richardson ve Steward, Gordon'un, Chicago'da Jesus Movements'ı incelerken aynı veriyi elde ettiğini aktarırlar.[9]

Lowenthal, karakter merkezli açıklamaların dindar olmayanlarca tercih edilirken durumsal faktörlere vurgu yapan açıklamaların dindarlarca tercih edildiğini ileri sürer.[10] Bireysel algı düzeneği dinsellik yorumunda farklılıklar üreticidir. Sözgelimi İngiliz öğrencilerden dindar olanları, dinsellik için ilham verici deneyim (inspirational experience) açıklamasını

7 Richardson ve Steward, a.g.m., s.825.
8 Richardson ve Steward, a.g.m., s.828.
9 Richardson ve Steward, a.g.m., s.828.
10 Kate Lowenthal, "Factors Affecting Religious Commitment", *JSP*, V.128, N.1, 1986, s.121.

tercih ederken, dindar olmayanlar beyin yıkama, sorgusuz tutumlar ve güvenlik ihtiyacı açıklamalarını tercih etmiştir.[11]

Din değiştirme, tarihsel olarak birçok formda ortaya çıkmıştır. A.O. Kurt, tarihsel veriler ışığında din değiştirmenin nedenlerini şu şekilde sıralar: Evlilik, başka dine bağlı kişilerin oluşturduğu toplum içinde yaşamını sürdürme, ağır vergiler, aşağılanmalar ve hapisten kurtulma isteği, menfaat motifi (statü, maddi çıkar vs.), inanılan dinden tatmin olmama, kendi dininin uygun olmayan yönlerini ve başka bir dinin daha üstün esaslar içerdiğini öğrenme, başka dine bağlı kişilerin olumlu davranışları, dindarların veya din adamlarının olumsuz tutumları ve dini telkin gibi sebeplerle olan din değiştirmelerde inanç motifi, işlediği bir suç sebebiyle kesinleşmiş bir cezadan kurtulmak için başka bir dinin himayesine girme gibi din değiştirmelerde menfaat ve korku motifi, cebri tutumlar sebebiyle olan din değiştirmelerde ise korku motifi.[12]

Potansiyel Dönüşen: Dinsel dönüşüm yaşayan bireyler incelendiğinde akla gelen sorulardan biri de herkesin herhangi bir anda dinsel dönüşüm için elverişli bir konumda olup olmadığı yani potansiyel bir dönüşen olup olmadığıdır. Bu soru hem bireyin kendi dinsel sistemiyle olan bağını sorgulayıcıdır hem de yeni bir dinsel sistemin başarı imkânını irdeleyicidir. Araştırmalardan çıkan sonuçlar incelendiğinde, araştırmacıların potansiyel dönüşen tanımlamasının haklı olabileceği söylenebilir.

Rambo, B. Weininger'in dinsel dönüşüm deneyiminde kişiler arası bir bağın kurulmasının güçlü hatta kritik bir adım olduğunu ileri sürdüğünü aktarır. Weininger'e göre aslında bazı potansiyel dönüşenler için onları seven ve onlara önem veren birilerini bulmak, kendi başına, onları durağan çatışmaları aşmaya (muktedir kılan) ve özgür kalan enerjiyi daha üretici ve daha 'ruhsal' bir hayat kurmak için kullanmaya

11 Lowenthal, a.g.m., s.123.

12 Ali Osman Kurt, *Yalnızlık, Hıristiyanlık ve İslam'da Din Değiştirme*, Gökkubbe, İstanbul 2004, ss.16-17.

muktedir kılan güçlü bir deneyimdir.[13] Dinsel dönüşüm yaşayanların ortaya koyduğu profil, Rambo'nun "Marjinal insanlar, dinsel dönüşüm araştırmasında önemlidirler çünkü onlar sıklıkla yeni bir harekete katılan ilk kişilerdir" şeklinde bir genellemeye gitmesini doğurur.[14]

Diğer sosyal yükümlülükleri az olup grup üyeleriyle yakın ilişkileri bulunan bireylerin bir gruba katılım göstermeleri çok daha muhtemeldir. Grubun inançlarına bu kişisel maruz kalış, potansiyel üyelere grup inançlarının kendi arayışlarına uygun olup olmadığını inceleme fırsatı verir. Bunun yanı sıra birçok araştırma göstermektedir ki yeni dinî gruplara bağlananlar, büyük oranda herhangi bir bağlılığı olmayan kişilerdir. Bazı araştırmalarda dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin profili ortaya konmuştur. Bu profilin özgüllüğünün göz ardı edilmemesi önemli olduğu gibi yine de dinsel dönüşüm fenomeni için fikir vericidir. "Tipik bir Japon örneğinde, YDH'lere katılanlar, zayıf sosyal bağlara sahip, genç, bekâr, az bir eğitime sahip ve vasıfsız işlere sahip olanlar idi."[15]

Bazı araştırmacılar bireyin arayışının nedeni olarak 'aradığı şeye' onu iten faktörlere vurgu yaparlar. "Frank ve Frank, bireyin dinsel çözüme elverişli olan tatminsizlik hissini deneyimlemesinin gerekli olduğunu ortaya koyarlar."[16] Bireyin bu elverişli durumu grubun üyelerinin onu dönüştürme çabalarının uygun formatta verildiği takdirde sonuç verme olasılığını arttırır. Dollah, bireyin sekülerden dinsele olan dönüşümünün beş faktörünü betimler:

1) Modern medeniyetin hızlı değişimleri,
2) Ölüm problemi,
3) Estetik değer: Bazen birey kendi deneyiminden etkilenir,
4) Entelektüel deneyim: Bazen birey doğanın ötesinde bir yaratıcı arayışına girer ve bunu kendisine sorar,

13 Rambo, *Understanding*, s.84.
14 Rambo, *Understanding*, s.80.
15 Beit-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, s.122.
16 Beit-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, s.127.

5) Ahlaki deneyim: Bazen toplumda var olan ahlakî sistem yetersiz bulunabilir.[17]

A. AİLE VE DİNSEL DÖNÜŞÜM

Aile ve dinsel dönüşüm bağlamında irdelemeler birkaç noktada odaklanmıştır. Öncelikle Freud ve psikanalitik yaklaşım temsilcileri çocuğun dinsel dönüşümünün nedenlerini 'baba' ve genelde 'otorite' figürü bağlamında çocukluk yıllarındaki deneyimlerde aramıştır. Bu düzlemde 'oedipal kompleks' de bu irdelemelerle ilgili bir odaklanma noktasıdır. Öte yandan aile ve dinsel dönüşümde irdelenen diğer bir nokta çocukluk dönemindeki dinî yaşantı (eğitim, ritüellere katılma vb. gibi bütün unsurlarıyla) irdelenmiştir.

A. Köse, Türkiyede Hıristiyanlaşma bağlamında kendisiyle yapılan bir söyleşide ailenin çocuğun dinî gelişimi üzerindeki etkisini vurgulamış ve ailedeki huzursuzlukların, çocuğun dinî tecrübelerinin gelişimini farkında olmadan etkilediğini belirtmiştir. Köse, Batıdaki yeni dinî akımlara girenler üzerinde yapılan araştırmalarda, bu akımlara kendi ailelerine yabancılaşmış, hayatları düzenli olmayan gençlerin daha çok rağbet ettiğinin iddia edildiğine dikkat çekmiştir.[18]

Bireyin ailenin dini ile aileyi özdeşleştirmesi nedeniyle bazı olaylarda aileye karşı isyan, onların bağlılıklarının terki tarzında gerçekleşir. Bu konuda etkili bir örnek Salzman'ın deneklerinde görülmüştür. Daha önce de aktardığımız bu örneği Köse, Türkiye'de Hıristiyanlaşma üzerine yaptığı yorumda vurgular. Köse, araştırmalara göre gençlerin bir başka din tercihlerinde, bilinçaltlarında yer eden aileden uzaklaşma psikolojisinin etkin olabildiğini belirterek gencin, aslında so-

17 Mohammed Asin Dollah, "The Social Psychology of Religious Conversion", Glasgew University, (*Unpublished M. Thesis*, 1979), ss.124-130.

18 http://www.ozgurvebilge.com/egitim/?sayino=062002 (02.04.2004), par.1.

runlu olduğu aileden uzaklaşma hedefini, ailesinin kabullenmeyeceği bir dini tercih ederek gerçekleştirebildiğini ifade eder ve söz konusu örneği şöyle aktarır:

> "Salzman, kendisine psikoterapi seansları yaptığı gençlerden birisini, bu tip bir din değiştirmeye örnek gösterir. Ilımlı bir Protestan olarak yetiştirilen bu genç, Katolik olmayı planlamaktadır. Özellikle babası olmak üzere, ailesine nefret duymaktadır. Ailesi ise, Katolik Kilisesi'ne karşı her zaman düşmanca bir tavır takınmaktadır. Genç, eğer Katolikliğe geçerse ailesine iki darbe birden vuracağı düşüncesindedir. Hem onların sevmediği bir dine geçecek, hem de bu nedenle kendisini onlardan ayırmış olacaktır."[19]

Köse, aile ve dinsel dönüşüm bağlamında kendi araştırmasında da aynı gerekçelerle Müslüman olan kişilere rastladığını aktarıp ailenin ötesinde daha geniş toplumsal yapıya entegrasyon bağlamında sıkıntılar yaşayanların da din değiştirebildiklerini sergileyen verilere ulaştığını belirterek bulgularını şöyle aktarır:

> "Hattâ sadece aile ile yaşanan sorunlardan dolayı değil, toplumun yapısal özelliklerinden dolayı Müslüman olan gençlere rastladım. Kendi toplumlarıyla bütünleşememiş bu gençler, bilinçaltlarında yer eden kendi toplumlarından veya yakın çevrelerinden öç alma duygusuyla, onların İslâm'dan hoşlanmadıklarını bilerek ve onların hoşlanmadıkları şeyi yaparak Müslüman olmayı düşünmüşlerdi."[20]

Ailenin yalnızca dinsel bağlamdaki tutumları değil hayatın tamamındaki formu bir bütün halinde ele alınmalıdır. Çocukluk devresindeki travmatik olayların bireyler üzerindeki etkisi araştırmalarda irdelenen önemli faktörlerdendir. "Çocukluk devresinde yaşanacak ve aslında o yıllarda büyükler tarafından mühimsenmeyen travmatik hadise veya hadiseler, ileriki yılları, tahmin edemeyeceğimiz kadar etkileyebilir. Bu travma dinî bir travma da olabilir, bir başka alanda da gerçekleşebilir."[21] Din değiştirenlerin önceki yaşantılarındaki

19 http://www.ozgurvebilge.com/egitim/?sayino=062002 (02.04.2004), par.2.
20 http://www.ozgurvebilge.com/egitim/?sayino=062002 (02.04.2004), par.3.
21 http://www.ozgurvebilge.com/egitim/?sayino=062002 (02.04.2004), par.4.

faktörler bağlamında boşanma ve geçimsizlik olgusunun incelenmesine dikkat çeken Köse, çocuğa farkında olunmadan da travmatik deneyimler yaşatılabildiğini İslam dini çerçevesindeki sembolik birkaç örnekle şöyle ifade etmektedir:

> "Meselâ cehennem korkusunun aşılanması, 'Allah taş eder', 'Şeytan çarpar' gibi sözler yahut çocuk veya gençten istenen çeşitli dinî pratiklerin yerine getirilmemesi halinde cezalandırılmaları, bilinçaltını derinden etkileyen izler bırakabilir. İşte bu tür izler, genci, daha rahat ve ceza olgusunun fazla işlenmediği bir dine yönelmeye itebilir. Herhalde Hıristiyanlık tercihi bu tanımlamayla rahatlıkla açıklanabilir."[22]

1. Yetişme Ortamı

Mülâkata katılan bireylerin yetişme ortamı çerçevesinde dağılımı şu şekildedir: Anne-baba yanında: 8 kişi; Babasız, anne yanında büyüme: 1 kişi; Annesiz, baba-üvey anne yanında: 1 kişi. Deneklerin 1'i 3 kişilik, 2'si 4 kişilik, 4'ü 5 kişilik, 1'i 6 kişilik, 1'i 7 kişilik, 1'i 10 kişilik bir ailede büyümüştür. Şimdiki aile profili ise şu şekildedir: 4 denek 4 kişilik, 1 denek 3 kişilik, 1 denek 6 kişilik bir aileye sahiptir.

Bekâr olan bireylerden biri yalnız yaşarken, 2 birey annesiyle yaşamaktadır. Bekâr olan bir diğer birey hala ailesiyle birlikte yaşamaktadır fakat babasını kaybetmiş biri olarak. 2 kişi boşanmış bir ailede büyümüştür. 2 kişi babasıyla problem yaşamıştır. 1 kişi çocukluğunu mutlu, 1 kişi normal olarak tanımlamıştır.

> Çağlar: "Babam belki bir fiske bile vurmayan, karıncayı bile incitmeyen biriydi. Annem biraz sertti. Belki yaşlandığında biraz ağırlık kazandı ama gençliğinde pek yoğun dindar değildi annem."
>
> Polat: "Bizim için daima mesela sokakta kavga etsek annem önce gelip beni sorgulardı 'ne yaptın' derdi. Bunu çok iyi biliyorum, çünkü başka arkadaşlarımın başına aynı şey geldiği zaman arkadaşlarımın annesi 'seni kim dövdü göster bana bakayım nasıl seni

22 http://www.ozgurvebilge.com/egitim/?sayino=062002 (02.04.2004), par.4.

şey yapar' diye çıkarken annem önce beni sorguluyordu. Yani ben böyle bir terbiyede büyüdüm. Dolayısıyla benim için evin içindeki yaşanan gelenekler İslam için iyi bir örnek oldu aslında. Ama ben daha sonra tabii bütün bunların annemin kendi vicdani değerleri, onun da kendi yetişme tarzından kaynaklandığına karar verdim. Neden öyle karar verdim? Çünkü hakikaten Kur'an'ın içindeki bazı ahlakî değerler ve edebi değerlerin esasında dediğim gibi putperest kültürde bile zaten eleştirilen şeyler var ve bütün bunların, hani bu tür insanların ahlaklı olmaları için muhakkak bir dinin de içinde olmaları gerekmiyor, gördüğüm kadarıyla; çünkü Tanrı tanımayan insanların da çok dürüst, ahlaklı olabileceğini görüyorum."

Gamze: "Demokratik bir ailede büyüdüm. Ailem Alevi kökenlidir. Ailemle ilişkilerim iyiydi. En son çocuktum."

Kendi problemlerini aileleriyle konuşabilmesi bağlamında ergenlik ve gençlik döneminde yani ailesiyle birlikte kaldığı dönemde dinsel dönüşüm yaşayan bireylere bakıldığında bir iletişim kopukluğu görülmektedir. Bu anlamda 5 birey (% 50) çocukluk ve gençlik yıllarında Müslümanlıkla ilgili problemler yaşamasına rağmen bunu aile içi sağlıklı bir iletişimle çözüme kavuşturma seçeneğine sahip olamamıştır. Polat Bey, ergenlik döneminde Müslümanlık hakkında şüphelere sahiptir ve bunları dinî bilgisinin yeterli düzeyde olduğu ağabeyiyle konuşamamasını şöyle aktarır:

Polat: "Ağabeyimle bu konularda konuşma imkânım olmadı. Çünkü o, İslamiyet'in dışındaki bir konuyu tartışmayı istemedi hiçbir zaman. Yani bu konulara girmek istemedi... Bir yerde büyüdük. Beraber yaşadık. Her şeyi paylaştık. Ama İslamiyet konusundaki tartışmalarda ağabeyim sürekli tepkiyle karşılık verdi. Yani beni bilgilendirmedi... Kendisi dindar bir insan olduğu için bu tür sorular sorduğumda kendi kimliğini sorguladığıma çeviriyordu. Yani kişiselleştiriyordu meseleyi. Ve o zaman tartışma büyüyordu. Ve ben o zaman tabii istemiyordum. Yani kardeşlik, aile bağlarımı koparıp zedelemek istemediğim için girmiyordum."

İlgisiz, etkisiz veya sert bir babaya sahip olarak veya babasız büyüyen bir çocuk bu nedenle sosyalleşmede problem yaşar ve korunma duygusu geliştirir. Bu yoksunluk ilerde rehberlik fonksiyonu görecek prensipler yoksunluğuna bürü-

nür. Bu anlamda dinsel dönüşüm, bu yoksunluğa bir çözüm arayışı olabilir. Din, böyle yetişen bir bireyin davranışlarını yönlendiren belirli ilkeler sunup yaşama denge getirebilir.[23]

Öte yandan genelde ailedeki huzursuzluğun çocuğun dinî tecrübelerinin gelişimini farkında olmadan etkilediği Christensen tarafından ileri sürülmüştür. YDH'lere katılanlarda aile içi düzensizlik tespit edilmiştir.[24] Son tahlilde bireylerin aile içindeki dinsel iletişiminin sağlıklı olmadığı görülmektedir. Öte yandan bunun bir de din eğitimi yetersizliğiyle pekiştiği dikkate alındığında bireylerin teolojik sorunlarına çözüm arayışının sağlıksız bir düzlemde ve güdümlü bir sonuca doğru olduğu anlaşılmaktadır.

2. Yetişme Ortamının Dindarlık Durumu

Mülâkata katılan bireylerin yetişme ortamının dindarlık durumu bakımından dağılımı şu şekildedir: Oldukça dindar: 4 kişi (% 40); Dindar: 3 kişi (% 30); Anne dindar: 2 kişi (% 20); Dinle ilgisi hiç yok: 1 kişi (% 10). Bu kategorilerin sunduğu veriler bireyin sosyal öğrenme marjı ve bilişsel yapısının etkilendiği yaşantı ağları çerçevesinde önem arz eder. Bu veriler ayrıca bireyin yetiştirilme tarzı hakkında da bir fikir verir.

> Emre: "Babam asker diye bazı insanlar diyor ki hani modern, şu, bu. Babam asker, beş vakit namaz kılar."
>
> İlkyaz: "Annem Hıristiyan, babam Müslüman. Babam, dediğim gibi bayramlarda camiye namaz için giderdi, ama onun dışında camiye gittiği falan olmamıştır. Annem, ibadetini gizli yapardı, babamdan çekindiği için."

1 kişinin ailesinde kendisi Hıristiyanlığa geçmeden önce aynı dine geçenlerin olduğu görülmektedir: İlkyaz Hanım'ın ağabeyi kendisinden önce Hıristiyanlığı tercih eder. 3 kişinin ailesinde kendisinden sonra ailesinde dinsel dönüşüm yaşayanlar olmuştur. Polat Bey, eşiyle birlikte kiliseye gitmeye

23 Köse, *a.g.e.*, s.38.
24 Köse, *a.g.e.*, s.36.

başlar ve eşi kendisinden yaklaşık 8 ay önce vaftiz olmuş olsa da imanın vaftize bağlı olmadığını belirterek yakın dönemlerde Hıristiyanlığı kabul ettiğini belirtir. Polat Bey'in annesi veya ağabeyi din değiştirmez, eşi, kendisi ve daha sonra çocukları Hıristiyanlığı kabul ederler. Kemal Bey, annesinin şu an Müslüman olup olmadığı sorusunu "Onu tam bilmiyorum" şeklinde cevaplarken, şu anda namaz kılıyor mu sorusunu "Yok, namaz kılmıyor, hamdolsun" şeklinde cevaplamıştır. Kemal Bey'in annesinin okuma yazması yok, kendisi annesine anlatıyor.

> Kenan: "Benden sonra eşim ve çocuklarım din değiştirdi. Din değiştirdiğimde evliydim, 2 çocuğum vardı. Kilise hayatı içinde, zaman içinde onlar da inandılar. Bu dini kabul ettiler, yani çocuklarımıza kesinlikle Hıristiyan olun diye telkinde bulunmadım. Ve hatta okulda yani Liseyi bitirene kadar din dersi eğitimine dahi soktum onları. Hocaları ayrılabilir dedikleri halde yine soktum onları. Çünkü benim etkimle değil kendi inançlarını seçsinler, düşüncesindeyim."

Aile ve dinsel dönüşüm ilişkisine bakıldığında son tahlilde ailesinde annesinin bir Hıristiyan olması dolayısıyla direk Hıristiyan bireyden etkilenme söz konusu olduğu gibi Müslümanlığı kötü temsil ve sağlıksız dinî iletişim nedeniyle de soğutma anlamında etki de söz konusudur. Sözgelimi İlkyaz Hanım'ın annesinin Hıristiyanlığı ve annesine olan yakınlığı önem araz eder; ayrıca bu süreçte daha çok bir ergenlik dönemi kimlik bunalımı da baskındır. Sinan Bey'in dedesinin ticarette yanlış işler yapması onun için önemli bir soğuma düzlemi olmuştur.

2 deneğin babasının ateist olması babasına yakın bireylerin özdeşim kurması ihtimalini gündeme getirmektedir. Evli olduğu süreçte dinsel dönüşüm yaşayan bireylerden üçünün eşinin dinsel dönüşüm yaşaması evde homojen bir dinî yapı arzusunun ve bireyin eşini etkilemesinin bir göstergesi olarak algılanabilir. Ailenin dindarlık durumu da birey için bir belirleyici olarak meydana çıkmaktadır. Ailenin bireyin yetiş-

me koşullarından sorumlu olması, onun maddî manevî bütün ihtiyaçlarıyla ilgilenmek durumunda olması, muhtemel hataların potansiyel sorunlar için bir kaynak olmasını sonuçlar. Hıristiyanlığı seçen bireylerde görülen çocukluk problemlerinin hazırlayıcı etkisi, ilerde sosyolojik problemlerle yüzleşildiğinde ve sorumluluklar zinciri belirdiğinde daha da önem kazanmaktadır.

Yüreğimdeki Boşluk: Murat Y.,[25] Almanya doğumlu. Aile sevgisi tatmadan büyüdüğünü çünkü annesinin yaşamının çoğunu hastanede geçirdiğini ve babasının da zamanının çoğunu fabrikada geçirdiğini belirtir. Geçmişinde yaşadığı bu yoksunluk ve geleceğe taşıdığı özlem, yaşamını değerlendirirken kullandığı temel ölçütleri belirleyen birer faktör gibi algılanabilir. Her zaman sevginin yokluğunu ve açlığını hissettiğini aktarır; birey, "tek istediğim sevgi ve ilgiydi" diye arayışını özetler.

> Murat Y.: "Sabah olduğunda hadi kalk oğlum kahvaltı hazır denilmesini, gece üzerim açıldığında örtülmesini, seni seviyorum denmesini, şefkatli kollarına sarılabileceğim bir annemin olmasını, sorunlarımı anlatıp onlara yanıt alabilmeyi, bana öğütler verilmesini, aslan oğlum diyen bir babamın olmasını o kadar çok isterdim ki..."

Murat Bey'in ailesi bir gün Türkiye'ye kesin dönüş yapar. Bu dönemde yaşadığı önemli olayları şöyle aktarır:

> Murat Y.: "Türkiye'ye döndükten iki ay sonra da annemi kaybettim. O artık ölmüştü... Babam zamanla diktatör ve ilgisiz bir adama dönüşüverdi... Daha sonraki zamanlarda evden ayrılmak için bir karar aldım ve aradığımı bulmak için taktım çantamı omzuma, evden ayrılıp yollara koyuldum. Barlarda çalıştım, belki sevgiyi burada bulurum diye; ama burada sevgiye dair bir şey bulamadım. Türlü ortamlara girip farklı farklı insanlarla tanıştım, oralarda da bulamadım aradığımı..."

Mesleki yaşantısı da bireyin topluma güvenli entegrasyonunu sağlayamaz. Birey, birçok mekan ve iş değiştirmiş gibi

25 http://www.incilturk.com/tanikliklar/hiristiyan_turkler.htm (23.12.2004).

bir söylem kullanır ki bu da bireyin topluma entegrasyon sıkıntısı çekmesini doğurur. Bir aidiyet duygusu ile kendisine bağlanabileceği bir toplumsal sistem arayışında olan birey, öncelikle sevgi ve içtenlik arayışındadır. Bu kriterleri kendisine sunabilen bir sisteme entegre olmak, onun için yıllardır özlemini çektiği kendini gerçekleştirme, onanma hissini yaşama, değersizlik hissinden kurtulma ve en önemlisi de kendisini benimseyen bir sisteme ait olma ihtiyaçlarını karşılar ki bu da onun için tercih nedenidir. "Yüreğimde kocaman bir boşluk vardı. Ve bu boşluk yalnızca sevgiyle doldurulabilirdi" diyen Murat Bey, sonraki satırlarından da anlaşılabildiği gibi, aslında alkol vb. bazı alternatifleri denemiş fakat kendi ifadesiyle 'yüreğindeki boşluğu' dolduramamıştır. Öte yandan bu boşluk, yaşamında çektiği diğer sıkıntılarla pekiştirilmiş gibi görünmektedir.

Murat Bey, bir gün sinemada bir film izler. O filmde bir grup insanın, kaçmayı başarıp tekrar yakalanan ve hapishaneye götürülmek üzere olan köleler için ağladığını görür. Hislerini şöyle aktarır: "Bu menfaatçi dünyada köleler için ağlayan insanların kim olduklarını açıkçası merak etmiştim." Filmin kendisini çok etkilediğini ve eğer bu dünyada böyle insanlardan birileri gerçekten varsa onlarla tanışmayı çok istediğini aktarır. Anlaşıldığı kadarıyla filmde söz konusu olan bir Hıristiyan grubudur. Murat Bey, bir gün sokaktan geçerken S.T. Kültür Merkezi'ne girer. Bir bayan kendisini çok sıcak ve güler yüzle karşılar. "Hayatımda böyle sıcak bir karşılama görmemiştim" diye hislerini aktarır. Bu bayan kendisine o akşam bir toplantı olduğunu ve onun da katılabileceğini söyler; o da katılır. Aktardığına göre, kendisine bir İncil verilir ve bir gün rasgele kitabın sayfalarını karıştırırken karşısına "Tanrı sevgidir, sevgide yaşayan Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar" şeklinde bir âyet çıkar. Okuduğunda etkilenir:

> Murat Y.: "Donakalmıştım meğer benim yıllardır aradığım, sevgi sevgi diye sayıklayıp insanlarda olduğunu düşündüğüm şey Tanrı'da ve ona iman edenlerde bulunuyormuş. Ben Tanrı'yı; ceza-

> landırıcı, insanları yarattıktan sonra tahtında oturan bir kral olarak tanımıştım. Daha doğrusu bana öyle tanıtmışlardı."

Murat Bey, daha sonraları sık sık kiliseye gidip toplantılara katılmaya ve daha çok İncil okumaya başlar. Sorularının yanıt bulduğunu ve "özellikle kilisedeki insanların birbirlerine olan bağlılıklarını, sevgilerini ve alçakgönüllülüklerini görünce" çok etkilendiğini aktarır. Bu üç unsur, onun bütünleşebileceği bir toplumsal grup veya sistemden beklediği niteliklerdir. Geçmişinde yoksunluğunu çektiği bu tür unsurlar, kendisi için, var olduklarında onun sorunlarını çözecek yoksunluk birimleridir. Dolayısıyla bunların varlığına ikna olduğu bu dinsel gruba ve dolayısıyla da sisteme katılma kararı almıştır. Murat Bey, bu katılımının biraz da dinsel referanslı açıklamasını şöyle yapar: "Artık sevgi arayışım son buldu; çünkü ben aradığım gerçek ve karşılıksız sevgiyi Rab İsa'da bulmuştum..."

B. ERGENLİK: KIRILGAN BENLİK

Ergenlikte ego gelişimi üzerine yapılan bir tartışmada bireyleşmenin anlaşılması, merkezi öneme sahiptir. Bireyleşme deneyimi birinin diğerlerinden (ötekilerden) farklılık hissinin keskinleşmesi, sınırların yükseltilmesi ve bir benlik ve istek duygusundan oluşur: "İyi-yeterli bireyleşmeyi" gerçekleştiren ergenler kendi kararlarının ve hayatlarının kendilerine ait olduğunu hissetmek için yeterli kaynakları içselleştirecek ve süreçleyecektir.[26]

Bireyleşme, ergenlerin kendilerini tanımlamaları, ne oldukları ve yaptıkları eylemlerin sorumluluğunu üzerlerine almalarıdır. Kendilik bilinci ve bunun edimleri bunu sağlar. Kimlik her yaşta önemli olmasının yanı sıra bireyleşmede çok

---

26 Ruthellen Josselson, "Ego Development in Adolescence", (Ed.) J. Adelson, *Handbook of Adolescent Psychology*, J.Willey&Sons, N.York 1980, s.191.

daha önemlidir; çünkü burada belirleyici faktörlerdendir. "Kimlik süreci ne ergenlikle başlar ne de onunla sona erer. Bebeklikte ben-obje ayrımıyla başlar ve yaşlılıkta ben-insanlık bütünleşmesi ile son evreye ulaşır."[27]

Ergenlik, bireyin fiziksel gelişiminin, bilişsel olgunlaşmasının gerçekleştiği, sosyo-kültürel yapının sistemik istek ve şekillendirmeleriyle tanışılan insan hayatının önemli bir evresidir. Birey, sosyo-kültürel yapının buyurgan niteliğinin yanı sıra toplum üyelerinin denetsel isteklerini de deneyimleyerek bireyleşme yoluna gitmek zorunda olduğu için bu evre hassas bir evredir.

Dinsel dönüşüm özelinde değerlendirecek olursak, ergenlik ve din ilişkisi, araştırmacılar tarafından erken dönemlerde ele alınmaya başlanmış ve Freud, Starbuck, James, Allport gibi öncül psikologların dinsel dönüşüm üzerine olan metinlerinde başat faktörlerden biri olarak işlenmiştir. Örneğin Starbuck, dinsel dönüşümü (conversion) ergenliğin olağan bir fenomeni olarak irdelemiştir.[28]

Starbuck, ergenlikte dinsel dönüşüm nedenleri olarak; tamamlanmamışlık ve günah duygusu, bugünden sonrası için kaygı, problemler üzerine üzüntü vb. unsurları irdelemiştir.[29] Batson, ergenler üzerinde ve onların gelişiminde dinin önemli ve her yanı kapsayan bir etkiye sahip olduğunu belirtir; 1967-1977 yılları arasında yayınlanan eserler bu iddiasını destekler niteliktedir.[30]

Ergenlik, bireyin kişiliğinin şekillendiği temel bir evredir ve bu tür bir oluşumun o evrede olması onun zorlukları da beraberinde getirmesini doğurur. Bir rahatsızlık hissi, varlıklar üzerindeki önceki kısıtlanmış bir bakış açısı ile tatminsiz-

---

27 James E. Marcia, *Handbook of Adolescent Psychology*, J. Willey&Sons, New York 1980, s.160.

28 James, *a.g.e.*, s.199.

29 James, *a.g.e.*, s.199.

30 Joseph A. Erickson, "Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group and Educational Influences", *JSSR*, V.31, N.2, 1992, s.133.

lik hissi ve dar bir eylem alanı, daha geniş yararlar ve fırsatlara ulaşılamayacak bir alana varma, bir depresyon hissi, bir değersizlik ve utanma hissi, önlerindeki büyük serüven göz önüne alındığında ergenlik deneyiminin bütün bu tuhaf karışık şeyleri doğal olarak bir dinsel dönüşümde somutlaşmıştır ve yansıtılmıştır.[31] Birey, dinsel dönüşümü bu problemlerine çözüm bağlamında değerlendirdiğinde dönüşüm gerçekleşebilir. Öte yandan bu tür sorunlarıyla aynı dinsel kimliğinde bulunup farklı fakat içerisinde bir dinsel dönüşüm olmayan çözümler de söz konusu olabilir.

Ergenliğin temel problemleri, dinsel dönüşüme etkileri bağlamında, araştırmalarda test edilmiştir. Lofland ve Stark, dinsel dönüşüm öncesinde aşırı bir gerilim ve sıkıntının gerekli bir şart olduğunu ileri sürmüştür. Snow ve Phillips'in Nichiren Shoshu Hareketi üzerine yaptıkları çalışmada da bu bulgu ortaya konmuştur. Sözgelimi bu araştırmada deneklerin % 68'i bir veya birden fazla ruhsal problemi olduğunu, anlamsızlık, hedefsizlik ya da güçsüzlük duygularına sahip olduğunu ifade etmiştir."[32]

Dinsel dönüşüm, problem çözme açısından tercih edilebilmektedir. Birey, aşamadığı engelleri dinî bağlılıkla aşmaya çalışır. Literatürde şizofren bir gencin dinî inançlarla ve ritüellerle gelişimsel çıkmazlarından kurtulmaya çalışmasının hikâyesi aktarılır.[33] Bu olayda bireyin olgunlaşma yönünde ilerleyişi ve öz-tanımlama için yeni ve uygulanabilir bir yol fırsatı, araştırmacıların bireyde gözlediği durumlardandır.[34]

İlkyaz Hanım'ın annesi Ermeni kökenli Hıristiyan biri, babası ise Müslüman biridir. Babası serbest meslek sahibi iken annesi ev hanımıdır. İlkyaz Hanım 12 yaşına geldiğinde ailedeki

---

31 Arthur Chandler, *Christian Religious Experience*, Longmans Green&C., London 1977, s.56.

32 Köse, *a.g.e.*, s.72.

33 Theodore M. Levin ve Leonard S. Zegans, "Adolescent Identity Crisis and Religious Conversion: Implications for Psychotherapy, *BJMP*, V.47, N.1, 1974, s.73.

34 Levin ve Zegans, a.g.m., s.79.

bu heterojen dinsel atmosferin de etkisiyle bir dinî kimlik bunalımına girer ve dinleri ve Tanrıyı sorgulamaya başlar. Bu dönemde rüyalar görür ve bu rüyalar daha çok kilise merkezlidir.

Önce ağabeyi kiliseye gitmeye başlar ve kendisine gördüklerini anlatır. Ağabeyiyle hep kavga eden biri iken kiliseye gitme sonrasında ağabeyinde meydana gelen olumlu değişimler onu etkiler ve bundan sonra Hıristiyanlığa ilgi duyar. Önce ağabeyi din değiştirir. Pazar günleri babasından gizlemek için sinemaya gidiyoruz diye beraber kiliseye gitmeye başlarlar. İlkyaz Hanım, 1995 yılında din değiştirme kararı alır. 1994 yılında kilisede tanıştığı şimdiki eşiyle 6 yıl sonra evlenir. Bu süreçte gelişen ilişkiler onun din değiştirmesinde pekiştireç rolü oynamıştır.

> İlkyaz: "Tutuğum bir oruçtan sonra işte bana göstermiş olduğu bir ışık araç oldu. İkincisi İsa'nın Tanrılığını sordum gerçekten İsa Tanrı mıdır diye, bunun cevabını aldım, artık eminim. Gerçek sevgisini gördüm, gerçek sevgisini. Hem baskı hissetmiyordum, yüreğimde ağır bir baskı hissetmiyordum, gerçek bir özgürlük hissediyordum... Bir şey daha var, sevginin dışında da İncil'de, Kutsal Kitap'ta yaşanmış hikâyelerin ne kadar gerçekçi olduğunu gördüm. Yani bu benim için ikinci önemli noktaydı. Özellikle İncil'de İsa'nın yaşamış olduğu hayatın hem tarihsel olarak boyutları, zaman olsun içerik olsun çeşitli yönlerden bakıldığını görüyoruz ama bir yerde aynı yerde toplandığını görüyoruz... Yani daha çok dediğim gibi tarihsel olarak İsa'nın yaşadığı dönemde birçok kişinin buna tanık olması, mesela beş bin kişinin iki balık, beş ekmekle doyurulduğunu, İncil'de olduğu böyle bir şey var; yani İsa'nın yaptığı bir mucize var; onun yaptığı mucizeler beni çok etkiledi, bu sadece biri."

> İlkyaz: "Sormadım, çekingen birisi olduğum için sormadım, sadece izliyordum hep. Ondan sonra kararsız oldum. Ve dedim ki sadece tanrıya inanacağım, ne İsa'ya ne Muhammed'e yani hiçbir şeye, ama sadece benim inancım Tanrıya bağlı olacak. Tanrıya dua ediyorum, Tanrıla konuşuyorum, o zaman içerisinde işte rüyalarım o zaman içerisinde göründü. Benim için bir yanıt oldu. Ve o zaman gerçekten Tanrı'nın varlığını tamamıyla yüreğimde hissediyordum."

> İlkyaz: "Beni şöyle rahatsız eden bir şey oldu. Bir baskı hissediyordum, baskı derken ruhsal olarak bir baskı hissediyordum."

Ergenlik döneminde bir kimlik arayışı çerçevesinde şekillenen Tanrıyı merak etme, Tanrının niteliği kendi kişiliğini arama gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. "Dinî tecrübeler ergenler için meşru varoluşsal ihtiyaçların tatmininde olduğu gibi ruhsal çatışmaların ve kimlik çatışmalarının çözümünde de hizmet eder."[35]

Ergenlik döneminde ateizm veya seküler bir yaşamı tercih eden bireylerin de bu motiv çerçevesinde değerlendirilmesi neticesinde 8 birey (% 80) bu tür bir evreden geçmiştir. Moratoryum süreci olarak betimlenebilecek bir süreç Ersin Bey'in durumuyla uyuşmaktadır. Gamze Hanım, ergenlikte sorgulamalar yaşadığını belirtirken Tanrı inancıyla bir sorunu olmadığını sorunun dinlerle ilgili olduğunu belirtir. Gamze Hanım ve Ersin Bey de katılınca ergenlik döneminde teolojik sorgulamaların bütün bireylerde görüldüğü ifade edilebilir. Ergenlik döneminde verilen İslam'dan uzaklaşma kararı daha sonraki yıllarda özellikle sorumlulukların artması, sosyolojik problemlerin ortaya çıkması, bir aile çerçevesinde kimlik tanımının gerekliliği ortaya çıkmasıyla bir başka dine yönelme kararına dönüşmektedir. Ergenlikteki kırılgan benlik ilk toplumsal kırılma olarak belirmektedir. Doküman incelemesine tabi tuttuğumuz 15 dinsel dönüşüm öyküsünde 5 bireyde ergenlik bunalımının varlığı söz konusudur.[36]

Son tahlilde ergenlik fenomeninin ilk dönem psikoloji literatüründe irdelenişinin doğru fakat monist bir açıklama olarak yetersiz olduğu gözlenmiştir. Ergenlikte dinsel dönüşüm ile sonuçlanan 2 olayda bireylerin yalnızca ergenlik bunalımı değil diğer etkenlerle kaynaşık bir çerçevede dinsel dönüşüm yaşadığı görülmektedir. İlk dönem literatürü ergenliği bir dinsel dönüşüm faktörü olarak görmekte haklı iken sonraki yazarlar, bunun monist ve sınırlayıcı açıdan dinsel dönüşüm ile özdeşleştirilmesini eleştirmekte haklıdırlar.

35 Levin ve Zegans, a.g.m., s.81.
36 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.13, 79, 85-86, 150, 157.

Yeni Yaşam: Adana'dan yazan Emine K.,[37] öğrenci olduğunu belirtmiş. Yaklaşık 7 yıldır din değiştirmiştir. Aktardığından anlaşıldığına göre aldığı din eğitimi (aile ve okuldaki din derslerini ifade eder) onun varoluşsal sorularına cevap verecek nitelikte değildir. Ergenlik dönemine rastlayan bu varoluşsal sorular onun için örtük bir arayışın dinamikleri olur. Sorularından birkaçını şöyle aktarır: "Tanrı nedir? İnsan nedir? Yaşamın amacı nedir? 15 yaşlarındayken kafam böyle sorularla sık sık meşguldü."

Emine Hanım, sahip olduğu dinî bilgilerde özellikle şu soruların yanıtını bulamaz: "...Hangi ruhani amaç için insan dünyaya gelir? Eğer insan İslam inancının yanı sıra iyi ve kötü işlerin tartılmasıyla cennete girecekse, acaba kötülükten çok iyilik işleyen ne kadar insan var? Bu sorulara mantıksal, ruhani bir cevap olmalı ve ben onu bulmalıydım." Emine Hanım, kendisini sorgulamaya başlar. Kötülüklerinin iyiliklerinden fazla olduğu kanaatine varır ve bu gidişe bir son vermek ister. Dürüst ve ahlaklı bir yaşam için kendisini determine eder.

> Emine K.: "Haftalarca uğraştım o kararımı gerçekleştirmeye, ama her yeniden başladığımın ertesi günü kendime ve Tanrıya verdiğim sözü kırıyordum. Bu durum ölene kadar devam ederse sonumun cennet olmayacağını anladım. Acaba yalnız ben miydim, yapmak istediği iyi şeyi yapamayan, ama yapmak istemediği kötü şeyi yapan? Hayır! Etrafımdaki insanlara biraz dikkatle bakmak yeterliydi. Örneğin, babam sık sık yalanın kötü bir şey olduğunu, durum acı da olsa gerçeği söylemenin doğru ve gerekli olduğunu bize söylerdi. Onun hayatına baktığımda yalan söylemediği, öfkesini suçsuz birisinden çıkarmadığı bir gün yoktu. Anladım ki, insanların doğru şekilde yaşamaya yetenekleri yoktu. Bu durumu düşünmek beni her zaman çok kederlendirdi."

Kendi çabalarının sonuçsuz kalması ve çevresindeki insanların da kendisi gibi olduğunu fark etmesi soncunda Emine Hanım'ın kendisine olan güveni sarsılır ve bunu genel bir

37 http://www.incilturk.com/tanikliklar/yeni_yasam.htm (23.12.2004).

ilke olarak (herkesin aynı olduğu şeklinde) algılamaya başlar: "Hayatımın gidişini kontrol edemiyordum. Yalnız ben değil tanıdığım herkes aynı durumdaydı." Ağabeyinin teşvikiyle özel bir okulda İngilizce kursu almaya başlar. Çok geçmeden öğretmenini ziyarete gider. Orada misyon kitabı olarak hazırlanan birkaç kitapla karşılaşır ve birini inceler. Kendi bilgilerinden farklı şeylerle karşılaştığı için bazı sorular sorar ve böylece kendisine bilgi aktarımı mümkün hale gelir. Daha önceden bir sorun olarak gördüğü iyi-kötü davranışlar ve günahlardan kurtulma konusunda onların öğretilerini öğrenir. Kendi başına kurtuluşa erecek düzeyde doğru şeyler yapamayacağı düşüncesini taşıyan Emine Hanım, Tanrı'nın farklı bir kurtuluş sunduğu görüşüne sıcak bakar. Benimsediği çözümü şu aktarımından anlamak mümkündür:

> Emine K.: "Ama insanları çok seven Allah, kendi adaletini kırmadan insanları günah suçundan kurtaracak bir yol biliyordu. Bu yol kendisinin günahsız olarak beden alması ve bütün insanların, Afrikalıların, Avrupalıların, Asyalıların, kısaca tüm dünyanın günahları uğruna ölmesiydi. O beden İsa idi. Tanrı'nın kendisinin bedeni kendisi için o kadar önemliydi ki, tüm dünyadaki her zamanın insanlarının günahlarına karşılık olabilirdi ve oldu."

Söz konusu öğretmen-misyoner, muhtemelen bireyin iki dinî sistem arasında kurtuluş reçetesi aramasını göz önünde bulundurarak Müslümanların Hıristiyanlık hakkındaki iddialarına cevap veren (birey çürütme kavramını kullanır) bir kitapçık verir. Kendi çabasının dışında, verili bir kurtuluş motifi arayan birey bütün bunlardan etkilenir. O kitapçığı bitirdikten sonra İncil okumaya karar verir. Bazı prensiplerin ve sunulan sevgi formunun kendisini etkilediğini belirtir:

> Emine K.: "Bunun yanı sıra İncil, sadece iman yoluyla cenneti kesin olarak vaat ediyordu. Çıkarcı olduğu konusundaki iddialara yol açacak tapınma şartları da yoktu; yani kurban kesme, her yıl belirli bir yeri ziyaret etme gibi. Tek istenilen şey vaaz edilen göksel habere, müjdeye inanmaktı."
>
> Emine K.: "Aylarca süren araştırmam süresinde İngilizce öğretmenim beni İsa Mesih'e inanan ve hayatlarını İncil prensiplerine

göre yaşamaya karar vermiş bir aile ile tanıştırdı. Zamanla bu ailenin sıcak arkadaşlığı ve sevgisi beni son derece etkiledi. Böyle bir sevgiyi bir kimsenin kendi ailesi arasında bile bulabilmesi kolay değildir. O sevgi ne çıkarcıydı, ne de geçici. O andan sonra her şey değişti. Hâlâ bazı şüphelerim vardı, ama ayrıca kalbimde huzur vardı."

Bireyin entelektüel düzeyde ikna edilmesi bir dinî sistem için tam anlamıyla dönüştürme aracı olamayabilir. Bazen bireyin bir dinî gruba girmesi ve bu bağlamda dinsel sistemin pratik yönüyle karşılaşması dönüşüm için gerekli bir unsurdur. Yapılan bazı araştırmalarda dinsel dönüşüm için en önemli motivin etkili ilişkiler ağı olduğu öne sürülmüştür.

C. KRİZ

Kriz, dinsel dönüşüme etkisi irdelen faktörlerdendir. Krizin birçok modelde ve açıklamada baskın bir yere sahip olduğu gözlenmektedir. Bireyin psikolojik setinin yanı sıra, sosyokültürel sebep ve sonuçlar da krizin doğmasına veya şiddetlenmesine neden olabilir. Doğal afetler, savaş ve kişisel trajedi, meydan okuyuşları şiddetlendiren önemli etkenlerdir. Ciddi bir hastalık veya işsizlik bir dönüm noktası olarak deneyimlenebilir. Ekonomik buhran veya sosyal koşullar (suç, ahlak erozyonu gibi) üzerine kaygı gibi sosyal olaylar insanları dinsel dönüşüme hazırlayabilir. Bununla birlikte bu tür krizler mutlak anlamda dinsel dönüşüme neden olmaz. Dinsel dönüşüm, kriz tarafından üretilen gerilim ve problemlerin birçok muhtemel sonuçlardan sadece biridir. Dinsel dönüşümün yanı sıra alkolizm, politik dönüşüm, psikoterapi, intihar vb. gibi alternatifler diğer çeşitli cevaplardandır.[38]

İnsanların kendi farklılıkları, dinsel dönüşüme neden olan faktörlerin nitel ve nicel farklılıklarına neden olur. Sözgelimi

38 McGuire, *a.g.e.*, s.64.

birkaç kişisel ve durumsal faktör, insanların önceki anlam sistemlerinin açıklamakta veya anlamlandırmakta yetersiz göründüğü deneyim ve olayların büyüklüğünü fark etmelerini sağlayarak onları dinsel dönüşüme hazırlayabilir. Aksine eğer bireyler kendi anlam sistemleri çerçevesinde tatminkâr bir şekilde deneyim ve olaylarla 'baş etseler' bu sistemin kendilerine yetmesi nedeniyle yaşamları için alternatif anlamları aramak için hiçbir arzu duymazlar. Arayış içinde olan bireyin kendisine uygun bir form bulması tek bir girişimde sonuçlanmayabilir. Bir arayıcı sıklıkla birçok farklı alternatif inanç ve pratiği dener.[39]

Rambo, krizlerin katalizörlerini şöyle ayrıştırır: 1) Mistik deneyim; 2) Ölümcül deneyim; 3) Hastalık ve iyileşme; 4) Hepsi bu mu? sorusunun aranan yanıtı; 5) Aşkınlığa arzu; 6) Bilinçliliğin değişen durumları; 7) Hızlı ve çabuk değişen benlik; 8) Sapkınlık; 9) Dışsal olarak uyarılmış krizler.[40]

Salzman, Jones, Morentz gibi çatışma teorisyenleri dinsel dönüşümün psikolojik çatışma ve karmaşayı çözmenin ilginç bir yolu olabileceğini düşünürler. S. Jones dinsel dönüşümün duygusal kriz ve çatışmanın çözülüşünü izlediği zihinsel çatışmanın bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür.[41]

1. Stres

Öncül metinlerin dinsel dönüşüm irdelemelerinde özellikle psikolojik ve özelde psikanalitik yaklaşımların baskın olması bireysel ve 'sorun' niteliğinde faktörler üzerinde durmayı desteklemiştir. Stres, bu fenomen için en çok irdelenen faktörlerden biridir. Bu konuda yapılan bir araştırmada iki türlü yoldan stres irdelenmiştir. 1969'da Katolik Pentecostalism'e giren 277 üye ve 158 kişiden oluşan kontrol grubu kullanılan araştırmada birinci stres türü olarak, aktif olarak his-

39 McGuire, *a.g.e.*, s.63.
40 Rambo, *Understanding*, ss.48-54.
41 Lee, a.g.m., par.8.

sedilen *psikolojik stres* (aileleriyle, yalnızlıkla vb. problem yaşayıp yaşamadıkları sorularak) incelenmiştir. İkinci tür olarak, cevaplayanların fark ettikleri veya fark edemedikleri stres-üretici şartlar ortaya çıkarılmak istenmiştir. Bu *potansiyel stres*, ana rol değişimlerini (boşanmış kadın-erkek, okulu terk etme kararı veya dinsel düzeni terk etme kararı, evliliği bitirme, işle ilgili planlardaki değişim gibi) içerir.[42]

Söz konusu araştırmada üçüncü bir muhtemel stres ölçeği olarak doğum sırası tartışılır. G.E. Swanson'un ortanca kardeşin stresin fantazik çözümlerini arayışa özellikle yatkın olabileceğini tartışmış olması, araştırmada ortanca doğanların dinsel dönüşümü diğerlerinden daha çok tercih edip etmediğinin irdelenmesine gönderge olarak alınır.[43]

Dinsel dönüşümde bazen ani motif söz konusu olur ve bu da radikal bir değişimi doğurur. Radikal değişim kolay gerçekleşmez. "Bazı stressor tipleri gerilim, çatışma veya huzursuzluk, ön gereklilik gibi görünmektedir. Tetik, önemli bir geçiş veya sevilen birinin ölümü, sağlık tehdidi, bir boşanma veya önemli/kritik bir kayıp gibi majör negatif olaylar olabilir."[44] Bu tür bir deneyimi yaşayan bireyin içinde bulunduğu bu durumu kendi kutsal sisteminde anlamlandıramaması, onun bu deneyimine anlam verebileceği farklı bir sistem arayışına girmesine ve potansiyel olarak da dinsel dönüşüme yönelmesine neden olur.

Dinsel dönüşüme neden olan stres ve travma ani veya şiddetli olmak zorunda değildir. Ani ve şiddetli olan örneklerin bulunmasının yanı sıra dinsel dönüşüm yaşayanların önemli bir yüzdesi bu deneyimlerinin hemen öncesinde krizlerin varlığını bildirmezler. Bazı örneklerde dinsel dönüşüm, gerilim ve çatışmanın uzun bir tarihinden dolayı gelişmiş gibi görünmektedir. Bu uzun süreç, yavaş bir kopuşu ani bir karara vardıran faktörlerce oluşturulur. Araştırmacılar, kronik dep-

42 Heirich, a.g.m., s.662.
43 Heirich, a.g.m., s.663.
44 Pargament, *a.g.e.*, s.250.

resyon hissi, yalnızlık ve ebeveynle olan tatmin etmeyen ilişkilere önem vermiştir."[45]

W. James'a göre bütün dinsel deneyimleri karakterize eden iki şey vardır. 1) Bir huzursuzluk ve 2) Onun çözümü.[46] Bu öncü psikologun kendi dönemindeki örnekleri yorumlayan bu açıklaması, daha sonra yapılan modellerde de çoğunlukla bir 'sorun' ve onun 'çözümü' olarak dinsel dönüşüm betimlemeleriyle günümüze ulaşmıştır. Stres, diğer faktörler gibi yalnızca tetikleyici bir mekanizmadır.

Dinsel dönüşümü açıklamada kullanılan faktörler olarak stres, gerilim veya krizler, yalnız başlarına dinsel dönüşümü açıklamak için yeterli değilse de bu tür katalizörler sıklıkla dinsel dönüşüm sürecinin başlatıcısıdırlar. Krizlerin kesin doğası kişiden kişiye ve durumdan duruma değişecektir.[47] Bu değişkenlik, muhtemel dinsel dönüşümün niteliğini de belirler.

2. Kaygı

Dinsel dönüşüm üzerine yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar, ani formu deneyimleyen insanların, bu deneyimi yaşamayanlara oranla kaygıda daha yüksek derecelerde bulunacağı şeklindeki hipoteze bir destek sunmaktadır. Sonuçlar, dinsel dönüşümün ani dinsel dönüşüm yaşayanların problemlerine sahte bir çözüm olabileceği fikrini vermektedir. Bu yüzden birey, ani dinsel dönüşüm yaşarken kaygısının hâlâ yüksek düzeyde durduğunu fark ettiğinde, muhtemelen bu girişimi geri dönüşle (dinden dönme) ve/veya yeni çözüm arayışıyla terk edecektir."[48]

Dinsel dönüşümün türü özellikle duygusal faktörler üzerinde inşa olmuşsa bu kararın o andan sonra yaşamda etkin ve sürekli kılınması, kararın verilmesinden çok daha zordur.

45 Pargament, *a.g.e.*, s.250.
46 Batson ve Schnoenrade, a.g.m., s.102.
47 Rambo, *Understanding*, s.48.
48 Spellman, Basket ve Byrne, *a.g.e.*, ss.251-252.

Kaygı, stres gibi faktörlerle huzursuz bir yaşam sürmesinin sonucunda birey, bu sorunlarını çözmek ve yaşamına çatışmasız bir yön vermek için bir sistem arayışına girebilir. "Tekrarlamak gerekirse: Bütüne düzen getirme ilgisinde birinin yaşamının yönünü değiştirmek veya değiştirmeyi arzulamak, dinsel dönüşümün temel özelliğidir."[49]

Yalnızca bireysel sorunları dinsel dönüşüm için yeterli bir faktör olarak görmek, bireyin atomlaşmış ve herhangi bir kararı almada sadece kendi durumunu dikkate alan olarak tanımlanması olur ki bu durum sosyo-kültürel faktörlerin ihmaline dolayısıyla da analizin eksikliğine neden olur. Gerilimden fiziksel rahatlama arayışı veya içsel grup dayanışma hissinin bir sonucu olan kabul, dinsel dönüşümün zorunlu özellikleri olmadığı gibi, dinsel dönüşüm için yeterli motivler olarak düşünülmesi de doğru değildir.[50]

Deneklerin stres üretici ve aşırı kaygı düzeyine sürükleyici deneyimleri ile dinsel dönüşüm arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir: 1 birey kimlik bunalımı, 3 birey göç sonrası yeniden sosyalleşme ve ekonomik şartlar, 2 birey yaşamı çekilmez kılan hastalık, 1 birey ekonomik kriz yüzünden işsizlik ve ekonomik çöküntü, 2 birey orta yaş krizi çerçevesinde anlam tutulması nedeniyle başa çıkmaları gereken önemli düzeyde bir stres ve kaygıya maruz kalmıştır. İşsizlik sonrasında annesinin yoğun bakıma alınıp bir ameliyatlar zincirine girmesi, 1 bireyi, ağır stres ve annesini kaybetme kaygısı altında bırakmıştır. Bireylerin dinsel dönüşümleri bu strese bir çözüm ve yeni bir yaşama başlangıç seçeneği olarak değerlendirilebilir. Bireylerin tamamında dinsel dönüşüm öncesi önemli bir stresörün bulunması dinsel dönüşümün sebepsel analizini haklı çıkarmaktadır; fakat bütüncül bir bakış açısı bu stres ve kaygının tetikleyici ve ön hazırlayıcı olarak algılanmasını daha makul kılmaktadır.

---

49 Vincent V. Herr, *Religious Psychology*, St Paul Publications, New York 1965, s.99.

50 Herr, *a.g.e.*, s.100

Sinan Bey, 12 yaşında babasını kaybeder ve bu durum, onun aileyi geçindirme gibi bir sorumluluk almasına neden olduğu gibi bu kaybı atlatmadaki sıkıntılar nedeniyle psikolojik tedavi görmesine de neden olur. Öte yandan Sinan Bey dükkânlarını işletebilmek için okulu bırakır. Babası ideolojik çatışmalarda hayatını kaybeder: "İşte o zaman siyasî olaylar nedeniyle sağ sol çatışmalarında ülkücüler vurmuştu babamı." Sinan Bey, "Elimde olsaydı mesela namazı kıldırmazdım" diyor. Buna sebep olarak da ülkücülerin Müslüman ve Türk kavramı adı altında babasını öldürmüş olmasını belirtiyor.

Ateist biri olarak yaşamına devam eden Sinan Bey, 22 yaşında, Müslüman bir kızla evlenir, 1 buçuk yıl evli kaldıktan sonra boşanır. Sinan Bey'in dinsel dönüşümünü asıl tetikleyen ve ön hazırlayıcı sebeplerin fonksiyonel hale gelmesine neden olan şey 2000 yılındaki ekonomik krizdir. Bir yönetmen olan Sinan Bey, bu krizden sonra işi dahil her şeyini kaybeder.

> Sinan: "2000 devalüasyonları yaşandı, biliyorsunuz. Bizim reklam çekimlerimiz vardı, çok bir şey olmadı, yani battık sonuçta. Ticari anlamda battık... Yani her şeyimi kaybettim... Yani evlerim gitti, arabalarım gitti, bilmem nelerim gitti, filan..."

Sinan Bey, şu anda bir sinema filmiyle ilgilenmektedir ki bu süreçte kilise ve üyeleri bir 'destek grubu' olarak fonksiyon görmektedir. Sinan Bey, hem kayıplarını ruhsal anlamda açıklayacak kendisine destek olacak birilerine ihtiyaç duyarken hem de sosyo-ekonomik olarak yeniden sosyalleşebileceği bir sosyal alana ihtiyaç duymuştur. Ateist ve sol bir ideolojiye sahip olması ile onun bu arayışlarını İslam'da sonuçlandırmaması arasında bir ilişki kurma ihtimali söz konusu olabilir.

Gamze Hanım, Alevi kökenli bir ailenin çocuğudur; 13 yaşında iken babasını kaybeder. Ergenlik döneminde başlayan sorgulama süreci 2002 ekonomik krizi ve annesinin hastalığı çerçevesinde din değiştirmeye dönüşür. Kiliseye ilk kez meraktan ve beraber yürüdüğü yeğeninin bu merakı körüklemesiyle girer ve süreğen temas böylece başlar. Kiliseye gir-

dikten sonra Kur'an ve Aleviliği yeniden araştırmaya başladığını belirtir. 2002 ekonomik krizinde işini kaybedince bir anlamda bu boşluğu dolduran bir uğraş olarak dinî sorgulamalara ağırlık verir. Bu kriz onun için yaşamı zorlaştırmıştır, bir şekilde açıklamasını bulması gerekmektedir ki bu süreçte annesi yoğun bakıma alınacak düzeyde hastalanır; ameliyatlar süreci ve stresli günler başlar.

> Gamze: "Alevilik bir felsefeydi, bir kitabı yoktu, bu benim için büyük bir sorundu. Ali ve Muhammed'in ayrılma noktası kafamdaki en büyük problemlerden biriydi. Sonra Kur'an'ın iki kez yakıldığını öğrendim. Farklı farklı Kur'an'lar çıktığı için yakılıyor. Zeyd'in yazdığı çoğaltılıp dağıtılmış."
>
> Gamze: "Tanrı'yla bir problemim yoktu, dinlerle ilgili problemim vardı. Araştırmalarım sonunda çileden çıktım. Her din ben doğruyum diyor. Tanrı'yla bir kavgam oldu. Niye bu kadar inanç gönderdin, dedim. Ben nereden bileyim hangisinin doğru olduğunu. Bu araştırmalar sonunda yanlış bir karar verirsem bu senin suçun, çünkü bu kadar dini sen gönderdin. O dönem içerisinde işsizlik ve kriz bu inancı tanımama neden oldu. Buraya [kiliseye] gelip insanları inceledim. Söyledikleri ve yaşadıkları arasında bir çelişki var mı diye, göremedim, yoktu."
>
> Gamze: "Annemin durumu ağırdı. Doktorun söylediğine göre ameliyat olmazsa her an ölebilir, ameliyat olursa % 70 kalkmaz. Annem hem ameliyat oldu, hem de ameliyat esnasında kalp krizi geçirdi. O ameliyat esnasında İsa Mesih'e iman ettim. Annemin durumu çok zordu. Kutsal Kitap'ta İsa, birçok kişiye yeniden yaşam veriyordu. Dedim, "Eğer sen Rabsan, eğer Tanrıysan ve bu mucizeleri gerçekten yaptıysan şimdi ben sana iman ediyorum ve annemi sana teslim ediyorum."

Gamze Hanım, ameliyat döneminde yaşadığı bazı olayları mucizevî olarak tanımlamakta ve annesinin iyileşmesinde iman ettiği Tanrının etkisi olduğunu ifade etmektedir. Bu yaşadıklarının imanını sağlamlaştırdığını belirtir. Doküman incelemesi çerçevesinde buhran doğuran yaşantıların varlığı 15'te 5 denek şeklinde bir dağılım göstermektedir.[51] 1 birey

51 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.38, 63, 75, 122, 153-154.

intihara götüren bir buhran yaşamıştır. Tamer Bey, baskıyla yetişme diye tanımladığı ve ezikliklerle dolu olarak aktardığı çocukluğundan kurtulup bu kötü anıları yok edecek yepyeni bir benliğe bürünmesi gerektiğini hissetmiş ve muhtemelen bunu var olduğu konumda yapamadığı için yeni bir dinsel sisteme katılma ile gerçekleştirme yolunu tercih etmiştir: "Artık eski yaratılışım eskide kalmıştı." Bu anlamda din değiştirmenin bir çözüm olarak görülmesi, dikkat çekicidir.

Dinsel dönüşüm için bir katalizör olarak duygusal karmaşa (ki bu aile ve çocukluk ilişkileri, travmatik olaylar ve stres'i kapsar), Pascal, Luther ve St. Augustine gibi 12 tarihî ismin dinsel dönüşümlerini inceleyen Krailsheimer tarafından yapılan incelemede, ruhsal depresyon ve dengesiz aile ilişkileri olarak tespit edilmiştir. Denge, bireyin arayışı iken dengesizlik kaçışıdır. Psikolojik denge bozucu faktörler gibi sosyal dünyanın dengesiz olarak algılanmasını da dinî değişim için gerekli bir şart olarak görenler de vardır.[52]

Aradığım Gerçek: Çocukluğundan beri içinde nedenini bilmediği bir huzursuzluk olduğunu, hiçbir şeyin kendisini mutlu etmediğini, huzursuzluğunu dindiremediğini belirten Sevinç Hanım,[53] böylece kendi öyküsündeki kırılma noktasını ifade etmiştir. İnsanlara karşı farklı bir sevgi beslemesine rağmen etrafında bunu görmediğini ifade eder. Dolayısıyla birey, duygusal bağlamda da bir arayış içindedir. Sevinç Hanım, çok iyi, fedakâr, şefkatli bir ailesi olduğunu ama her zaman eksik bir şeylerin var olduğunu aktarır. İşte arayışının saç ayakları: "Çok küçük yaşlarda başladı arayışlarım. Gerçek neydi? Neden yaratılmıştık? Yaratılış amacımızı yerine getirmek için ne yapmamız gerekiyordu? Sevgi neredeydi? Ya peki güven?"

Sevinç Hanım, 18 yaşında evlenir. Çalışmadığı için kitap okuma fırsatı vardır. Fakat sorularının cevaplarını bulamaz.

52 Köse, *a.g.e.*, s.70.
53 http://www.incilturk.com/tanikliklar/din_degistirme.htm (23.12.2004).

Bu onu iyice boşluğa sürükler. Sevinç Hanım, "Sanki bataklıkta çırpındıkça batıyordum" diye betimler yaşadıklarını. Bir gece rüyasında kilise görür. Sonra belirli aralıklarla bu rüyalar devam eder. Sevinç Hanım, Hıristiyanlığı daha önce merak etmediğini ama bu rüyalardan sonra araştırıp öğrenmek istediğini belirtir. İncil arar, bir arkadaşının tavsiyesiyle bedava İncil gönderen gazete ilanından ister ve gelir. Okumaya başlar: "Yuhanna'yı okumaya başlar başlamaz yüreğimde bir şeyler oldu. 'İşte aradığım gerçek bundan başkası olamaz' diye düşündüm. Yuhanna'yı bitirir bitirmez İsa Mesih'i Rab ve Kurtarıcı olarak kabul etmiştim bile."

Sevinç Hanım, din değiştirdikten sonra ilk iş olarak evinde kendi deyimiyle 'Rab'bin sözlerine aykırı ne kadar kitap varsa ki bu çok fazlaydı hepsini bir çöp poşetine doldurup' atar. Gerekçe olarak "çünkü benim için zararlı olan şeyleri başkasına veremezdim" ifadesine yer verir.

> Sevinç: "Kilisede kardeşlerle tanıştığım zaman beni en çok sevindiren şey, aynı düşünceye sahip olmaktı. İşte dedim, benim gerçek ailem. Harika bir babam ve kardeşlerim olmuştu. Hep sevginin kaynağını aramıştım... Evet, sevginin kaynağı Tanrı'ydı, bizler sevgiyle mühürlenmiş bir ailede bir beden olmuştuk."

Antalya'ya taşınırlar ve eşi de orada din değiştirir. Eşinin din değiştirmesi, aile içindeki dinsel yapıda bir homojenlik sağladığı için muhtemel huzursuzlukları ve potansiyel çatışmaları ortadan kaldırmıştır. Böylece bireyin din değiştirmesi, bireyselliği aşıp dar anlamda toplumsallaşmıştır. Kendi dinsel dönüşüm deneyiminin çocukluğundan beri içinde olan boşluğu doldurduğunu ifade eder: "Rab yüreğimi ve düşüncelerimi öylesine değiştirdi ki; artık her şeyin bir anlamı var benim için." Anlam, bireyin yaşamında özlemini çektiği şeydi; gündelik yaşamını anlamlandırabileceği bir anlam sistemi onun içindeki boşluğun dolgu maddesiydi.

D. KİMLİK BUNALIMI

Kişiliğin bileşenlerinden biri olarak dinsel kimlik, diğer kimliklere oranla, geleneksel olarak, nispeten uzun-ömürlü veya ömürlük bir niteliğe sahip olageldiği için siyasal kimlik gibi değişkenliği daha muhtemel olan kimliklerden farklıdır. Dinsel kimliğin uzun ömürlü olması, kişiliğin bir bütünleyicisi olarak sürekli şekillendirici etkiyi taşıması anlamına da gelmektedir. "Kişilik, sosyal varlığın kendine özgü davranış özellikleridir. Nesneldir. Karşılaştırmalıdır. Dışardan görüldüğü gibidir. Oysa kimlik, insanın kendisini nasıl algıladığı, kimle özdeşleştirdiğidir."[54]

Bir tek kimlikle bir kişilik olmaz, olunmaz.[55] Kişilik bir bütünlük bağlamında bileşen olarak kimlikler, alt-kimlikler içerir. "Kişilik bir örgütlenmedir. Kişilik bireyin kimlikler içinde ve kimliklerle bir örgütlenmesidir; bu örgütlenme dinamik bir olgudur ve bireyin kimlikler aracılığıyla toplumsal çevreye/toplumsal yapıya uyumunu gösterir/simgeler."[56] Kişilik, bireyin toplumsal duruşunu gerçekleştiren sistematik bütünlük iken, kimlik, bu sistemin bileşenlerinin algılanan nitelikleridir. Dinsel kimlik de diğer kimlikler gibi kişilik sisteminin tanıtıcı unsurlarındandır. "Kimlik, kişinin veya grubun mensubiyetlerini açıklayan onun tanınmasını sağlayan ve dış gözlemle algılanabilen özellikleridir."[57]

Kişiliğin bileşenleri olarak siyasî, dinî, ailevî, meslekî, sosyal mensubiyet formlarında algılanan kimlik, aynı zamanda ferdin toplumsal konumlanışını yansıtır. "Başkaları için deniz feneri olan kimlik, birey için pusuladır."[58] Kimlik, bazı insanlarla ortak şeylerin varlığını temsil ederken aynı zamanda

---

54 Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s.9.

55 Doğan Ergun, *Kimlikler Kıskacında Ulusal Kişilik*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s.170.

56 Ergun, *a.g.e.*, s.12.

57 Kösoğlu, *a.g.e.*, s.91.

58 Kösoğlu, *a.g.e.*, s.91.

başkalarından farklılaşan yönlerin de tanıtımıdır.[59] Bu farklılaştırıcı nitelik, kimliğin kişisel boyutunun yanı sıra toplumsal ve kültürel boyutlarının da yani sosyal kimliğin de varlığına atıf yapar.

Kimlik, kapsam itibarı ile birkaç forma sahiptir. "*Bireysel kimlik*, bireylerin bilincinde kurulan ve saklanan onu tüm ('öneme sahip') diğerlerinden ayıran detayların yarattığı imgedir. *Kişisel kimlik* ise bireyin sosyal yapının özel bileşimlerine dahil oluşu ile yüklendiği roller, özellikler ve yetkilerdir. *Ortak kimlik* ya da *biz kimliği* dediğimiz zaman bir grubun yarattığı ve üyelerinin özdeşleştiği imgeyi anlarız.[60] Bu bağlamda ortak kimlik düzleminde dinsel dönüşüm farklılık yaratıcıdır. Dinsel dönüşüm, ortak kimlikten koparabilir.[61] Birey, kültürün nesnelliklerini içselleştirirken aynı zamanda o niteliklerin taşıyıcısı olduğu için söz konusu nitelikler kişilik sisteminin önemli bir parçasıdır.[62] "Sosyo-kültürel kimlik, mensup olunan kültürün fertte ve gruplarda somutlaşmasıdır."[63]

Kültür, yapısal olarak yönlendirilmesini toplumdan alan bir yaşayış tarzıdır.[64] Örgütlenen bu yönlendirilmiş sistem, birey için nesnel olduğu için, öncelikli olarak dışsaldır fakat birey onu içselleştirdiğinde, artık onun hem bir taşıyıcısı hem de üreticilerinden biridir. Kültürün nesnel boyutu, nesnel kimlik iken, bunun içselleştirilip bilinç düzeyine taşınması öznel kimliktir.[65]

Mead'e göre bireye benliğinin birliğini veren organize edilmiş topluluk ya da sosyal grup, genelleştirilmiş öteki di-

---

59 Jeffrey Weeks, "Farklılığın Değeri", J.Rutherford, A.Stuart, R.Mercer, P.Parmer, H.Bhabha, S.Hall, J.Weeks, L.Young, *Kimlik: Toplulık, Kültür, Farklılık*, Çev. İrem Sağlamer, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s.85.

60 Jan Assman, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2001, ss.132-133.

61 Assman, *a.g.e.*, s.133.

62 Thomas F. O'Dea ve Janet O'Dea Aviad, *The Sociology of Religion*, 2.Baskı, Prentice-Hall, USA 1983, s.4.

63 Arslantürk ve Amman, *a.g.e.*, s.151.

64 Ergun, *a.g.e.*, s.13.

65 Kösoğlu, *a.g.e.*, s.31.

ye adlandırılabilir. Çocuk, 'önemli ötekiler'in yanı sıra 'genelleştirilmiş başkaları' denilen ve çocuğun çevresinin dışında kalanlardan da durum alış'ı ve rol öğrenimi deneyimler.[66] Mead'in burada aktardığımız genelleştirilmiş başkası diye tanımladığı, tüm toplumun kendisidir.[67]

Fert, başkaları nasıl hitap ediyorsa öylece oluşan bir kişiliktir. Ferdin dünyayı algılayışı, başkalarıyla olan diyalogu düzlemindedir.[68] Kendimizi algılamamız, kendi kendimize yapabileceğimiz bir şey değildir. "Kendimize ilişkin deneyimlerimiz her zaman dolaylıdır, dolaysız olan sadece diğerlerine ilişkin deneyimlerimizdir. Yüzümüz gibi öz-benliğimizi de ayna olmadan görme imkânımız yoktur."[69] Sosyal kimlik, sosyal kategorilerin üyeliğinden (ulus, iş gibi) yola çıkılarak inşa edilir; bu anlamda sosyal bir tanımlamadır. Bireysel kimlik de bireysel tanımlamadır. Özetle sosyal kimlik ve bireysel kimlik, benlik tanımlamanın nispeten iki farklı alt sistemidir.[70]

Tarihsel süreçte toplumların yapısal farklılıklarının (geleneksel toplum, modern toplum vb.) yanı sıra dinsel sistemlerin bu bağlamdaki sistemik tutum ve konumlanmalarının etkinliği, kimlik-din ilişkisinde dönemsel farklılıkların oluşumunu doğurmuştur. Dinin bir toplumsal kurum olarak farklı farklı formlara adaptasyonu, aynı zamanda dinsel grupların konumundaki farklılıkların da üreticisi olmuş ve dinsel kimlik de bu anlamda etkilenmiştir. Dinsel kimlik, kişiliğin alt-sistemlerinden biri olarak sistemin tamamlayıcı unsurudur. Öte yandan dinin 'kişisel değerlerin kaynağında'[71] olduğu bir düzlem göz önüne alınırsa değerler, kişiliğin diğer alt sistemleriyle ilişkili olduğu için kimlik ve din çok boyutlu bir

66 Sezgin Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri 3: Sembolik Etkileşimcilik Etiketleme Teorisi, Sosyal Alışveriş Teorisi*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s.60.
67 Kızılçelik, *a.g.e.*, s.60.
68 Berger, *a.g.e.*, s.53.
69 Assman, *a.g.e.*, s.135.
70 Michael A. Hogg ve Dominic Abrams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Process*, 3.Baskı, Routledge, London-New York 1992, s.25.
71 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.378.

düzleme oturur. Bireyin dinsel özdeşleşmesi dinsel sistemin yapısına göre nitelik farkı sunar. Salisbury, Katolikliğin, Protestanlıktan daha sıkı ve yakından bütünleşmiş bir sistem olduğunu belirtir.[72]

Dinsel dönüşümün birey üzerindeki etkileri ve meydana getirdiği yeni dinsel kimliğin boyutlarının eski forma oranla ne olduğu, bireyin yeni kimliğiyle toplumla bütünleşmesi, yeniden sosyalleşmesi, eski dinsel kimliğin kendisine (bireye) deneyimlettiği sorunlardan ve eksiklikler (hisleri) den kurtulma, arzulanan dinsel kimlik formuna ulaşma gibi çeşitli boyutlarda irdelenmiştir. Bireyde meydana gelen bir değişimin varlığı tartışılmazdır; bu değişim bazı araştırmacılara göre 'köklü' bir değişimdir. Din değiştirme, eski dinsel kimliğin yenilenen bir formu değil, yeni ve farklı bir formdaki inşasıdır; bir yeniden başlangıç için kopuştur. Araştırmacılar, dinsel dönüşümün "kimlik, kişilik, hedef, inançlar, fikirler ve davranış ve değerler açısından köklü bir değişiklik gerektirdiği hususunda hemfikirdirler."[73]

Gillespie, kişinin dinsel dönüşümünün kimlik bağlamında üç düzlemde kazanımları olacağını belirtir. Bunlar: 1) Din değiştiren kişi bir aidiyet ve kabul edilme duygusuna sahip olur. 2) Din değiştirme, kişiye bir ferdi kimlik vererek onun kendisini köklü olarak yeniden düzenlemesini sağlayabilir. 3) Kişi, kozmik bir kimlik kazanır.[74]

Bireyler, yapılan araştırmalarda gözlenebildiği gibi, yeni dinsel kimliğini 'sembolik sistem'de de dile getirmek (karşı bir neden olmadığında) ihtiyacı duymakta ve bunu sözgelimi isim değişiklikleri ile dile getirmektedir. Köse'nin 70 deneğinden 57'si yeni (İslamî) isim almıştır. Bu araştırmada dikkati çeken bir husus İngilizlerin eski isimlerini İngilizler (özelde eski dinî grup mensupları) arasında kullanmaları ve

72 W. Seward Salisbury, "Religious Identification Mixed Marriage and Conversion", *JSSR*, V.8, N.1, 1969, s.126.
73 Köse, *a.g.e.*, s.101.
74 Köse, *a.g.e.*, s.102.

Müslümanlar arasında da yeni isimlerini kullanmalarıdır.[75] Bu, dinsel kimliğin sosyal algılanış tarzının baskı unsuru yönünü belirttiği gibi bireyin dönüşümünün her zaman ve her yönüyle radikal olmayacağını da dile getirir.

1. Kimlik Değişimi

Kimliğin tanımında davranışsal nesnelliği arayışla Travisano, Stone'u takip ederek kullandığı kimlik tanımını ondan şunu aktararak sergiler: "Neredeyse bütün yazarlar bu terimi 'kimlik, bireyin sosyal koşullarda nerde ve ne olduğunu inşa eder' anlamına göndergeyle kullanır. Öyleyse kimlik, bir konumlanış veya onaylanmış bir ilandır.[76] "Stone, birisi bir kimliğe sahipse, o konumlanmıştır"[77] diyerek bireyin nesnel gerçeklikteki konumunun tanımlayıcılığını, kimlik için ölçütlüğe taşıdığını ifade etmiştir.

Yeni bir kimlik inşa etmek için, yeni bir ilan yapılmalı ve onaylanmalı. Yeni kimlik inşasında birey, yalnızca kimlik diye nitelenen soyut bir özellik yüklenmez, konumların yeni tanımlarını ve konumlanmış yeni davranışları da yüklenir. Bu, göreceli olarak kolay (bir kocanın baba olması gibi) veya zor (bir bayanın dul olması gibi) olabilir. Travisano, bu göreceli zorluğun bireyin ne kadar uzağa gittiğine bağlı olduğunu yani yeni kimliğin önemsiz, eski kimlikle ilişkili veya karşıt olup olmadığına, eski ilişkilerin değişmeyen, dönüşmüş veya yok edilmiş olmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir.[78]

Travisano, bir Yahudinin fundamentalist Hıristiyan olmasını din değiştirme (conversion) süreci' olarak tanımlamakta ve bir Yahudinin Unitarian Society'nin bir üyesi olmasını da 'değişiklik (alternation) süreci' olarak tanımlamakta ve böy-

---

75 Köse, *a.g.e.*, s.103.

76 Richard V. Travisano, "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations" in G.P. Stone& H.A. Farberman (Ed.), *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Xerox College Publishing, Watham, Masuc, Toronto 1970, s.597.

77 Travisano, *a.g.e.*, s.597.

78 Travisano, *a.g.e.*, s.598.

lece bir dinî gelenek içindeki geçişler ile iki farklı gelenek arasındaki geçişi 'conversion' ve 'alternation' ayrımı şeklinde formüle etmektedir.[79]

"Din değiştirmeler (conversion), yaşamda etkili değişikliklerdir. Bu tür değişimler, birinin yaşamının veya biyografisinin 'bilgilendiren yönü'nde bir değişimi gerektirir. Dahası, orada önceki kimi kimliği inkâr (çoğu zaman özellikle yasaklanmıştır) olması gerekir."[80] Travisano, din değiştirmenin (conversion) bireyin yaşamı üzerindeki etkisini, dolayısıyla terimin nitel tanımlamasını şöyle yapar: "Din değiştirme (conversion), kimlik, anlam ve yaşamın bir radikal yeniden organizasyonunca haber verilir."[81]

2. Sosyal Süreç Olarak Dinsel Dönüşüm

Bulliet, sosyal dinsel dönüşüm (social conversion) terimini dinsel dönüşüm fenomeninin tarihsel bağlamda akış uğraklarına vurgu yaparak (Roma İmparatorluğu Dönemi, İslam öncesi dönem gibi) konumlandırmaya çalışır. Bir sosyal süreç olarak dinsel dönüşümü, sosyal kimlik tanımlaması düzleminde dinsel dönüşümün toplumsal boyutunun farklılaştırıcı niteliğini betimlemeyi hedefler.[82] Sosyal dinsel dönüşümün, dinî olarak tanımlanmış bir sosyal cemaatin diğerine geçişi içerdiğini ve bunun da biçimsel dinsel dönüşümün inancın sözel ifadesine oranla daha önemli olduğunu ifade eder. Sosyal conversion derken Bulliet, bu fenomenin daha çok bireysel yönüne (komünal eylem olmasından çok) dolaylı göndergede bulunduğunu belirtir. Birey, artık dinsel dönüşümle katıldığı yeni dinsel cemaate göre kimliğini algılayacağı için bunun bireysel yönü vurgulanır.[83]

---

79 Travisano, *a.g.e.*, s.598.
80 Travisano, *a.g.e.*, s.600.
81 Travisano, *a.g.e.*, s.600.
82 Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Middle Period: An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, London-Massachusetts 1979, s.33.
83 Bulliet, *a.g.e.*, ss.33-34.

Hemen belirtmek gerekir ki Bulliet'in belirttiği form, sosyal kimliğin dinsel motiflerle ve dinsel grupların temsiliyle belirlendiği dönemlere (Roma İmparatorluğu dönemi gibi) göndergeyle oluşur. Toplulukların dinsel olarak tanımlandığı, formlarının sınırları dinsel ilkelerle belirlenip sosyal mesafenin, üyeliğin bununla belirlendiği bir ortamda din değiştirme, bir dinsel gruptan diğerine geçişi yani yeni dinsel grupta sosyal kimliğin yeni bir form (o grubun formunu) kazanıp eskisini terk anlamına gelir. Din değiştiren birey, böyle bir düzlemde, "artık eski dinsel grubunun üyesi değildir."[84]

3. Kaplayıcı Kimlik

Travisano, din değiştirmenin benimsenen bir iktidar kaynağının diğerine değişimi içerdiğini iddia etmekte ve bunun sembolik etkileşimcilik terimleriyle bir 'kaplayıcı kimlik'in (pervasive identitiy) -hepsi değilse, çoğu etkileşimin merkezindeki bir kimlik anlamında- benimsenmesini içerdiğinin ifade edilebileceğini ve bu değişimin de bir söylem evreni değişimi üzerine dayandığını belirtmektedir.[85] Buradaki söylem evreni, Mead'in kullandığı 'genel veya sosyal anlamların bir sistemi' anlamında kullanılmıştır.[86] Ayrıca bu tür söylem evrenleri sosyal grupların veya otoritelerin niteliğidir.[87]

Travisano, değişiklikte meydana gelen değişimi bireyin yerleşik söylem evrenlerinde buyrulan veya en azından izin verilen kimliklere geçişi ifade ettiğini belirtmektedir. Din değiştirme ise bireyin yerleşik söylem evreninde yasaklanan ve bu önceki yerleşik olanı reddeden söylem evrenlerinde bulunan kimliklere geçişini ifade eder.[88]

Bu araştırmanın konusu özelde Hıristiyanlaşma olduğu için -bir dinî gelenekten diğerine geçiş- bu düzlemdeki dinsel dönüşüm, Travisano'nun ayrımında 'conversion'un kapsamı-

84 Bulliet, *a.g.e.*, s.36.
85 Travisano, *a.g.e.*, s.600.
86 Travisano, *a.g.e.*, s.594, 3. dipnot.
87 Travisano, *a.g.e.*, s.600.
88 Travisano, *a.g.e.*, s.601.

na girmektedir, bu yüzden amaç bu iki ayrımın ayrıntılı irdelemeleri değil yalnızca incelediğimiz değişimin literatürdeki betimlemesinin sergilenmesi ve etkin kılınmasıdır. Hıristiyan dinî kimliği, müslüman bireyin söylem evreninde izin verilen bir olasılık değildir; her gerçek din değiştirme (conversion) taraflarındaki gibi burada da iki dinsel kimlik arasında olumsuzlayan bir tutum ve ani bir değişiklik söz konusudur.

Birey, Hıristiyanlık formunda bir dinsel kimlik edindiğinde, bu, onun eski dinsel kimliğinin inkârı anlamına gelir ve yeni söylem evreni de bunun yapılmasını ister. E.H. Erikson'un deyimiyle 'negatif kimlik', R.G. Francis'in deyimiyle 'anti-model'in[89] benimsenmesi anlamına gelebilecek olan bu yeni kimlikle, bireyin eskiden kesin kopuşuyla beraber yeninin kabulünün de üzerinde temellendiği öğelerden biri olarak gerçekliğin yeni kimliğin inşasında algılanması gerektiği görüşü, geçmişi yadsır.

Barker ve Currie, Berger'in 'değişiklik/alternation' kavramından (Berger, bunla bireyin mantıksal olarak iki zıt anlam sistemi arasında geçmiş ve geleceği değiştirebilme olasılığını betimler) yararlanarak 'alternation' ve 'conversion' arasında ayrım yapan Travisano'nun ayrımını kabul ederler ve bu düzlemde değişikliği (alternation), yeni bir kimliğin eskisinden doğal olarak çıktığı bir geçiş olarak tanımlarlar.[90] Bu süreçte dinsel dönüşüm'ün aksine eski kimlik, radikal olarak terk edilmez; temelli (fundamentalist) değişimlerden çok minörler (küçük) deneyimlenir. Din değiştirme (conversion) ise, geçmiş ve şimdinin bazı önemli yönlerden karşıt olacak şekilde birinin önceki kimliğinden kesin kopuşu olarak tanımlanmıştır.[91]

Değişiklik ve din değiştirme arasındaki temel ayrım -sözgelimi Evangelik kilise için konuşursak bu gelenekten gelme

89 Travisano, *a.g.e.*, s.601, 25.dipnot.
90 Irwin R. Barker ve Raymond F. Currie, "Do Converts Always Make the Most Committed Christians?", *JSSR*, V.24, N.3, 1985, s.305.
91 Barker ve Currie, a.g.m., s.305.

ve bu geleneğin dışından gelme - 'geleneği' paylaşmadır. Gelenekle büyüyen/oradan gelen değişikliği; geleneğin 'dışından' gelen ise din değiştirmeyi deneyimlemiştir.[92]

Barker ve Currie, Lofland-Stark'ın dinsel dönüşüm modelinin değişikliğe de uygulanabilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[93] Kimlikler, iki şekilde kaplayıcı olabilirler. Ayrıca kimlikler, birçok durumda etkileşim merkezi ve anlamlı olabilirler. Kimlik, durumsalı aşkındır, oysa rol, durumsal olarak özgül kılınmıştır; bu durumsal özgül beklentiler de bir kimliğin anlamının durumla değiştiği anlamına gelir.[94] "Din değiştirenler, iyi bilindiği gibi, yeni kimliklerini bütün etkileşimlerinin merkezi yaparlar."[95]

Araştırmaya katılan bireylerin 4'ü (% 40) eski dinî kimliklerinin kendilerini rahatsız ettiğini belirtirken, 6'sı (% 60) böyle bir sıkıntı yaşamadığını ifade etmiştir. 1 kişi kimliğindeki 'dini: İslâm' hanesini değiştirmiş; 1 kişi ilk fırsatta değiştirmeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Burada yoğun bir Müslüman kimliğiyle yaşamadığı için böyle bir sıkıntı yaşamadığını belirten Polat Bey'in açıklaması ışığında kendisini bir üye olarak görme ve bu yönde istek ve eleştirilerde bulunma veya bulunmamanın önem arz ettiği belirtilebilir.

> Polat: "Hayır, zaten Müslüman kimliğiyle yoğun bir şekilde İslamiyet'i yaşamadığım için... ben şimdi bunu kabul edersem şeriatın içine girerim ve dünyam kararır diye düşünmüyordum."
>
> Gamze: "Müslümanlar çok baskıcılar. Alevi olduğumu söylediğimde beni dışlıyorlardı. Sanki aralarında yaşıyorsan İslamiyet'ten başka seçeneğin yok."

Sinan Bey, 18-19 yaşlarında Cumhuriyet Halkçısı dediği tanıdığı bir savcıya gidip "ben nüfus kağıdındaki İslam kelimesini çıkarmak istiyorum" der. Sebebinin ise, hiçbir şeye inanmaması olduğunu aktarır. Oğuz Bey'in kilise önderliği yapmış

92 Barker ve Currie, a.g.m., s.307.
93 Barker ve Currie, a.g.m., s.311.
94 Travisano, *a.g.e.*, s.603.
95 Travisano, *a.g.e.*, s.605.

biri olması da göz önünde bulundurulduğunda, isim değişikliğinin dinsel referanslarla açıklanışı şöyle olmaktadır:

> Oğuz: "Benim için İslam yazmasıyla, Hıristiyan yazmasıyla boş kalması arasında hiçbir fark yok. Çünkü benim ruhsal kimliğimi belirleyen bir şey değil. Yani şekilci değilim."
>
> Sinan: "Hatta bir nüfus kâğıdım vardı. Silmiştim oradan, bu tükenmez kalemle yazıyorlar ya, işte İslam diye. O zamanlar açıktı, şimdiki gibi PVC yapmıyorlardı."

Dinsel dönüşüm öykülerini doküman incelemesi tekniğiyle ele aldığımız 15 bireyin 8'inde, Müslümanlığa eleştirel bir tutumun dile getirildiği gözlenmiştir:[96]

> Ekrem: "Kur'an'da okuduğum zaman, önce milliyetçilik, dincilik ve erkeklik hislerimden dolayı memnun oldum. Lakin İncil'de Mesih İsa'nın sözleriyle ve ışığıyla düşününce, gaddarlık ve sevgisizlik hislerimden dolayı Allah'ın önünde utanmaya başladım."

Kimlik ve dinsel dönüşüm konusu, özellikle araştırmamızın niteliği için, önem arz eder. Çünkü burada ele alınan Hıristiyanlığa geçiş, YDH'ler gibi tarihsel kökleri ifade eden bir geleneğe sahip olmayan akımlara geçiş veya tarihsel anlamda İslam'la dirsek temasında bulunmamış diğer dinlere geçiş gibi algılanamaz. Burada söz konusu olan dinsel kimlik değişimi, aynı zamanda bir gelenek değişimidir. Kimlik ve dinsel dönüşüm bağlamında bireylerin kendi kimliklerinden rahatsızlığı birebir bir neden olarak değil de bir gösterge olarak ele alınmıştır.

Bireylerin kendi dinsel sistemlerinden bazı nedenlerden dolayı soğumaları, onların kendi dinsel kimliklerinden rahatsız olmalarını doğurur. Deneklerden kendi dinsel kimliğinden rahatsız olan birinin bu rahatsızlığı, süreğen bir ateistlik döneminde, birinin ergenlikteki kimlik bunalımında, diğerinin de yurtdışında Müslüman Türklerin kültürel yetersizliklerine şahit olması çerçevesinde şekillenmiştir.

---

96 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.19, 23-24, 62, 81, 90, 101, 143, 158.

Kimlik bunalımı bağlamında önemli bir bileşen, ergenlik ve kimlik ilişkisidir. Bağımsız bir başlık altında ele aldığımız bu durum, kimlik bunalımı çerçevesinde de önem arz eder. Ergenlik döneminde 8 birey (% 80) ateist veya seküler bir profil sergiler. 1 birey moratoryum sürecini yaşamıştır. 1 birey ergenlikte sorgulamalar yaşadığını belirtirken Tanrı inancıyla bir sorunu olmadığını, sorunun dinlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Bu iki birey de katılınca ergenlik döneminde teolojik sorgulamaların bütün deneklerde görüldüğü ifade edilebilir. Ergenlik dönemindeki bu yaşantılardan sonra kimlik tanımının gerekliliği ortaya çıktığında, bir başka dine yönelerek bu sonuca ulaşma durumu ortaya çıkmaktadır. Ergenlikteki kırılgan benlik, kimlik bunalımının bir dinamiği olarak işlev görmüştür.

Ölülerin Dirilmesi: Sena A.[97] 1985 yılında doğmuş ve ailesinin tek kızıdır. Ailesinin demokratik ve aynı zamanda çok dindar olduğunu, birini değerlendirirken ilk önce dinî açıdan baktığını ve annesinin de babasının da üniversite okumuş aydın insanlar olduğunu aktarır. Ailesinin demokratikliğinden olsa gerek "ben bu güne kadar onlarla her şeyi paylaşabildiğimi zannederdim" diyor. Küçüklüğünden beri kaliteli bir yaşam sürdüğünü belirtiyor. Sena Hanım, ilkokulu lüks bir semtte kendi deyimiyle "Allah'ın adının fazla anılmadığı bir okulda" okur. Bu nedenle 'Allah var ama adını çok anmaya gerek yok' gibi bir fikre kapıldığını belirtir. Sonrasını şöyle aktarır:

> Sena A.: "Ve tüm bunlardan hemen sonra ortaokulda sadece kızların okuduğu bir imam hatip kisvesine tıkıldım. O kadar dine karşı cool bir havadan sonra okul sınırları içinde başörtü takma zorunluluğu ile karsılaşmak, beni şaşkına uğratmıştı. Çok zorlandım ve okulumu bitirdim. Daha sonra, lise döneminde Anadolu Lisesine başladım. Ve okula gittiğim sene, hayattaki en yakın arkadaşımın yaptığı hatalar neticesinde ölmesi, beni şok etmiş ve hayatı sorgulamaya itmişti. Kendimi dine verdim. Namaza başladım. Kendimi çok iyi yetiştirdim. Sonra yaklaşık iki sene sonra başörtüsü takmaya başladım. Dinimi çok fanatik savunuyordum."

97 http://www.incilturk.com/tanikliklar/olulerin_dirilmesi.htm (23.12.2004).

Sena Hanım'ın bütün bu yaşadıkları, kendisinde birer çatışma üreticisi olarak fonksiyon görmüştür. Kendi algısının, 'Allah'ın var olduğu ama adının çok fazla anılmasına gerek olmadığı' yönünde olmasına ve ilkokulu dinsel kodların baskın olmadığı bir ortamda okumasına karşın, ortaokul döneminde birden dinsel motiflerin olduğu bir alana geçirilmesinin kendisinde çatışma yarattığı gözlenmektedir. Ergenlik döneminde yaşadığı bu çatışmalar, bireyi yaşamı sorgulamaya ve bir kimlik krizine sürüklemiştir. Lise yıllarında, arkadaşının, kendi deyimiyle 'yaptığı hatalar sonucunda ölmesi", onu yaşamı sorgulamaya itmiştir. Buradaki sorgulama, daha çok bireyin yaptıkları ve ölüm diyalektiğinde olmuş gibi görünmektedir. Arkadaşının hatalarından bahsetmemiş olsa da ölümden sonrasını sorgulaması ve kendisini dine vermesi, bireyin bu diyalektikte olduğunu ifade ediyor diyebiliriz.

Sena Hanım, bu dindarlık döneminde, kardeşinin Hıristiyan Türklere ait bir sitede sohbet ettiğini fark eder. Kendisindeki sorgulama itkisinin de katkısıyla, bu farklı anlam dünyasını sorgular. Dindarlığı, onun, bu sorgulamada savunmacı rolde bulunmasını sonuçlar. Öte yandan kendi sorgulaması, onun için etkilenme alanı oluşturur. Sonrasını şöyle aktarır:

> Sena A.: "İnceledim ve o gün uzun uzun tartıştım. Ve daha sonraları o siteyi daha çok ziyaret eder oldum. 17 yaşındaydım ve siteden İncil bile almam yasaktı. Her tartıştığım kişi kalbimin Rabbe karşı olan katılığı karşısında şaşırıp kalıyordu. Sonra bir gün... şu an benim Mesih'teki kardeşim ve imanıma vesile olan O. A. isimli şahıs geldi ve bana sitede olan ve beni sinirlendiren birkaç durum hakkında bilgi verdi... Ben, O'na ailem dışında kimseye duymadığım sempatiyi duyuyordum..."

Söz konusu misyonerin olumlu tutumları, bireyde pozitif bir iz bırakır; fakat birey, savunmacı bir pozisyonda olduğu için, bunlar, etkilenme ve kuluçka dönemini temsil eder. Onun tutumlarından kendisini en çok etkileyenler sevgi ve şefkat olmalı ki bunlardan söz eder. Daha sonra Sena Hanım Çapa Tıp Fakültesi'ni kazanır. "Ama inancımdan dolayı ba-

şörtü takıyordum ve okullarda da başörtüsü yasağı vardı" diye o günkü koşulları betimler. Bu nedenle Avrupa'ya okumaya gider. Kendi sosyo-kültürel yapısının bir alt sistemi olan *İslam dininin toplumsal arenadaki formlarıyla daha önce ilkokulda da sorun yaşayan birey, şimdi de üniversite yaşamında önemli bir sorun yaşar ve yurtdışına gitmek zorunda kalır. Bütün bunlar, kendisi için sosyo-kültürel yapıya bir* tepki nedeni olarak algılanabilir.

Yurtdışı, birey için yalnızlık ve topluma entegrasyon sorunu getirir. Bu bağlamda birey, yoksunluğunu hissettiği temel şey olarak sevgi formunu öne çıkarır. Orada çok az Müslüman tanıdığını fakat sevebileceği arkadaşları olmasını çok istediğini ifade eder. Sonra bir ara Türkiye'ye döner. Bir gün tesadüfen bir kiliseye gider; atmosfer hoşuna gider, ayin yoktur. Sonraki günlerde bir kez daha gitme zorunluluğu hissettiğini belirtir.

> Sena A.: "Bir İncil aldım ve... okumaya başladım. Hayatımda hiçbir ibadetimde almadığım muhteşem bir lezzet alıyordum ve aynı anda içimde beliren pişmanlık duygusuyla çocuklar gibi hıçkıra hıçkıra ağlıyordum... Orada uzun saatler boyunca kaldım... Eve dönerken Tutku filminin ertesi gün gösterime gireceğini ve konusunu anlatan bir reklamla karşılaştım. Gittim, bir bilet aldım. Ertesi gün filme gittim. Çok etkilenmiştim... Rab o çarmıha gerilmeden hemen önceki sahnede sanki bana baktı ve ruhuma konuştu. Gözlerinde öyle bir anlam yüklüydü ki sanki "Bak ben senin günahların için, senin dirilişin için ölüyorum, seni çok seviyorum. Ama sen, neden bana yüzünü çevirmekte ısrar ediyorsun?" diyordu. Kafam hâlâ o kadar karışıktı ki... Taa ki çarmıhtaki şu sözüne kadar... "Baba, onları affet, ne yaptıklarını bilmiyorlar!" Bunu hiçbir insan yapamazdı. O, kesinlikle kutsal ruhtan bir şeyler taşıyordu."

Sena Hanım, film çıkışında söz konusu misyoneri (O. A.) arar ve internette buluşurlar; ondan nasıl iman edeceğini öğrenir. Daha sonraki günlerde, Sena Hanım'ın ailesi durumu öğrenir. Birey, ailesinin tepkisinden olacak "Çok zor günler geçirdim ve geçiriyorum" diye durumunu özetler. Bu tepkiler ona yalnızlık kavramını şöyle tanımlatır: "Ve şunu anlı-

yorsunuz: İnsanın şu dünyada ailesi de dâhil olmak üzere kimsesi yok, sadece Rabbi var."

Sena Hanım, dinsel sisteminin toplumsal formlarıyla yaşadığı gerilim sonucu bir soğuma yaşar; yurtdışında edindiği deneyimler onun sevgi ihtiyacını, sosyo-kültürel yapının desteğine olan ihtiyacını öne çıkarır. Bu arada ailesinin dinsel referanslı tercihlerinin onun yaşadıklarındaki etkisi onun için bir diğer soğuma faktörüdür. Birey, toplumsal entegrasyonun bir mekanizması anlamında kendi algısındaki seküler yaşam formatını olumlayan bir dinsel siteme yönelir ve bunu eksikliğini hissettiği anlamlı onamalarla açıklar.

Ergenlik döneminde yaşadığı kimlik krizi, moratoryum sürecinde Sena Hanım'ı bir karara varmaya iter. Birey, kendisine evreninde yaşama hakkı tanıyamayan bir anlam dünyasını, terk eder. Böylece, toplumsal bağlamla uyuşabilecek ve kendisini sevgiyle kabul edecek bir dünya-görüşü arayışını şimdilik sona erdirir. Artık kendi yaşam dünyasında kendisini konuşlandırabilecek bir dünya-görüşü edinmiş hissiyle ferahlamıştır. Çatışmalar son bulmuştur veya öyle hissetmek istediği için bu yönde yorum yapmaktadır. Çünkü bu kararı, onun ailevî ilişkilerinde çatışmalar ortaya koymuştur. Fakat o, kendi bireyselliğini onaylayan Tanrıyı, sorunlar yaşayageldiği toplumsal düzenin ve dolayısıyla ailesi gibi aktörlerin onayını göz ardı ederek tercih etmiştir.

E. ANLAM TUTULMASI

Dinsel dönüşüm fenomeninin yaşama getirdiği en önemli yeniliklerden biri, anlam dünyasındaki değişimdir. Dinsel dönüşümle ilgilenildiğinde bahsedilmesi gereken en önemli nokta 'geçiş' veya bir anlamdan diğerine sıçramadır.[98] Bireyin geçmiş deneyimlerini ve biyografisini anlamlandıran ye-

98 Dollah, *a.g.e.*, s.192.

ni kutsal sistem, kendi özgüllüklerini bireyin sonraki yaşantısında eskiden farklılaşma olarak işleyecektir. "Gerçek şu ki dinsel dönüşüm, yalnızca bireylerin ruhsal değişimlerini içermez, aynı zamanda bireylerin 'dünya görüşünde bir değişimi' ifade eder."[99]

Dünya görüşü, bireyin inanç, tutum ve davranışlarında fark edilebilir değişiklikler üreteceği için, bu, bir kutsal sistemden diğerine göçtür ve farklı bir biyografinin üretimi için eskiden bir kopuştur. Bireyin kutsal sistem tercihi, yalnızca bireysel bir dönüşüm olmanın ötesinde sosyal bir mobilizasyonu da içerir; eski dinsel gruptan yeni bir dinsel gruba geçişi ifade eder. Din değiştirmiş olmak için birey, var olan dünya görüşünü terk edip diğer birine sıçramalı ve aynı zamanda bu yeni sosyal dünyanın kurallarına uymalıdır.[100]

Bir dünya görüşünden tatminsizlik, dinsel dönüşüme neden olabilir.[101] Dollah, bu tür bir tatminsizliğin birçok sebepten, sözgelimi bir dinin yaşamın büyük sorularına çözümler sunmada başarısız olması gibi, nedenlerden doğabileceğini belirtir. Örneğin, çağdaş sosyal dünyanın hızlı değişimleri, belirli bir inançlı için, yaşam hakkında çeşitli sorular üretir. Eğer bireyin mensup olduğu din, tatmin edici cevaplar sunamazsa, inananın bir başka din arayışına girmesi olasıdır.[102]

Dine yönelme, çeşitli formlarda olabilir. "Gerçek şu ki, bazı insanlar günlük-dünyevi (mundane) nedenlerle dinsel dönüşüm yaşarken bazıları da ruhsal (spiritual) nedenlerle dine yönelmektedir."[103] Anlam, bazı bireyler için öncelikli olabilmektedir. Müslüman olan J. Lang, kendi anlam arayışını, ön-

99 Dollah, *a.g.e.*, s.194.
100 Dollah, *a.g.e.*, s.197.
101 Dollah, *a.g.e.*, s.117.
102 Dollah, *a.g.e.*, s.117.
103 W.Richard Bulliet, "Process and Status in Conversion and Continuity", Michael Gervers ve Ramzi J. Bikhazi (Ed.), *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries (Papers in Mediaeval Studies, No 9)* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, s.5.

celikli olarak çocuklarının anlam arayışında onlara bir şekilde yardımcı olabileceği umuduyla yazdığını belirtir.[104]

V.E. Frankl'a göre, modern insan, anlam arayışının engellenmesinden muzdariptir. Bunu 'varoluşsal engellenme' olarak betimleyen Farnkl ve ekolü Logoterapi, bu engellenmeyi "insanın bütün yapıp etmelerinin boşa gittiği hissine kapılması; her şeyin kendisi için anlamsızlaştığına inanması şeklinde" tanımlar.[105] Farnkl'ın önemli bir vurgusu, insanı anlamsızlığa iten varoluşsal engellenmenin ardında toplumsal nedenlerin (sosyojenik) olduğunu ifade etmesidir.[106] Din ve anlam arasında kurulan bazı kuramsal ilgilerin[107] de belirttiği gibi bazı bireyler dini bir anlam sağlayıcı sistem olarak algılayıp ona öyle yönelebilir ki bu anlamda dinsel dönüşüm de bir anlam üretici olarak fonksiyon beklentilerini içkindir. Frankl'ın anlam vurgusunda en önemli noktalardan biri, 'anlam arayışının gizil süreci'dir.[108] Frankl, temelde 'yaşam hiçbir zaman anlamdan yoksun değildir'[109] anlayışından hareketle anlam arayışına karşılık bulma çabasındır.

Deneklerin 5'i (% 50) dinsel dönüşümden önce bir dinî arayış içinde olduğunu belirtmiştir. Öte yandan bir dinî arayış içerisinde olduğunu bu kavramların belirleyiciliğinde ifade etmeyen diğer deneklerin yaşam çizgileri ve yaşantılarına bakıldığında diğer 5 deneğin de yaşamlarındaki döngü kırılmasını çözümleyecek bir arayış içerisinde olduğu ve bu arayışlarını farklı bir dinî sistemde karar kılmak suretiyle sona erdirdikleri görülmektedir.

> Polat: "İslamiyet'in çıkışına kadar ben, yeni bir din arayışında olmadım. Yani 'bu dini beğenmedim de başka bir din içinde ola-

104 Jeffrey Lang, *Even Angels Ask: A Journey to Islam in America*, 2.Baskı, Amana Publications, Bestville-Maryland-USA, 1998, s.XIII.
105 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din (Logoterapik Bir Araştırma)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.128.
106 Bahadır, *a.g.e.*, s.131.
107 Bahadır, *a.g.e.*, ss.137-158.
108 Viktor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığlığı: Psikoterapi ve Hümanizm*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1994, s. 14.
109 Frankl, *a.g.e.*, s.32.

yım' diye bir şey hiç düşünmedim... Aşağı yukarı Tanrıyı reddettikten sonraki 5, 6 sene içerisinde neden Hıristiyanlığı bilmeyeyim, yani neden Budizm'i bilmeyeyim bunlar neden acaba diye merak etmeye başladım. Aşağı yukarı şöyle tarih verirsek demek ki 33'lerde falan gibi de diğer din ve inançları sorgulamam başladı."

Ersin: "Şimdi şöyle. Beni yaratan biri var. İnanıyorum ki öyle bir varlık var. Dünya'yı, kâinatı yaratan birisinin olduğuna tabiî ki inanıyorum. Ama ben, ondan nefret ediyorum. Çünkü yaptıkları yanlış geliyordu bana. Çünkü dünyaya bakıyordum, ben. Ama sanıyorum orada, ben, bir şeyleri esgeçmiştim. Kendimizin ne kadar basit varlıklar olduğunu görmemiştim."

Kemal: "Tıptayken, İngilizce okurken, bende yine bir aşağılık kompleksi başladı. Şimdi ben oradakilerden yaş itibariyle büyüktüm... Bir de ben İngilizce'yi alamadım. Benim yabancı dilim Fransızca'ydı. İngilizce sıfırdı benim. Hoca yabancı dilde konuşuyor ve ben konuşmakta zorluk çekmeye başladım. Bu, hayatımı ciddi ciddi etkiledi. Gittim İlahiyat Fakültesi'ne. Ben eskiden dindar bir adamdım. Ha! Allah yoktur falan dedim ben. Allah yoktur dedim ve başıma bunlar geldi. 1988 falan. Yani ben dedim ki artık, Allah yok. Hatta bunu gittim köyde açıkça ifade ettim. Ben bilime inanıyorum. Ama bunu ne adına yaptım, onu da söyleyeyim: Popüler olmak adına yaptım. İnancım da kalmadı, evet. Bir de Aaa! Kemal üniversiteden geliyor, köy ortamı, dinleyelim falan, ne diyor. Ben de Allah falan yok dedim. Tıp'a başladım bu şeyler olmaya başladı. İlahiyat Fakültesi'ne gittim. Bir de hastaneye gittim."

Dinsel dönüşüm öykülerinin doküman incelemesi çerçevesinde ele alınması neticesinde 15 bireyin 8'inde dinsel dönüşüm öncesi bir anlam tutulması, anlamsızlık, değersizlik ve boşluk hissi olduğu tespit edilmiştir.[110] Bu sekiz bireyde gözlenen anlamsızlık hissi, 'boşluktaydım, artık yaşamıyordum" gibi bireyin doğrudan tanımladığı yaşantılardan yola çıkılarak tanımlanmıştır. Dinsel dönüşüm öykülerine bakıldığında, diğer bireylerde de anlamsızlık hissinin bir şekilde ifade edildiği görülmektedir:

Memik Ç.:"...Hem ben boşluktaydım hem de içimde bir boşluk vardı."

110 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.7, 16, 37, 62, 90, 138, 159, 175.

> Turan T.: "Biliyordum ki beni kimse zehirleyemez, ben zaten zehirlenmiştim, artık yaşamıyordum, zaten ölmüştüm."
>
> Yasemin Ç.: "...Namaz kılmaya ve gerekli tüm kurallara uymaya çalıştım ama içimde bir boşluk vardı, ne yapsam bir türlü tatmin olamıyordum. Ne yapmalıydım? Nasıl yapmalıydım? Hiçbir fikrim yoktu."

Anlam tutulması olarak kavramsallaştırdığımız bireyin kendini değersiz hissetmesi, hayatın boş olduğunu ve kendisinin bir boşlukta olduğunu düşünmesi, kısacası yaşam enerjisini yitirmesi, deneklerde dinsel dönüşüm yönünde belirleyiciliği olan başat bir faktör olarak gözlemlenmiştir.

İman-Umut-Sevgi: Soner Bey[111] 22 yaşına kadar ailesinin ve çevresinin inancına göre yaşadığını belirtir. Bu düzlemde, yaptıklarını ve düşüncelerini şöyle aktarır:

> Soner: "Bazen inancımı paylaştığım kimselerle görüş ayrılığına düşüyordum. Bu da beni her zaman bir sorunun içine itiyor, cevapsız bırakıyor ve kafamı karma karışık ediyordu. Bana kendi inancına göre ibadet et yeter diyorlardı. Bense Tanrı'nın bizleri hangi amaç için yarattığını merak ediyordum."

Kendi yaşamının anlamlı bir düzlemde değerlendirmesini yapma arzusundaki birey, verili argümanları yetersiz bulur. Bu, onun yaratılış amacı gibi hayatının anlamını belirleyen sorularla hayatını devam etmesini doğurur ki bu da bireyde bir anlam krizi oluşturur. Soner Bey, Tanrı'yla anlamlı bir bağ arayışında çözüme ulaşmada sıkıntı yaşar: "Yaşantımı Tanrı'yla özdeşleştirmek istiyordum. Ama bir türlü başaramıyordum; mutlaka bir noktada ayrılıyorduk." Soner Bey, Tanrı'yla ilişkisindeki gelgitleri şöyle aktarır:

> Soner: "Bazen öyle bir an geliyordu ki yalnız kalmak ve kimseyle konuşamadığım konuları Tanrı'yla paylaşmak istiyordum. Çoğu zaman isyanlarımı yükseltiyordum, ama aynı zamanda sadece başım sıkıştığında ya da kötü hissettiğimde değil, yaşamımın her anında anlayabileceğim şekilde ibadet etmek istiyordum."

111 http:/ /www.incilturk.com/tanikliklar/iman_umut_sevgi.htm (23.12.2004).

Soner Bey, bir gün Antalya'da kilise olduğunu öğrenir ve orayı merak edip gider. Orada bir gençlik toplantısına katılır. Onların, Tanrıya yakarış şekillerini ilginç bulur. Birey, el çırpıp dans etmeleri gibi figürleri doğallık olarak algıladığını ve bunların hoşuna gittiğini aktarır. Oradan bir İncil alıp çıkar ve okumaya başlar. İzlenimlerini şöyle ifade eder:

> Soner: "İncil'i okumaya başladığımda içinde yazılanlar tam benim yüreğime hitap eden türdendi. Artık yüreğimde bir şeylerin kıvılcım aldığını hissediyordum. Tanrı'ya bakış açım değişmiş, İsa'nın öğretilerine göre yaşamaya başlamıştım. İncil'de iki konu günden güne dikkatimi çekmeye başlamıştı. Benim ne kadar günahlı olduğum ve buna rağmen Tanrı'nın beni ne kadar çok sevdiği."

Sevgi ve günah; bu iki kavramın birincisi Soner Bey'in kutsal fenomenlerdeki arayışını, ikincisi ise kutsalla olan ilişkisinde bir sorun olarak gördüğü eksikliği, yok edilmesi gereken bir geçmişi temsil etmektedir. İncil'de bu kavramlarla ilgili metinler bireyin özellikle ilgisini çeker ve onu etkiler. Kendisini 'çok büyük bir günahkâr' olarak tanımlayan Soner Bey, Tanrının, kendisine öncelikle hangi konuda ferahlatıcı ilkeler vermesini beklediğini de ifade etmiş olmaktadır.

Soner Bey, dinsel dönüşümünü şöyle aktarır: "Kendimi O'nun ellerine bırakmam fazla zaman almadı." Bu olayı da dinsel referanslarla şöyle tanımlar: "Rabbimiz günahlı yüreğimi temizleyip yerine sevgisini koydu." Birey, din değiştirmesi nedeniyle annesiyle problemler yaşar ve sonunda annesi kendisini öylece kabul eder. Anneannesinin bireye tepkisi daha sert olur ve artık kendisiyle görüşmekten kaçınır bir duruma gelir.

Soner Bey, yaşadığı sıkıntıları, şeytanın musallat olması olarak birer denenme ve çözümleri de Tanrının bir lütfu olarak görür. Böylece birey, din değiştirdikten sonra gündelik yaşamındaki olayları yorumlarken dinsel referansları yoğun bir şekilde kullandığını sergiler: "Hamdolsun şimdi gerek ailem, gerekse anneannem ile aramız inancım konusunda çok iyi; Rab bütün sorunları kaldırdı."

F. YOKSUNLUK

Yoksunluk teorilerinin temelinde grupların ideolojilerinin yoksunlara bir 'ferahlama' sağladığı irdelenir. Yoksunluk, birey açısından bir arayış üretici olma potansiyeli taşıdığı gibi dinsel gruplar açısından da önemlidir: "Dinsel gruplar, çeşitli yoksunluklardan acı çeken şikâyetçi insanları yeni üye yapma eğilimindedirler."[112]

Yoksunluk üzerinde 1960'lardan başlanarak o zamanın popüler kitle toplumu (mass society) teorileriyle kombine halde açıklamalar yapılmıştır.[113] Zamanın kitle toplumu teorileri modern şehir hayatının insan ilişkilerine zararlı olduğunu ileri sürmüştü. Önceleri yakın ilişkilerle yaşayan insanları, bu ilişkiler, ahlakî sisteme bağlardı; modern şehir toplumlarında ise insanlar, Durkheimcı anomi denizine sürüklendiler. Bu anomiyi deneyimleyenler yeni arayışlar içerisine girdi. Cemaatin bir sahte duygusunu sunan nazizm, komünizm, aşırı dinsel hareketler gibi sosyal hareketlerle yapılan propaganda bombardımanına, kitle toplumu sakinleri, güdüsel olarak cevap vermeye meyilli idiler; çünkü sınırlayıcıların yokluğunu çekiyorlardı ve ait olma arayışındaydılar.[114]

Stark ve Bainbridge yapılan bu yorumların geçerliliğinin o zaman kabul edilen boyutta olmadığının ortaya çıktığın belirtir. Stark ve Bainbridge sonradan bu yaklaşımın iddialarının yanlışlığını sergileyen araştırmaların yapıldığını, dolayısıyla bu yaklaşımın tamamlanmamışlığının da anlaşılmış olduğunu belirtir. Bu verinin yanı sıra söz konusu araştırmalarda, bazı insanların belirli ideolojileri diğerlerinden daha çekici buldukları onaylanmıştır.[115]

Dinin sosyolojide konumlandırılması çabasının bir uzantısı olan yoksunluk teorisi, dinin bireyler için telafi edici fonk-

112 Rodney Stark ve William S. Bainbridge, "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects", *AJS*, V.85, N.6, 1980, s.1377.
113 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1378.
114 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1378.
115 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1378.

siyonuna vurgu yapar.[116] Yoksunluk düzleminde dinsel dönüşümü ele alanlar, bireylerin bu 'motivasyonunu' irdeleme amacındaydılar. Bu araştırmacılar, dinsel dönüşümü bireyin yoksunluklarını telafi edici mekanizmaları, sistemleri arayışının bir sonucu olarak algılama olarak betimlemişlerdi. Maslow, bir dinin liberal ya da ortodoks, Tanrıcı ya da Tanrıcı olmayan bir formda olsun, sadece entelektüel, ahlakî ve güvenilir olmakla kalmaması aynı zamanda duygusal olarak da doyum verici bir niteliğe sahip olması gerektiğini belirtir. Dinin duygusal tatmin verici niteliğe sahip olması, bireyin içselleştirme sürecindeki süreğen niteliğin üretici mekanizmasıdır. Birey, dinden beklediği ölçüde duygusal doyum aldığı zaman, bir anlamda metafizik algıların yeniden üretimi için motivasyonun çevrimselliği söz konusu olur. [117]

Yoksunluk, çeşitli formlarıyla dinsel dönüşüm düzleminde irdelenmiştir. Turner, Tzeltallar'ın Protestanlığa geçişini incelemiştir. Tzeltallar folk-Katolik iken Protestanlığa geçerler. Onların Katolik kimliğinin ailenin bir tercihi olduğunu belirten Turner, Protestanlığa geçiş kararının ise bireysel bir tercih olduğunu ifade eder. Bu birreysel tercih onlar için daha önce hiç olmamış veya çok uç bir şeydi. Turner, Tzeltallar'ın Protestanlığı seçiminde sebepsel analiz yaparken onların bu tercihinin muhtemelen en çok baskı hissettikleri sosyoekonomik problemlerine çözüm için Protestanlığın umut vermesinin etkin olduğunu ortaya koyar. Yeni dini tercih, onlar için hem dünyanın yok oluşu hem de kişisel trajedi korkusundan kurtuluşu sağlamıştı.[118]

Kendileriyle mülâkat yaptığımız 10 kişinin 5'i (% 50) dinsel dönüşüm öncesinde yaşamını ciddi boyutlarda etkileyen maddi sorunlar yaşadığını belirtmiştir. Oğuz Bey, 1995 eko-

116 Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989, s.8.

117 Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul 1996, s.61.

118 Paul R. Turner, "Religious Conversion and Community Development", *JSSR*, V.18, N.3, 1979, ss.256-258.

nomik krizinden sonra işyerini kapatıp göç etmiştir. Sinan Bey 2000 devalüasyonları dolayısıyla, Gamze Hanım 2002 ekonomik krizi nedeniyle, Ersin Bey bir işsizlik probleminden dolayı sıkıntı yaşamıştır. Ersin Bey, biz görüşme yaptığımız sırada kendi mesleğini icra edebileceği düzenli bir işe sahip değildi; geçici ve ikincil becerileriyle yapabildiği işlerde istihdam edilmekteydi. Sinan Bey, ekonomik krizin hayatını nasıl etkilediğini şöyle aktarır:

> Sinan: "2000 devalüasyonları yaşandı, biliyorsunuz... Ticari anlamda battık... yani her şeyimi kaybettim... yani evlerim gitti, arabalarım gitti, bilmem nelerim gitti, filan..."
>
> Gamze: "2002 krizi döneminde işimi kaybettim. Turizm sektöründeyim. Restoran müdürlüğü yapıyordum. İşimi kaybettim, bu yüzden bir zaman boşluğum vardı. Okumaya başladım. Bu kiliseden birkaç kitap aldım, okudum."

Beş kişi içerisine katmadığımız Kenan Bey, dinsel dönüşüm öncesinde düzensiz bir iş yaşamı aktarır. Katmadığımız bir diğer kişi Polat Bey, kendisini ciddi bir şekilde etkilemese de düzensiz bir iş yaşamından ve belirli bir meslek sıkıntısından dolayı ara ara işsiz kalır ki görüştüğümüz dönemde bir kilise önderi yardımcısı olmasının yanı sıra işsiz olduğunu ifade etmiştir.

> Polat: "Hayır, benim yani sahip olduğum veriler ve yeteneklerim sayesinde Allah'a şükür böyle bir sorunum olmadı. Yani şu anda da mesela işsizim ama yani öğretmenlik yapabilirim, bilgisayar işiyle uğraşabilirim, tercümanlık yapıyorum, benim için bunlar sorun olmadı."

Kemal Bey, dindar bir ailede doğar, babası kömür ocaklarından emeklidir. 8, 9 senedir öz annesiyle yaşıyor. Önce A. Üniversitesi Biyoloji bölümünü kazanır, orada bir sene okur. Sonra veterinerlik bölümünü kazanır ve Ankara'ya gider: orada iki sene okur. Tekrar sınava girer. M.Ü. Tıp Fakültesi'ni kazanır. Erinlikten itibaren seks müptelası olur. Öte yandan insanlardan kaçtığını da belirtir. M. Tıp'tan başarısızlık nedeniyle atılır. Atıldıktan sonra İstanbul'da bir otelde resepsiyo-

nist olarak işe başlar. Sonra Tansu Çiller döneminde Sarıgazi'de açıldığını belirttiği okulu kazınır fakat bir iki yıl sonra oradan da atılır. Sonra askere gider. M. Tıp'ta öğrencilerin kendisinden yaşça küçük olması ve İngilizceyi öğrenememesi nedeniyle sınıfta konuşamamasının kedisinde tekrar bir aşağılık kompleksi yarattığını ve bunun hayatını ciddi bir şekilde etkilediğini belirtir. Bu süreçte Tanrı'yı inkâr eder. Fakat İlahiyat Fakültesi'nde aldığı öneri üzerine Tanrı inancına döner ve tekrar camiye gitmeye başlar; fakat bu uzun sürmez. Kadınlara olan düşkünlüğü onun kadınlarla beraber olmak için Romanya'ya birkaç kez gitmesine neden olur. Bir süre sonra ruh sağlığı bozulur. Öfkesine hakim olamamaya ve sesler duymaya başlar. Doktorun verdiği ilaçları, kendisini uyuttuğu için kullanmak istemez; sadece bir kez kullanır.

> Kemal: "Yaklaşık üç veya dört sene bir baktım normal Kemal anormal Kemal haline geldi. Nedir o? İçimde bir öfke. Ya dedim bu ne oluyor. Yaklaşık üç ay falan bu şeklide. ...anneme hakaret ediyorum. Küfürler ediyorum."

Kemal Bey, ruhsal anlamda yoksunluk çektiği gibi bu yoksunluk bir noktadan sonra fiziksel (psiko-somatik) ağrılar üretmeye başlar. Bu sorunlar yumağı, onun agresif ve kaba kuvvete başvuran biri haline gelmesini doğurur ki bu da onun sosyal uyumunu zedeler. Bireyin bütün bu sorunlar yumağını bir uzmana başvurmadan din değiştirdikten sonra yüksek oranda çözdüğünü (Rab çözdü diye aktarır) aktarması, onun din değiştirmeyi problemlerine bir çözüm olarak algıladığını ifade eder. Yoksunluk yaşayan diğer deneklerde de bu çözüm algısı baskındır: Gerek 2 bireydeki göç sonrası sosyalizasyon sorunu, gerek ekonomik kriz sonrası buhran, gerek tedavisi sonuçsuz kalan bir hastalık, gerek kimlik bunalımı, gerek sorgulamanın getirdiği anlam yoksunluğu olsun, dinsel dönüşümün, bu sorunları birey açısından geçici olarak da olsa gündemden kaldırdığı verilerden çıkarımlanabilir. Emre Bey'in kendi deneyimini mucize olarak tanımlaması ve iyileşmesinin nedeni olarak imanını göstermesi, bu anlamda vurguya değerdir:

> Emre: "Bir dönem [lise çağında] vücudumda yaşadığım bir mucizeye şahit oldum. Bir rahatsızlığım vardı. Vücuda açılan bir kanal var. Basurdan beter bir şeydir... Onun için birkaç kere ameliyat oldum. Yurt dışında da ameliyat oldum. Ve bu, insanın vücudunda devamlı çıkıyor... Neyse ben İncil tercüme ettikten sonra okuduğumda... İsa ölüleri diriltiyormuş, hastalara şifa veriyormuş, bunları okuduğunuz zaman görüyorsunuz. Bugün de İncil'i okuduğunuz zaman göreceksiniz; ben baktım o kadar şey yapmış ölüleri diriltmiş hastaları diriltmiş, beni de iyileştirebilir demiştim yani. Ama kavrama vardım. Yani İsa Mesih kavramına vardım. Mesih olduğunu kabul ettikten sonra otomatik olarak iyileştim."
>
> Emre: "Ben İsa'yı Mesih olarak kabul ettim ve vücudumdaki sorun kayboldu... Yani sözlü olarak ben İsa'yı Mesih olarak kabul edebilirdim, bunda herhangi bir negatif şey yoktu. İslamî açıdan da öyle."

Doküman incelemesinde 1 bireyin sinir krizleri geçirecek düzeyde bir probleme sahip olduğu tespit edilmiştir.[119] Sevgi formu, misyonerlik çabalarında sıklıkla vurgulanır. Bu yüzden dinsel dönüşüm yaşayan bireylerde bu form, baskın bir şekilde açıklayıcı bir birim olarak gözlenmektedir. Bireylerin dinsel dönüşüm deneyimlerinde sevgi formuyla dönüştürülmeleri, onların da aradıkları şeyin sevgi olduğu kanısına sahip olmalarını doğurur. Bu genel yargımızın nedeni, sevgi formunun neredeyse bütün misyoner ve dinsel dönüşüm yaşayanlarda bulunmasıdır. Sözgelimi hayatında hiçbir zaman sevgi sorunu yaşamadığını belirten Polat Bey, öte yandan Hıristiyanlığı betimlerken şunları vurgular:

> Polat: "Daha sonra Tanrı'nın evrenselliği ve sevgi ile beraber, sadece sevginin olmazsa olmaz olduğunu fark edince bu çok fark etti. Yani nasıl bir şey bu? Sevgiyi içinden çekip alıyorsunuz hiçbir şey kalmıyor geride. Demek ki o zaman bu olmazsa olmazdır."

Dinsel dönüşüm öyküsü doküman incelemesi çerçevesinde irdelenen 15 bireyden 6'sında yoksunluk tespit edilmiştir:[120] Sevgi formunun birey için öneminin aktarılış tarzına bakıldı-

119 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.37.
120 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.10, 82, 85, 121, 147-148, 170.

ğında hem kendi biyografisindeki sevgi yetersizliklerini bir motiv olarak belirten bireylerin varlığı hem de Hıristiyanlığın sunduğu sevgi formuna duyulan ilginin varlığı söz konusudur:

> Hatice: "Zamanla yaşamımın en büyük, hatta tek amacı annemin ve babamın sevgisini kazanmak oldu."
>
> Hande T.: "Ama İsa'nın beni sevdiği düşüncesi de çok hoşuma gitmişti. Çünkü beni gerçekten seven kimse olduğunu sanmıyordum."

Son tahlilde yoksunluğun, dinsel dönüşüm için potansiyel bir motivler bütünü olduğu ve araştırmaya katılan bireylerin tamamında herhangi bir türünün fonksiyon gördüğü ifade edilebilir. Bireylerin yoksunluklarıyla baş edebilmek için dinsel dönüşümü neden seçtiği ise, yoksunluğun tek başına açıklayıcı bir tema olamayacağını ifade eder.

Tanrı Arayışı: Serkan B.[121] Bakırköy doğumlu, babasının mesleği nedeniyle farklı illerde yaşar. Yaşamının çoğunu Ankara'da geçirir ve bunun kendi 'görüş açısını' belirleyen temel etken olduğunu ifade eder. 'Hayatta hep zafer olmalıydı' inancıyla yaşar. Başarı şansını şöyle betimler: "Ama her zaferi bir şans diye tanımlıyordum. İnsanların hainliği, gaddarlığı, acımasızlığı, güvensizliği içerisinde bir şeyler başarıp kendimi belli etmek sadece bir şanstı." Çocukluğunda çevresinde hep bir şeylere isyan edildiğini görür. Müslüman bir ailede doğup büyür. Müslümanlar hakkındaki fikrini şöyle aktarır: "Ama insanların sözleriyle eylemleri hiç birbirini tutmuyordu. Dünyadaki karışıklık Tanrı'nın nerede olduğu sorusunu aklıma getiriyordu."

Serkan Bey, insanların davranışlarından o düzeyde rahatsız olmuştur ki bu durum, onu yalnızlığa itmiştir: "Artık insanlardan soğuyup tek hayvanları sevmeye başladım. Çünkü onlar ihanet etmiyordu... Bir insana bir şey olsa kolay kolay arkamı dönüp bakmazdım. Ama hayvana bir şey olsa içim parçalanırdı."

---

121 http://www.incilturk.com/tanikliklar/tanri_nerede.htm (23.12.2004).

Serkan Bey'in ailesi, babasının emekliliğiyle birlikte Antalya'ya taşınır. Annesinin tarihî mekânlara olan merakı onu Kaleiçi'ne gitmeye sürüklemiştir. Serkan Bey, anne ve ablasının bir kiliseye gittiğini ve sonradan oraya sık sık gitmeye başladığını ama kendisi dinle ilgilenmediği için bunun ilgisini çekmediğini aktarır. Bu gidişler, artık sosyal bağlara dönüşmüştür:

> Serkan: "İleriki zamanlarda kilisede bir kermes olmuştu. Bizim de eşya götürmemiz gerekiyordu. Evin tek oğlu olarak benim taşımam lazımdı. Kiliseye ilk olarak böyle geldim. Daha sonra birkaç toplantıya katıldım. Bana çok komik geliyordu... Her şey yapmacık gelmişti bana ve bir daha gitmemeye karar vermiştim. O sıralar okuldan ayrılmıştım. Kafam çok karışıktı, kendime bir meslek bulmalıydım. Endüstri meslek lisesinde elektrik bölümünde okuyordum ve bu mesleğe devam etmek istedim. Ama bana göre değildi. Birkaç işe girdim, iş hayatı zordu, okul gibi değildi. İş yerinde aklıma kilisede duyduğum ilahiler geliyordu ve ben bir ara delirdiğimi düşünüyordum."

Meslek sıkıntısı artık bireyin merkezî problemi olmuştur. Çözümsüzlük, bireyin hayatını zorlaştırmaktadır. Birey böyle bir durumda bir işe girer ve süreğen temas, etkili bağlar çerçevesindeki misyonerliğin dönüştürücü mekanizmasıyla eşgüdüm halindedir:

> Serkan: "Benimseyeceğim mesleği bulamayınca hayat zor geliyordu... Bir ara Kemer'de çalışmaya başladım. Çalıştığım yerde bir Yahova Şahidi vardı. Çoğunlukla sohbetimiz din üzerine oluyordu. Savunduğu tez, kendilerinin mükemmel, diğer insanların özellikle Hıristiyanların yanlış olduğuydu. Ama ben anneme, ablama, kilisedekilere baktığımda bu kişinin sözlerinde bir ikilem, çelişki görüyordum. O'na düşüncelerinin yanlış olduğunu göstermek için Hıristiyanlığı öğrenmeye karar vermiştim. İlk fırsatta kiliseye geldim. Ama bir şey sormuyor sadece izliyordum... Ama aklımda bunların hep yalan olduğu vardı."
>
> Serkan: "Bir gün niye inanmadığımı sordum kendime. 2000 yıldır bu dinin var olduğunu birçok insanın boşuna mı inandığını düşündüm. O at gözlüğünü çıkardım ve doğru gözlükle bakmaya başladım. Araştırdıkça kesinliklerle karşılaşıyordum. Bütün bildik-

lerim yıkılıp yeniden yapılanıyor gibiydi. Kafamdaki soruların hepsinin bir cevabı vardı."

Serkan Bey, sonraki günlerde ders almaya karar verir ve almaya başlar. Kendisini bir havaya benzeten birey, öğrendikçe kötü alışkanlıklarından kurtulduğunu ve sevgi ile dolduğunu aktarır.

Serkan: "Yaşamdan zevk almaya başlıyordum. İnsanların bunu görmemesi beni üzüyordu, yaralıyordu. Ama artık ne tesadüf ne de şans vardı. Sadece kesinlik vardı."

Meslekî sıkıntı ve yeniden sosyalleşme, bireyin çözmesi gereken ve onun anlam dünyasında bir erozyon meydana getiren sorunlardır. Birey, bunların açıklamalarını sunan bir telafi mekanizması bağlamında dine yöneldiğinde, artık yaşamdan zevk almaya başlamıştır. Bu anlamda bireyin ders almaya başlaması ve sosyal ağ üzerinden dine kanalize olması, onun dinle salt entelektüel düzlemde bir temas neticesinde dönüşüm yaşamadığını ifade etmektedir.

G. ARINMA ARZUSU

Starbuck, dinsel dönüşüm (conversion) sürecine erdemliliğe doğru çabalamaktan çok, günahtan kaçma mücadelesinin süreci olarak bakar.[122] K. Horney, kişisel çatışma veya krizlerin bizim gerçek ve ideal benliğimiz arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanan bir şey olarak karakterize edilebileceğini ileri sürer. Horney, bu uyumsuzluğun çözülmemesi durumunda aşama aşama kafa karışıklığı, bitaplık ve hatta zihinsel çöküşe kadar bile gidebileceğini belirtir.[123] "Batson, dinsel dönüşümü bilişsel yapıların yeniden organizasyonu olarak görür." Varoluşsal kriz, benlikten tatmin olmama, başlangıçtaki hoşnutsuzluk, yaşamda anlam yitimi bu tür bir değişim için dürtüler olmaktadır.[124]

122 Lee, a.g.m., par.3.
123 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.102.
124 Beit-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, s.116.

Araştırmaya katılan bireylerde arınma arzusu (biyografi fobisi) olarak kavramsallaştırdığımız ve geçmişinden kopma arzusu, biyografisinde aşmak istediği fakat yüzleşip aşamadığı problemler, geçmişindeki günah, yanlış veya suçlardan arınma arzusu, yoksunluğunu çektiği fakat henüz bir açıklamasına eremediği ve kendisine ulaşamadığı bir açıklayıcı telafi mekanizması olarak betimlenebilecek olgu, irdelediğimiz dinsel dönüşüm olaylarında tespit edilen bir diğer faktördür. 'Yeni bir yaşam' arzusu ve geçmişinden kopma çabası, Çağlar Bey tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

> Çağlar: "Yalnız şunu belirteyim, özellikle ben İzmir'den İstanbul'a taşınırken şunu dedim aileme: 'İstanbul'a gideceğiz, yeni bir felsefe yeni bir yaşam yeni bir hayat'. Yani, 47 yaşında bütün yaşamı yeniden kuracağız."

Araştırmaya katılan 5 bireyde (% 50) arınma arzusu (biyografi fobisi) ve bunun dinsel dönüşüm sonrasında elde edilen ruhsal kazanımlarla ilişkilendirilmesi tespit edilmiştir. 1 denek (% 10) uzun süreli hapsi de içinde barındıran suç dolu yaşamından, 1 denek (% 10) seks gibi bağımlılıklar ve bunların neticesi olan başarısızlık ve ruhsal sorunlardan, 1 denek (% 10) ekonomik bunalımın getirmiş olduğu yeni ve daha alt düzeydeki yaşam koşullarıyla uyuşma anlamında bu kaybından, 1 denek (% 10) aile içi dinsel kimlik çatışmalarından, 1 denek (% 10) yurtdışında görmüş olduğu olumsuz temsillerden sonra bu kültüre ait olma niteliğinden kaçma çerçevesinde arınma arzusu taşımaktadır.

Şimdi Yüreğim Rab İçin Atıyor: Eda N.,[125] Hıristiyanlığa geçmeden önce yaşayan bir ölüden farksız olduğunu ifade eder. Bütün dünyası, annesi, babası ve derslerinden ibarettir. Bu anlamda her şeyi ailesinin ve özellikle de babasının beklentileri doğrultusunda yaptığını belirtir. Önce babaannesini, sonra annesini kaybeder. Annesinin öldüğü sabahı "12 yıllık karanlığın başlangıcı" olarak tanımlar. Çünkü bu kötü gü-

125 http:/ /www.incilturk.com/tanikliklar/simdi_yuregim_rab.htm (23.12.2004).

nünde kimin kendisinin yanında olduğunu görmüş ve yalnızlığının boyutlarını keşfetmiştir. O ve babası, yalnız kalmıştır. Bu süreçte çok mutsuz olduğunu ve dünyasal tutkuların esiri olduğunu belirtir.

Kiliseye yabancı değildir, ilk kez babasının Ermeni dostları tarafından çağrıldıkları bir vaftiz töreninde kiliseye gider; daha sonraları bazı bazı gider. 24 yaşında Londra'da çalışırken düzenli olarak kiliseye gitmeye başlar ve burada, kilisede bazı derslere katılır. Daha sonra Türkiye'ye döner, evlenir. Evlilik sonrasında mutlu olduğunu, fakat hayatında çok büyük bir eksiklik olduğunu belirtir. Daha sonra bir misyonerlik kültürel kuruluşunda bir kilise önderi ile tanışır ve onunla bağlantı kurar. Bu bağlantıdan sonra, o kültürel kuruluşta çalışmaya başlar. Birgün Antalya İncil Kilisesi'nde ibadete katılır ve bu onu etkiler. Eda Hanım, arayışında olduğu, bir diğer ifade ile kaçtığı şeyi şu şekilde betimler:

> Eda: "Rab'be iman ettikten sonraki hayatımda çok şey değişti... Eskiden geçmişime, kişiliğime bakmaya cesaret edemezdim; korkardım. İşte bir gün Rab, sevgili dostlarım R. ve Ş.'yi kullanarak beni cesaretlendirdi. Vaftiz derslerine o sıra yeni başlamıştım. Her şey o ilk adımı atmamla başladı. Geçmişimin derinliklerindeki sırlarımı çok değerli dostlarımla paylaştım. Artık korkmuyordum, cesaretliydim tek tek her şeyi anlattım... Artık gerçek Eda'yı bulacaktım. Artık hep... Rab'le tüm duygularımı paylaşacaktım."
>
> Eda: "Artık ölümden ve dostlarımı yitirmekten korkmuyordum. Artık incinmekten korkmuyordum. Çünkü Rab hep benim yanımdaydı, benimle konuşuyordu."

Eda Hanım, kendi kaçışlarını kayıplarıyla açıklar ki bu, onun uzun bir süre yüzleşemediği bir yaşantısıdır ve biyografisine gömdüğü bu acısıyla zamanın getirmiş olduğu uygunluk bağlamında kilise yardımıyla yüzleşmiştir. Aslında öyküsüne bakıldığında bireyin daha çocukluğundan beri kiliseye gittiği ve bu gidişin meraktan değil, ibadet ve dua amaçlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla son noktada Hıristiyanlıkta karar kılmasına gerekçe gösterdiği an, aslında ken-

di acılarıyla, korkularıyla yüzleştiği andır ve bunun kilisede olması başka herhangi bir ortamda olabileceği ihtimalini yok etmemektedir. Birey, biyografi fobisiyle kilise aracılığıyla yüzleştiği için bu çözüm onun için bir karar noktası olmuştur. Bu fobinin sözgelimi profesyonel yardım bağlamında da aşılması söz konusu olabilir.

Tanrı'nın İsteği: Sedat T.,[126] Alevi kökenli bir ailenin çocuğudur. Ailede din eğitimi almaz; fakat bir yaratıcının varlığına hep inanmıştır. Geçmiş yaşamının niteliği bağlamında da şunları aktarır: "26 yıllık hayatımda birçok hayal kırıklığı, hüzünler, hor görülmeler, aşağılanmalar yaşadım. Gerek okul hayatımda, gerekse yaşadığım sosyal çevrede birçok insanla mücadele etmek zorunda kaldım." Sedat Bey, ilişkilerinde bir çok kırgınlıklar yaşamıştır:

> Sedat T.: "...Hep alçakgönüllü ve saygılı olmaya çalıştım. Ancak... İnsanlar beni fazlasıyla kırıp, incittiler. O vakitler hep şunu düşünmüştüm; bu ülkede insanların çoğu İslam dinine bağlı idiler. İslam'ın sevgi dini olduğunu söylerlerdi. Ancak; sevginin yerine sevgisizlik; iyi niyetin yerine sert ve kaba davranışlarla karşılaştım. Kendimi bazen bu dünyadan değilmiş gibi hissediyordum."

Sedat Bey, Arkeoloji ve Sanat Tarihi bölümünde lisans eğitim alır. Uzmanlık alanı olarak Bizans Sanatı ve Hıristiyan İkonografisi çalışmayı tercih eder. Bu konuyu 4 sene çalışır ve bu çalışmada Kitab-ı Mukaddes'ten yoğun olarak faydalandığını aktarır. Okuduğu ilk bölümler onu etkiler. Sonrasını şöyle aktarır: "Kitab-ı Mukaddes'i okumaya başladıktan sonra bırakmam mümkün olmadı..." Sedat Bey, Kutsal Kitap'ta iki kavramın işleyişinden çok etkilendiğini aktarır: "Rab İsa'nın sevgisi, alçakgönüllülüğü beni derinden etkiledi." Ondan da öte kendi yaşadığı sıkıntılı yaşamla bağdaştırma ihtimalini sergileyen diğer bir etkilenişini şöyle aktarır: "Rabbin çektiği acılarda, yaşadığı hüzünlerde kendimi buldum."

---

126 http://www.incilturk.com/tanikliklar/Vaftiz_Olmak_istiyorum.htm, (23.12.2004).

> Sedat T.: "Rab İsa'nın, kim olursa olsun, ister vergi görevlisi, ister fahişe, ister günahkâr, ister toplum dışı bir suçlu olsun herkese sevgiyle yaklaşması tüm insanlara karşı alçakgönüllü olması, tüm kötülüklere ve çirkinliklere karşı bize iyi ve güzel olanı öğütlemesi bana aradığım huzuru ve gerçek imanın nerede olduğunu gösterdi."

Birçok olayda olduğu gibi entelektüel düzeyde etkilenen birey, bu etkilenmeyle doğrudan dinsel dönüşüm gibi bir sonuca varmaz. Öncelikle bu dinî sistemin mensuplarına ulaşmayı hedefler. 2003 Ağustos ayında bir siteden aldığı adrese e-mail gönderir. Site görevlisi ile birkaç gün sonra bir de telefon görüşmesi yapar. Ancak daha sonra telefon numarasını değiştirmesi nedeniyle bağlantı kopar. Fakat bireyin bir dinsel gruba ulaşma arzusu dinmez: "Aradan belki 2 ay geçtikten sonra, bir başka site adresine vaftiz konusunda bilgi almak için yazmıştım."

Birey, sevgi formunun tanıklığına somut bağlamda ihtiyaç duyması nedeniyle söz konusu kavramın uygulayıcıları olarak gördüğü dinsel grupla bütünleşme arzusunu dile getirir. Temas kurduktan sonra onlarla görüşme periyodunu aktaran bu cümlesi, bu bağlamda önem arz eder: "Yaşadığım kent ile kilisemizin bulunduğu kent arasında belki yüzlerce kilometre var ama ben her hafta heyecanla ve sevgiyle, büyük bir istekle kutsal kilisemize kavuşma hasretiyle gidiyorum."

Sedat Bey, sevgi ve af temelinde dinsel argümanlarla dinsel dönüşüm öyküsünü özetler: "Kendimi adeta yeni doğmuş bir bebek gibi saf ve günahsız hissediyorum. Rabbin sevgisi bana huzur ve güç verdi."

H. TOPLUMSALLAŞMA ÇEVRİMİ

Sosyalizasyon, sosyal davranış örüntülerinin kabulü ile sonuçlanan, kişinin çevresindekilerle arasındaki etkileşim sürecidir.[127] Sosyalleşme süreci, bir öğrenme ve edimsel fi-

127 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, 3.Baskı, Atilla Kitabevi, Ankara 1996, s.22.

gürlerde bunu gösterme sürecidir. Birey, kendi dışında var olan (verili) örüntüleri toplumsal konumlanılışını sağlayıcı birimler olarak kabul eder. Toplumun sosyo-kültürel normlarını öğrenme ve benimseme, sosyalleşme için gerekli fakat yeterli değildir. Onları benimsemek, kişiliğe ve davranışa yansıtmak gerekir.[128] Sosyalleşme süreci, bireyi aşan bir nitelikte, onun 'dışında' cereyan eder. Bu süreç, sadece çocukları ve topluma yeni gelen göçmenleri etkilemez, toplumdaki tüm kişileri etkiler.[129]

Bireysel sosyalleşmeden söz edilebildiği gibi grupsal sosyalleşmeden de söz edilebilir. Birey, sosyo-kültürel normları benimseyerek sosyalleştiği gibi grubun ve toplumun bazı normlara uyarak birtakım yapı ve kurumlar oluşturması, onların sosyalleşmesi olgusunu oluşturur.[130] Sosyalleşme süreci hiçbir zaman tamamlanmaz. Yalnız çocuklar değil yetişkinler de yasallaştırıcı cevapları 'unuturlar'. Bunlar, her defasında onlara 'hatırlatılmalıdır'; diğer bir ifade ile formüller tekrar edilmelidir.[131]

Birey, sosyalleşme sürecinde toplumun bir parçası haline gelir. Bu süreçte birey, içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın kendisinden beklediği şekilde davranmayı ve diğer bireylerle uyum içinde yaşamayı öğrenir.[132] Bu uyum sürecinin sürekli denetlenmesi bağlamında sosyalleşme asla tamamlanmaz. Toplum, kendisine entegre ettiği bireye öğrettiği normları sürekli hatırlatır. Toplumsallaşmada topluma uyum yaşam boyu devam eder ve bu, tek yönlü bir süreç değildir; bireyler de kendi toplumsal rol ve yükümlülüklerini yeniden belirleyebilirler. Bu bağlamda toplumsallaşma ile toplumsal değişme arasındaki ilişki, önem taşımaktadır.[133]

---

128 Arslantürk ve Amman, *a.g.e.*, s.188.
129 Fichter, *a.g.e.*, s.23.
130 Arslantürk ve Amman, *a.g.e.*, s.189.
131 Berger, *a.g.e.*, s.73.
132 Demir ve Acar, *a.g.e.*, s.207.
133 Marshall, *a.g.e.*, s.760.

Sosyalleşme, nesnel ve öznel boyutta ele alınabilir. "Nesnel olarak sosyalizasyon, toplumun kültürünün bir kuşaktan diğerine geçirildiği ve bireyin örgütlenmiş sosyal yaşamın kabul edilmiş ve onaylanmış yollarına uyarlandığı bir süreçtir." Nesnellik, toplumsal normların bireyin 'dışında', 'orada' var olması bağlamındadır. "Öznel olarak sosyalizasyon, bireyin çevresindeki kişilere uyarlanması sırasında bireyde cereyan eden bir öğrenme sürecidir"[134] ve bu süreç, bir ölçüde yaşam boyu devam eder.[135] Sosyalleşmenin bir amacı da toplumsal dünyanın en önemli özellikleriyle ilgili sürekli bir uzlaşıyı temin etmektir. Sosyalleşmede etkin bir unsur olan sosyal kontrol ise, "bireysel ve grup halindeki direnmeleri katlanılabilir sınırlar içinde tutmayı amaçlar."[136]

Durkheim, Piaget ve sosyalleşme konusundaki diğer kültürel ve fonksiyonel anlayışlarda (Malinowski, Linton, Parsons vb.) bir grubun varoluş tarzlarının (düşünce, duygu ve eylem biçimlerinin) birey tarafından içselleştirilmesi vurgulanır. Buna göre çocuk, içinde doğduğu, çocukluğunu yaşadığı grupların (birincil aidiyet grupları) veya girmek istediği grupların (referans grupları vb.) değer ve normlarını özümseyerek sosyalleşmektedir.[137] Giddens, toplumsallaşmayı, "yardıma gereksinimi olan bebeğin yavaş yavaş içerisinde doğduğu kültür için geçerli olan becerileri edinerek kendi bilincinde olan, bilgili bir kişi haline gelmesi süreci" olarak tanımlar. Giddens, çocuğun burada bir 'kültürel programlama'yı özümsemediğini ve en başından etkin bir varlık olduğunu belirtir. Toplumsallaşmanın önemli işlevlerinden biri, onun farklı kuşaklar arasında kurduğu bağdır.[138]

---

134 Fichter, *a.g.e.*, s.63.
135 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Y. Hazırlayan: H. Özel ve C. Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, s.622.
136 Berger, *a.g.e.*, s.71.
137 Bilgin, *a.g.e.*, s.118.
138 Giddens, *a.g.e.*, s.25.

1. Dinsel Dönüşüm Olarak Sosyalizasyon

Wilson, dinsel dönüşüm deneyiminin incelenmesinde ayrı ama birbiriyle ilişkili iki tür dinsel dönüşüm sürecini betimler: Sosyalizasyon ve yerinden etme (deconditioning).[139] Wilson, sosyalizasyonla özde grubun rol ve normlarının öğrenildiği sürece atıf yapar; yerinden etme ile de ilk (initial) sosyalizasyondan meydana gelen gerçekliği algılamanın alışılmış ve problemli yollarının elimine edildiği süreci betimler.[140]

Wilson, sosyalizasyon ve yeniden sosyalizasyon terimlerinin, dinsel dönüşüm deneyiminin açıklanmasına karşın, sosyalizasyon ve yerinden etme arasında bir ayrım yapılmadığını ama datalarının kendisini buna yönelttiğini belirtmekte ve sosyalizasyon ve yeniden sosyalizasyonun bireyin yeni bir dinsel grubun veya organizasyonun üyesi olduğunda gerekli olan sosyal öğrenmeye atıfta bulunurken, 'konumlandırma'nın bebeğin çekirdek kişiliğinin şekillendiği ilk sosyalizasyon sürecinde oluşan daha temel bir öğrenme sürecine atıfta bulunduğunu ifade etmektedir. Yerinden etme, böylece, bu çekirdek kişiliğin değiştirilmesini kapsamaktadır.[141]

Konumlanma terimiyle Wilson, bireyin dünya görüşü veya sembolik etkileşimcilerin söylem evreni kavramlarıyla anlattığı bireyin alışkanlık ve sorunsalını, kısacası yaşamının yörüngesini belirleyen, erken dönemlerde edindiği sistemi kasteder. Wilson, yerinden etme kavramını, bir bireyin yeni bir referans grubuna katılıp entegre olduğunda kişiliğinde meydana gelen temel olumlu veya 'terapik' değişimlere atıfla kullandığını belirtir.[142] Yerinden etme ile yeniden sosyalizasyon arasındaki farkı Wilson şöyle betimler: "Yeniden sosyalizasyon yeni normatif kuralları ve rol beklentilerini öğren-

139 Stephen R. Wilson, "Becoming A Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes", *SA*, V.45, N.4, 1984, s.302.
140 S.R. Wilson, a.g.m., s.301.
141 S.R. Wilson, a.g.m., s.302, 1. dipnot.
142 S.R. Wilson, a.g.m., s.302.

meyi içerir; yerinden etme, fizyolojik, duygusal ve zihinsel aşamalarda farklı cevap vermeyi öğrenmeyi içerir."[143]

Long ve Hadden, dinsel dönüşümün, beyin yıkama modeli ve sosyal sürüklenme yaklaşımları arasındaki ihtilafın nedenini açıklayabilecek bir 'sosyalizasyon süreci' açıklamasını ortaya koymuşlardır.[144] Sosyalizasyon sosyal yapıyla entegrasyonu vurgular. J. Fowler, L. Kohlberg ve J. Loder gibi araştırmacılar, dinsel dönüşümü incelerken dinamiklerden veya içerikten çok bir yapı perspektifinden bakmanın gerekli olduğunu düşünürler.[145]

2. Yeniden Toplumsallaşma

Yeniden toplumsallaşma, genelde "bir toplumsal sistemi isteyerek veya istemeden terk etmiş olanların (tahliye edilmiş mahkûmlar gibi), sisteme geri dönüşlerinde o sistem içinde tamamen benimsenmeleri için kültürel norm ve yaptırımları yeniden öğrenmeleri" olarak tanımlanır.[146] Yeniden toplumsallaşma, bireyin benliğindeki farklılıkları sosyalleşmiş olduğu sisteme dönüşünde yeniden toplumsallaşma aracı olarak ve ölçüsel kullanımlarını da sergileyerek yaptığı için, dinsel dönüşümde yeni bir deneyim yaşayan bireyin yeniden toplumsallaşabilmesi, entegrasyon için önemli bir temadır.

Yapılan araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, yeniden sosyalizasyon, eski sosyalizasyonun bireydeki bütün varlığını ve izlerini yok etmemektedir. Birey, kişiliğine yerleşen bu sistemin etkisini, ilerde az ya da çok görebilmektedir. Araştırmalar, bireyin önceki sosyal dünyasının kendisi için taşıdığı anlamı tamamıyla unutmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur. A. Köse, kendi araştırmasının da bunu genelde desteklediğini belirtir; ayrıca yeniden sosyal-

143 S.R. Wilson, a.g.m., s.302.
144 Lee, a.g.m., par.4.
145 Lee, a.g.m., par.8.
146 Marshall, *a.g.e.*, s.822.

leşmenin ilkinden daha zor olduğunu ifade eder.[147] Birey, sosyalleşmede, kimlik tanımından norm ve değerleri içselleştirmesine kadar geniş bir örüntüyü etkileşimlerden edinir. Kendisini yeniden tanımlayan bir bireyin, bu eski örüntüyü de yeni konumlandırmasına uygun hale getirmesi, sürecin gerekliliklerindendir. Dinsel dönüşüm, eski kültürel yönlendirmeye yeni bir boyut ve kanal kazandırmakla, katılınılan sosyal grupta, daha büyük sosyal bütüne entegrasyonda etkin olur.[148]

McGuire, dinsel dönüşümün, esasen dinsel olmayan yeniden toplumsallaşma gibi, bir yeniden toplumsallaşma formu olduğunu ileri sürer. Aday, inananlarla olan etkileşim sürecinde onların dünya görüşlerini paylaşmaya başlar ve bu, benlik ve dünya görüşünde değişimleri içerdiği gibi kimliği sağlamlaştırma ve yeniden tasdik gibi değişiklikleri de içerir: McGuire, bazı değişikliklerin ise yalnızca organizasyonel üyeliğin transferleri olduğunu ve dünya görüşü ve kimliğin gerçek dönüşümleri olmadığını belirtir.[149] Kimlik ve dünya görüşü bireyin öznel realitesi olmasına karşın, dışsal sistemlerle yani nesnel realiteyle olan ilişkisinde şekillenir ve birey bu kimlikle nesnel realitede konum edinir. Birey, yeni bir dinsel kimlik edindiğinde, yeni toplumsal konumlanmalar veya yeniden konumlanmalar söz konusu olur.

3. Aşırı Sosyalleşme

Bireyin yaşam alanını denetleyen sistemler ona sistemin normlarını esnek veya sıkı bir tarzda aktarabilirler. Bu öğrenme tarzı, onun daha sonraki tutum, inanç ve davranışlarında etkinlik gösterip kendi formuna göre kararlar aldırabilir. Fundamentalizme geçiş hakkında bu tür yorumlar yapılmıştır.

147 Köse, *a.g.e.*, s.115.
148 Takie Sugiyama Lebra, "Religious Conversion as a Breakthrough for Transculturation: A Japanese Sect in Hawaii", *JSSR*, V.9, N.3, 1970, s.186.
149 McGuire, *a.g.e.*, s.72.

Richardson ve Steward bu yorumlardan birini şöyle aktarır: Belki de fundamentalizm, Toch'un 'aşırı sosyalleşme' diye gönderme yaptığı önemli bir olayı temsil eder. Toch, bütün din değiştirenlerin önceden hayal kırıklığına uğramış (disillusioned) insanlar olduğunu belirtmektedir. Toch, hayal kırıcı deneyimi, geleneksel inançlar ve psikolojik ve fiziksel gerçekler arasındaki uyuşmazlık algısı olarak tanımlamaktadır.[150]

Toch, "bir birey sosyalizasyon tarafından kötü-hazırlanmış olduğu yaşam durumlarına aktif olarak katıldığı zaman, hayal kırıklığına eğilim gösterir" diyerek inanç, durum ve insan tipleri hakkındaki tartışmasını özetler.[151] Toch, bireyin sosyalleşme tarzı ile yaşamın gerçekliğinin karşılaşmasındaki ilişkisini aşırı sosyalleşmede irdeler. Toch, çok fazla mutlakları olan bir bireyin gerçekliğe bunlarla girmesinin getireceği çatışmalar olacağını belirtir.[152] Dolayısıyla dinsel dönüşüm, bu tür çatışmalara bir çözüm bağlamında değerlendirilmiş olur.

4. De-kültürasyon

Lebra, dinsel dönüşümü ebeveynsel ve etnik kültürden de-kültürasyon boyunca trans-kültürel entegrasyon için tetikleyici mekanizma ve multi-etnik kültürün daha geniş perspektifinde yeniden toplumsallaşma olarak postüla halinde tanımlamıştır; ayrıca bu sürecin entegrasyonu güvencelemeyi içerip içermediği tartışmaya açıktır.[153] Lebra'nın incelediği Tensho (Tensho-kotai-jingu-kyo) grubu, hizmetçi olarak çalışanlar, kapıcılar, ev hizmetçileri ve düzensiz çalışanlardan oluşmaktadır. Yazar, statü ve gelir bağlamında düşük düzeydeki bu grupları incelerken seküler baskılar düzeyini ve dinsel dönüşümün, seküler düzlemde bu düşük statüden çıkarıcı veya iyileştirici niteliğe sahip olup olmadığını da irdele-

150 Richardson ve Steward, a.g.m., s.831.
151 Richardson ve Steward, a.g.m., s.831.
152 Richardson ve Steward, a.g.m., s.831.
153 Lebra, a.g.m., s.195.

miştir. Öte yandan yazarın asıl vurgusu, bu grupların kendi sosyalleşme formlarını belirleyen önceki kültürlerinden kopup, bir üst-sistem seviyesinde entegre olmaları gereken yeni perspektife katılmalarınadır. Yeni forma adaptasyon, eski formun yerinden edilmesiyle meydana gelmiştir. Yazar, inancın seküler baskıdan özgürleşme kazanımını tetiklediğini ve aynı zamanda veya biraz zaman gecikmesiyle bireyi seküler çevreye daha iyi uyum sağlamaya muktedir kıldığını tartışmaktadır.[154]

Lebra'nın Tensho düzleminde vardığı kanıya göre dinsel dönüşüm, de-kültürasyon ve yeniden sosyalizasyona üç karakteristikle neden olmaktadır: Sosyal baskıya karşılık verme, sosyal onamaya de-sensitizasyon ile yer değiştirme ve öte yandan bir misyonerin (proselytizer) rolünün performansında yeni-kanal açılma durumu. "Başarı-yönelimi ile birbirine bağlanmış kendine acıma ile başarı ve başarısızlığın bağlamsal de-sekülarizasyonu boyunca baş edilmiştir. Oysa seküler başarı için çaba yeniden güçlendirilmiş ve kutsal tasarı altında uygulanmıştır."[155] Lebra, sosyal etkileşimde aşırı dikkat atfedilen davranışsal aşırılığın, kutsallığın bir ifadesi olarak kendiliğinden yaptırım boyunca azaltıldığını belirtir. "Aynı zamanda davranış, cemaatin amacına bağlılığa göre ve ulaşılabilir araçlara duyarlılığa göre, onları amaca ulaşmak için sömürmeye hazırlık kadar rasyonalize edilmişti."[156]

Dinsel dönüşümün bireylere getirdiği olumlu seküler sonuçlardan biri, bir Kibei kadının şu sözleriyle net bir formda anlatılmaktadır: "Bu dine katılmadan önce yeterince yiyeceğimiz yoktu."[157] Dinsel dönüşüm, yalnızca bireysel bir karar olarak bireysel sonuçlar vermez; aynı zamanda bir kutsal sisteme girişin neticesi olarak bir dinsel gruba katılım gerçekleştiği için bu grubun kendi içerisinde yeni üyesine

154 Lebra, a.g.m., s.183.
155 Lebra, a.g.m., s.194.
156 Lebra, a.g.m., s.191.
157 Lebra, a.g.m., s.191.

katkıları olacaktır. Yeterli yiyeceği dinsel grupta bulduğunu belirten bu Kibei kadını, bir grubun üyesine katkılarını en somut bir şekilde ifade etmiştir. Bir dinsel gruba katılımda seküler anlamda çift yönlü işleyen bir işbirliği söz konusudur. Bir işsiz üye, üyeler içinde bir işveren bulabildiği gibi bir işveren de topluluğa iş kaynağı olarak güvenebilmektedir.[158] Grup dayanışmasının bu çök yönlülüğü, bireyin konumu ne olursa olsun, dinsel dönüşümün bir katkı sağlayıcı olabilme potansiyelini betimler. Tensho üyeliğine giren birey, de-kültürasyonu sonucunda dinsel dönüşümden sonra anomik, kızgın, kendine acıyan bir sapkından, gönüllü, onurlu birine dönüşür.[159]

Yeniden sosyalleşme bağlamında göç, mobilizasyon gibi sosyal etkenler ve sosyalleşmeyi olumsuz etkileyen hapis, fobi gibi psikolojik etkenler söz konusudur. Kendisiyle mülâkat yaptığımız 4 kişi (% 40) dinsel dönüşümden önce yerleşik olduğu mahalden taşınmıştır: Sinan Bey 2 yıl sonra, Kenan Bey 1 yıl sonra din değiştirir. Ersin Bey de yurtdışından geldikten sonra din değiştirir. 1 kişi (% 10) uzun süreli hapis nedeniyle yeniden sosyalleşmede sorunlar yaşar. 1 kişi (% 10) sosyal fobisi nedeniyle sorunlar yaşar.

Son tahlilde 5 bireyde (% 50) yeniden sosyalleşme sorunu önemli bir düzeyde sorunsallığını sergiler. Öte yandan bir dinamik olarak görülemeyecek bir şekilde 1 kişi (% 10) dinsel dönüşüm nedeniyle taşınmıştır. İşsizlik nedeniyle sosyal bağlamını kaybetme faktörü bu veriye dahil edilmemiştir.

> Çağlar: "Toplam, değişik dönemlerde aşağı yukarı yatılmış 12, 13 sene."
>
> Kemal: "Bir de ben insanlardan kaçıyordum. Onu da söyleyeyim. Şimdi bende aşağılık kompleksi vardı. Derslerim iyiydi. Ben kendimi derse veriyordum ama insanlarla konuşmaktan kaçıyordum. Pısırıktım ben. Genellikle bayanlardan kaçardım, ama şimdi hamdolsun bayan erkek fark etmiyor. Tam tersine ben zaman za-

158 Lebra, a.g.m., s.192.
159 Lebra, a.g.m., s.186.

man başka kiliseye gidiyorum; kalkıyorum Rab bunu bunu yaptı diyorum."

Yaşadığı bu sorunlar, Kemal Bey için toplumsallaşmayı olumsuz etkileyen sonuçlar üretir. Kemal Bey, dinsel dönüşüm öncesinde yaşadığı kontrol sorununu şöyle aktarır:

> Kemal: "Kötü ruh beni kullanıyor. Git diyor şu adamın kafasına bir tane vur, yolda. Gidiyorum, adamın kafasına bir tane vuruyorum."

Oğuz Bey, Sivas doğumlu, ilçede büyür. Büyüdüğü ortamı "Ailemiz normal memur bir aile, aile içi sorunları olmayan oldukça iyi bir aileydi" diye betimliyor. Anne babası inançlı, babaanneleri kendileriyle birlikte oturuyor, o da namaz kılıp oruç tutan biri. Çocukluğunda dinî bilgileri hem aile ortamında hem okulda hem çevreden alır. Kur'an kurslarına gitmiştir; Kur'an okuyabiliyor. Oğuz Bey 17'sinden sonra bir inanç krizi yaşadığını ifade ediyor. "Tanrı'yı sorgulama dönemi" olarak tanımladığı bu sürecin, 5, 6 sene süren bir süreç olduğunu belirtiyor. Fakat Oğuz Bey, bu dönemde dinî araştırmalar yapmaz, dinî kitaplar okumaz veya özel ders almaz. Bu inanç krizi, lise ve üniversite döneminde devam eder. Üniversite bitiminden sonra ticarî hayata atılan Oğuz Bey, 1985 yılında Müslüman bir bayanla evlenir.

Oğuz Bey, 1985'te, 24 yaşındayken babasını kaybeder. Bu durum onun sorumluluklarını arttırır. 27 yaşında ateizmden İslam'a dönüş yapar. Bu dönüş 5, 6 sene sürer. İlk defa düzenli ibadetin burada olduğunu ifade ediyor. Fakat kafasında hâlâ sorular vardır. Bu dönemde dinî kitaplar okuyor. 1995 ekonomik krizinden sonra memleketindeki işyerini kapatıp İstanbul'a geldiğini aktaran Oğuz Bey, "yaklaşık bir yıl daha burada İslam'ı yaşadım" diyor ve ondan sonraki bir yılın kendisi için "araştırma dönemi" olduğunu ifade ediyor. İstanbul'da özel firmalarda muhasebe müdürü olarak çalışır. Burada 1 yıl daha İslam'ı yaşadıktan sonra Hıristiyanlıkla tanıştığını belirtir. Oğuz Bey, İstanbul'a geldikten 2 yıl sonra din değiştirir.

Yaşama İsteğim Kalmadı: Erol Bey[160] 31 yaşındadır ve 23 yaşında bir trafik kazası geçirmiştir. Kaza sonucu tekerlekli sandalyede yaşamak zorunda kalır. Sonrasını şöyle aktarır:

> Erol: "En başta bütün arkadaşlarım beni aramaz oldu, terk etti. Sonra yaşadığım çevre ve tanıdığım insanlar[ın] beni istemediklerini gerçekten sevmediklerini ve sahte bakışlarla bana baktıklarını gördüm... Devlet, zaten ben ve benim durumumdaki insanlara yeterince hatta hiç destek vermiyor... Bu kararı 8 sene içinde yaşadıklarımdan sonra verdim."

Erol Bey, kendi ifadelerinden net bir şekilde anlaşıldığı gibi bu kazadan sonra toplumsal anlamda bu kazayı telafi edecek referanslarını yitirmiştir. Çünkü bu tür bir olaydan sonra beklenen toplumsal destek ve kültürel kodlarla verilecek açıklayıcı argümanlar kendisine sunulmamıştır. O, bu toplumsal apatiyle yüzleştikten sonra artık söz konusu toplumsal yapıya olan inancını yitirmiş ve aslında önceden olumlu gördüğü birçok şeyin sahte olduğu kanaatine varmıştır. Sonuçta kendisini sadece annesinin bu şekilde kabul ettiğini, dolayısıyla da sevdiğini ifade eder. Terk edilmişlik hissinin toplumsal anlamda yaygın bir olay olduğu kanaati, bireyin sosyo-kültürel yapıya olan inancını yıkmış gibi görünmektedir.

Erol Bey, kendisinin hayata sımsıkı bağlanmayı seven kısaca hayat dolu bir insan olduğunu ama "artık hayattan soğuduğunu, insanlardan soğuduğunu ve kimseye güveninin kalmadığını" ifade eder. Erol Bey, yaşamında gerçekleşen temel değişiklikle bireysel anlamda nasıl baş etmeye çalıştığını şöyle aktadır:

> Erol: "8 sene boyunca her gün her an Tanrı'ya dua ettim iyileşmek için, çok acılar çektim, 6 defa ameliyat oldum, 2 senem hastanelerde geçti. Ölümle yaşam arasında gittim geldim, hastanede 15 gün yoğun bakımda yaşam savaşı verdim. Şimdi keşke ölseydim diyorum. Çünkü yaşarken her an ölüyorum..."

160 http://sonbuyruk.tripod.com/_sgt/m4_1.htm (23.12.2004).

Bunlar, olayın hemen sonrasında bireyin bir travma yaşadığını göstermektedir. Bireyin bu tür bir travmadan sonra tekrar yaşama bağlanabilmesi, elbette köklü değişimlere ihtiyaç duyar. Bunu, dinsel dönüşümü anlamında değil de toplumsal destek bağlarının örülmesi, kültürel referanslarla yaşadığı olayın açıklanabilmesi gibi "dünya görüşü", anlam evreni içinde destek birimlerinin oluşturulması anlamında ifade ediyoruz. Erol Bey, sosyo-kültürel kodlara olan inancının yıkılmasında önemli olan bir diğer unsuru şöyle aktarır:

> Erol: "Çok gezdim, her yere gittim hemen hemen Türkiye'de. Gittiğim her yerde gördüğüm manzara aynı. Tekerlekli sandalyedeki insana önem vermiyorlar. Dinlemiyorlar. Keşke gelişmiş bir Avrupa ülkesinde yaşasaydım. En azından orada insana önem veriyorlar. İş veriyorlar. Ben çalışmak için her yere başvurdum. Kimse kabul etmedi. Psikolojim her geçen gün bozuldu. 8 senedir birçok şeyi yapamıyorum. Tatile gidemiyorum. Çalışamıyorum. Para kazanamıyorum... Ne yapacağımı bilmiyorum. Kapandım odama boş boş bakıyorum etrafa... Beni hayattan soğuttular. Yaşama isteğim kalmadı.. İnternette kime tekerlekli sandalyede olduğumu söylediysem kaçtı benden, gerçek hayatta olduğu gibi sanal ortamda da kimse beni istemiyor..."

"Kimse beni istemiyor", bireyin sosyo-kültürel yapıdan dışlanmışlık hissi yaşadığını ve bunun sanal âlemde bile bu şekilde olduğunu, dolayısıyla mutlak anlamda bu yapıyla eklemlenme şansını yitirdiğine olan inancını özetleyici bir ifadedir.

I. DÖNÜŞTÜREN EVLİLİK

Evlilik ve dinsel dönüşüm ilişkisinde irdeleme odağı, kadın veya erkeğin farklı bir dinsel sisteme dahil olan biriyle evlendikten sonra, kendi dinsel kimliğini eşininkiyle homojenleştirmesidir. Protestanlarla Katolikler arasındaki evliliklerde dinsel dönüşüm olayını inceleyen Salisbury, bu tür ev-

liliklerde din değiştirmeyi etkileyen üç unsur bulgulamıştır. Bunlar: *dinî özdeşleşme, cinsiyet rolleri ve sosyal statüdür.* Salisbury, Katoliklik daha katı ve entegre bir sisteme sahip olduğundan, Katolik eş için dinî özdeşleşmenin Protestan eşe göre daha önemli olduğu önermesinden hareketle daha fazla sayıda Protestan eşin Katolik olduğunu verisine ulaşmıştır. İkinci olarak, genelde toplumda daha az rol üstlendiklerinden kadınların, kocalarının dinlerine daha fazla oranda döndüklerini belirlemiştir. Üçüncü olarak da eğer koca iyi bir sosyal statüye sahipse, kadının onun dinine uymasının daha muhtemel olduğu sonucuna varmıştır.[161]

A. Köse, yaptığı araştırmada ilk ikisinin kendi araştırması için gözlenilebilir bir yoğunlukta olduğunu, üçüncüsünün ise sadece bir kişide bulunduğunu belirtmektedir. A. Köse'nin 70 deneğinin 14'ü evlilik yoluyla din değiştirmiştir.[162]

Cinsiyet rolü: Geleneksel aileye bağlı rolleri nedeniyle kadınların, kocalarından daha sıklıkla dinsel dönüşüm yaşamaları gerekiyor. Kadınların ailedeki cinsiyet rolü, onları kocalarının dinine adapte olmaya zorluyor.[163] Kadının aileye eklemlenmesinin yanı sıra, toplumsal gruba entegre olma bağlamında kocasının portresinde algılandığı bir düzlemde cinsiyet rolü, dinsel tercihi etkilemektedir. *Sosyal statü*: Eğer koca, profesyonel bir statüde ise, dinsel dönüşümün niteliği bu statü yönünde olacaktır. Yani bir kadın, eğer kocası mesleki/profesyonel bir sosyal statüde ise onun dinine girmesi için daha çok baskıya maruz kalacaktır.[164]

Geleneksel toplumlarda dinin eksen kurum olduğu bağlamlarda dinsel kimlik, bireysel varoluşun ötesinde bir algı düzeyindedir. Fert ve toplumun geleneksel toplumdaki aynîliği,[165] kadının dinsel kimliğinin evlilik bağlamında sosyal ta-

161 Köse, *a.g.e.*, s.91.
162 Köse, *a.g.e.*, s.92.
163 Salisbury, a.g.m., s.126.
164 Salisbury, a.g.m., s.126.
165 Arslantürk ve Amman, *a.g.e.*, s.188.

nınını etkiler. Modern toplumların dinsel kimliği bireysel varoluşun bir boyutu anlamında bireysel nitelikteki algısı, bu anlamda evlilik için de geçerlidir. Evlilikte dinsel kimliğin sorgulanması, bireyi ister istemez cinsiyet rollerinin kışkırtıcı tarihine göndergede bulunmaya itmektedir: E. Bott, *cinsiyet rolü teorisini* kısaca şöyle açıklar: Erkek genelde 'araçsal' ve 'görev-yönelimli' roller yönünde sosyalleşir, kadın ise 'anlamlı' ve 'sosyo-duygusal' rollerle sosyalleşir.[166]

Cinsiyet rollerinin sosyalleşme tarzı, onların kimlik kurma veya atfedilme şeklindeki tercih (veya tercihsizlik) düzeyini belirler. Dinsel davranış ve tutumlar, cinsiyet-rolü teorisindeki 'anlamlı' ve 'sosyo-duygusal' alanda yer alır. Bu yüzden kadın, din ve dinsel davranışa daha çok değer vererek sosyalleşegelmiştir.[167]

Toplumsal yapı ve kültürel örüntüler birey için bir düzeyde 'dışsal' ve nesnel olduğu için, sosyalleşme tarzının bireye baskı yapabilme kapasitesi, bu nesnel boyutta şekillenir. Toplum, bireyin kontrolünü, yönlendirilişini, cezalandırılışını vs. üstlenen bir sistemdir. Bu nesnellik düzeyi, toplumun bireye baskı yapma gücünü doğurur. 'Sosyo-duygusal' sosyalleşme, Katolik dinsel sisteminde kadını dinsel dönüşüme direnmeye yöneltir. Çünkü o, 'gerçek-kilise' öğretiminin Katolik kilisesininki olduğunu kabul eder. Protestan dinsel sisteminde ise doktrin ve davranış, tamamen bireyin tercihine bırakılmıştır. Bu yüzden 'sosyo-duygusal' sosyalleşme, Protestan eşi (kadını) dinsel dönüşüme götürebilir.[168]

Protestanlığın tercihi bireye bırakması, bir anlamda ailede homojen bir dinsel kimlik şansının ifadesidir. Kadın, dinsel anlamda homojen bir aile yapısının daha uygun olduğunu ve bu yüzden dinsel dönüşümünün gerekli bir aile-görevi olduğunu düşünebilir.[169] Salisbury'nin araştırmasında, Protestan

166 Salisbury, a.g.m., s.128.
167 Salisbury, a.g.m., s.129.
168 Salisbury, a.g.m., s.129.
169 Salisbury, a.g.m., s.129.

kadınları Katolik kadınlara oranla daha çok dinsel dönüşüm geçiririken, erkeklerin bu anlamda yakın yüzdelik gösterdiği ortaya çıkmıştır.

Salisbury'nin belirttiği üçüncü unsur, *dinî özdeşleşme*, dinsel sistemin bütünleşme tarzına göre form kazanır. Katolikliğin, Protestanlıktan daha sıkı ve yakın bütünleşme sistemine sahip olması, onun bireylere yaptığı müeyyidenin de yoğunluğunu doğurur. Farklı dinsel entegrasyon formu, evlilikte de farklı sonuçların beklentisini doğurur. Bu bağlamda Protestanların çapraz (mixed) evlilikte din değiştirmeleri, Katoliklerden daha fazla olacağı beklenir.[170]

Kendileriyle görüştüğümüz 10 bireyin 4'ünde (% 40) evlilik ve dinsel dönüşüm ilişkisinin söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Polat Bey'in eşi, kendisinin kiliseleri gezmesi neticesinde merak edip gitmek ister ve gidişinin ardından Polat Bey'den önce Hıristiyanlığı benimser. Bu benimseme hem Polat Bey için bir örnek, bir motiv hem de Hıristiyanlığı benimsediği takdirde evdeki homojen dinî yapının güvencesi olur. Polat Bey, eşinden sonra Hıristiyanlığı benimser. Kenan Bey Hıristiyanlığı benimsedikten sonar eşi ve çocukları da benimser.

İlkyaz Hanım, süreğen temasta kilisede şu an evli olduğu kişiyle tanışır ve onunla evlendikten sonra bu evlilik, İlkyaz Hanım için yeni dinî kimliğini sürdürmede uygun bir ortam sağlar. Bu duygusal bağ dinsel arenada bir etken olarak halen devam etmektedir. Çağlar Bey, İstanbul'a göç ettikten kısa bir süre sonra din değiştirir ve bir hafta sonra okuma yazma bilmeyen eşi de din değiştirir; Birey, bu süre içinde eşine İncil'den pasajlar aktardığını belirtir. Aslında Çağlar Bey Hıristiyanlığı benimsedikten sonra, bütün ailesi aynı şeyi yapar.

Özetle, örneklemimiz için evlilik ve dinsel dönüşüm arasında bir ilişkinin varlığının söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Bireyin önem verdiği birinin bir başka dinî sistemi benimsemesi, hem bu duygusal bağın gücünü hem de oluşan farklılıkla

170 Salisbury, a.g.m., s.126.

baş etmeyi gündeme taşır. Bazı deneklerde görüldüğü gibi, eşi kendi dinsel kimliğine sahip çıkan bireyler, tepkiyi daha yoğun yaşamış ve evdeki dinsel havanın heterojenliği onlar için kendisiyle yaşanması gereken bir realite halini almıştır. Bu anlamda aile tipi ve dinsel dönüşüm boyutundan bakıldığında, baba (veya koca) otoritesi, tepki veya dönüşümün belirlenmesinde önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.

Evlilik ve dinsel dönüşüm ilişkisi H. Peker tarafından yapılan araştırmada ortaya konduğu gibi, kendi kızı da bir müslümanla evlenerek din değiştiren C.L. Anway tarafından da kaleme alınmıştır. Anway, kendi kızının İslam'ı tercih serüveni çerçevesinde, İslam'ı seçen Amerikalı kadınların bu tecrübelerini aktarmayı amaçlamıştır.[171] Anway, Kuzey Amerika'nın farklı bölgelerinden 53 kadının yanıtladığı anket sorularının cevaplarını sunmuştur.[172] Yazar, anket sonuçlarından din değiştiren bireylerin çoğunun manevî boşluk doldurma amacıyla İslam'a yöneldiğinin ortaya çıktığını belirtir.[173] Araştırmaya katılan bireylerin dinsel dönüşüm sonrasında sık sık hayatlarına bir disiplin ve huzur geldiğini belirtmeleri dikkat çekicidir.[174]

Tanrı Lütfu: Güler T.,[175] geleneksel İslamî motiflerin olduğu bir ortamda dinsel sistemiyle tanışmış ve aktardığına göre kendi seküler yaşam formatı, onun bu geleneksel motifle çatışma yaşamasına neden olmuştur. Güler Hanım, ailesinin aşırı dindar olmadığını, oruç namaz gibi bazı kuralları yerine getirdiğini belirtir. Ailesindeki bu liberal tavır, onun kendi ideal dinî sistemini aramasına olanak sunan bir mekanizma görevini yerine getirmiştir.

> Güler T.: "Hiçbir zaman Kur'an'ın ne anlama geldiğini, içinde neler yazdığını merak etmemiştim; fakat 9 yaşındayken Kur'an'ın

171 Carol L. Anway, *Bir Başka Dünyanın Kızları: İslam'ı Seçen Amerikalı Kızların Tecrübeleri*, Çev. Nuray Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
172 Anway, *a.g.e.*, s.22.
173 Anway, *a.g.e.*, s.51.
174 Anway, *a.g.e.*, s.83.
175 http://www.incilturk.com/tanikliklar/Kurani_Kerim.htm (23.12.2004).

> Arapçasını okuyup hatmetmiştim. Kur'an kursuna bir akrabamıza gidiyordum. Herkes başı kapalı abdestli giderken, ben, tırnakları ojeli ve başı açık giderdim. O yaşta bile bir kitabın tutulması için abdest alınması saçma gelirdi, açıkçası dinime pek düşkün değildim."

Güler Hanım, her ne kadar Kur'an'da yazılanları uygulamamış olsa da kendi ifadesiyle "her gece dua etmeyi ihmal etmez" ve "her zaman şükreder"di. Dolayısıyla birey, Tanrı algısı bağlamında daha ruhsal ve biçimsel kurallarla belirlenmiş tapınmaların dışında bir dinsel algıya sahipti. Bu algı, onun ideal dinsel sistemini şekillendirir. Arayışında olduğu dinsel sistem, daha çok düşünsel ve kabullenmelerle örülü teolojik bir nitelik taşır. Önce bir yakın arkadaşı sonra da kocası din değiştirir. Bu sırada kendisi de zaman zaman onlara katılıp ilahiler dinler. İki sevgi bağının Hıristiyanlığı seçmesi yaşamın bu perspektiften değerlendirilmesini de beraberinde getirir; sözgelimi, gördüğü bir rüyayı, kocası, dinsel referanslarla açıklar ve bir misyoner edasıyla onun kendilerine katılmasını teşvik eder.

Bir gece eşiyle arasında dinle ilgili bir tartışma çıkar. Hislerini şöyle aktarır: "Öyle bir noktaya gelmiştim ki peygamberler, kitaplar hepsi yalan gelmişti. Belki de hepsi insanların uydurmasıydı, tartışma devam ediyordu, birden ağzımdan kelimeler döküldü ben iman ediyorum dedim..." Birey, her ne kadar geçmişine şimdiki algı şemasından bakıyor olsa da yakın çevresinin o zamanki dinsel referansları da bireyin bu tür yorumlar yapmasını doğurmuş olabilir.

Öte yandan dinsel dönüşüm kararının veriliş anının bireyin yaşamının üzerine kurulduğu temel sevgi bağlarından birinin sorgulanması düzleminde olması, onun, din değiştirirken bu ilişkilerin etkisini öncelikle hissettiğini göstermektedir: Aradığı ilk kişi din değiştiren söz konusu yakın arkadaşıdır. Kocasıyla aynı dini seçmiş olmasının getirmiş olduğu aile içi homojen dinsel atmosfer neticesinde Güler Hanım, hislerini şöyle ifade eder: "Şu an hem huzurlu hem de mutluyum."

J. ETKİLİ İLİŞKİLER

Sosyal ağ, Lofland-Stark modeli, Snow'un metinleri gibi dinsel dönüşüm üzerine yapılan yorumlarda başat vurgu, süreçteki 'etkili ilişkiler' üzerinedir. Lofland-Stark modelinin iki aşamasının (etkili kült bağları ve grupla yoğun etkileşim) gerekliliği üzerinde yaygın bir uzlaşma olduğu görülmektedir. Öte yandan Lofland, Rever Sun Myung Moon'a katılanlar üzerinde yaptığı araştırmada kurucusu ve ilk din değiştirenler arasındaki ilk ilişkinin bir kere geliştirildikten sonra, dinsel dönüşümlerin neredeyse tamamının var olan arkadaşlık akranları boyunca ilerlediğini ortaya koymuştur.

Snow ve Phillips'in Amerika'daki Nichiren Shoshu Budist hareketi üzerine yaptıkları araştırmanın verileri, Lofland'ın önceki arkadaşlık ilişkilerinin, harekete-özel veya yeni çıkan ilişkilerden çok yeni üyelerin kazanımı için ana caddè oluğu yönündeki iddiasını destekler niteliktedir. Stark ve Bainbridge de arkadaşlık bağlarının dinsel dönüşümdeki konumunu irdelemiş ve bunun etkin olduğunu ortaya koymuştur.[176]

Ebaugh ve Vaughn, dinsel dönüşümü irdeleyen öncül metinlerin, neden belirli bireylerin dinsel dönüşüm yaşadıkları ve bu bireylerin, hangi şartlar altında katıldıkları, dinsel grubun gerçek birer üyesi oldukları üzerine olan incelemelerin, bütün bireylerin 'aynı' süreci takip eden bir yolla bu deneyimi yaşadıkları fikrini doğurmasına eleştirel olarak, dinsel grubun doğasının bu deneyimdeki etkisini irdelemeye yönelmiştir. Araştırmalarında bireyin katıldığı *dinsel grubun doğasının*, hem yeni üyelerle nasıl bağlantı kurulduğu hem de din değiştirenlere gruba katıldıktan sonra ne olduğunun üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu bulguladıklarını ifade etmişlerdir. Daha spesifik anlamda kendi iddialarının, dinsel dönüşüm süreci analizlerinde, grupların kendi kavramlarında ideolojik değişkenlere yetersiz ilgi gösterildiği şeklinde olduğunu belirtirler.[177] Ebaugh ve Vaughn, bu veriler bir yana,

176 Helen R.F. Ebaugh ve Sharron L. Vaughn, "Ideology and Recruitment in Religious Groups", *RRR*, V.26, N.2, December 1984, s.149.

177 Ebaugh ve Vaughn, a.g.m., s.148.

literatürde sosyal bağların farklı tiplerine ve onların dinsel gruplarda ideolojik farklılıklarla ilişki kurduğuna çok az önem verildiğini belirtmektedir. [178]

Ebaugh ve Vaughn dinsel dönüşüm öncesi ilişkilerin dinsel dönüşüme etkisini (Catholic Charismatics, Christian Scientists ve Baha'is üzerinde 1978'de 50 üye ile yaptıkları mülâkat neticesinde) inceledikleri araştırmalarında bunu ortaya koymaya yönelik sorular sormuşlardır. Önceden var olan arkadaşlık bağlarının bir sonucunun, onların, bir *'üye yapma mekanizması'* olarak hizmet edebilmesi olduğunu belirtirler. Arkadaşlar, çoğu grup üyesinin grup hakkında bilgi aldığı, haberdar olduğu başlıca yoldur ve aynı zamanda arkadaşlar grup aktivitelerine katılmaya cesaretlendirirler.[179]

Snow ve Phillips de gruplar arasındaki sosyal yalıtım derecesi gibi yapısal farklılıkların üyelik süreci üzerinde farklı farklı etkide bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Yazarlar, bir grup ne kadar yalıtılmanmışsa, sosyal bağlar grubun yeni üyelik aracı olarak o kadar az işler, iddiasını savunurlar. Ebaugh ve Vaughn, kendi verilerinin bu iddianın geçerliliğini reddettiğini, inceledikleri üç grubun ne kadar çok yalıtımlanmışlarsa o kadar çok günlük karşılaşmalarda yeni üye kazanma eğiliminde olduklarını tespit ettiklerini ifade etmişlerdir.[180]

Stark ve Bainbridge, sosyal bilimlerde dinsel kült ve sektlere yeni üyeliğin açıklanmasında uzun bir geleneğin, grup ideolojisi ve ona katılanların yoksunlukları arasındaki uygunluk temelinde açıklamalar yaptığını ve yeni bir yaklaşımın, üyeler ve potansiyel yeni üyeler arasındaki kişiler arası bağların esas öğe olduğunu tartıştığını belirterek, kendilerinin bunları rekabet halindeki yaklaşımlar olarak değil birbirini tamamlayıcı olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.[181] Yazarlar bu süreçte birbirinden olukça farklı üç dinsel gruptan data edinmişlerdir.

178 Ebaugh ve Vaughn, a.g.m., s.149.
179 Ebaugh ve Vaughn, a.g.m., s.152.
180 Ebaugh ve Vaughn, a.g.m., s.155.
181 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1376.

Sosyal ağ teorisi, yeni üyelik sürecinin merkezine kişiler arası ilişkileri koyar. Bu teori, inancın, birinin yakınlarının dinsel bakış açılarının benzeyişini oluşturduğunu iddia eder ki üyelik de sosyal ağlar boyunca yayılır.[182] Lofland ve Skonowd, Reveren Sun Myung Moon grubuna katılanlarda kişiler arası ilişkilerin en önemli rolü üstlendiğini, bireylerin grup ideolojisinin çekiciliğinden dolayı gruba çekilmediklerini, grupla olan bağları nedeniyle ideolojiye yaklaştıklarını ortaya koymuş ve son tahlilde 'birinin sonal/final dinsel dönüşümünün *arkadaşlarının fikirlerini kabule varması*" olduğunu iddia etmiştir.[183]

Bainbridge, bir Satanic grubu 1970'den 1976'ya kadar incelemiştir: Bulgularına göre kişiler arası ilişkiler hem katılımda hem de grubun ilk şekillenişinde temel bir rol oynamıştır. Bainbridge, yoksunlukları ise zorunlu veya yeterli faktörler değil kolaylaştırıcı faktörler olarak ifade etmiştir. Lynch, sosyal bağların (Kuzey Kaliforniya'da yeni bir kült hareketi olan) Church of the Sun'a girişte önemli bir rol oynadığını tespit etmiştir.[184] Daha birçok araştırma, bu verileri desteklemiştir. "Sosyal ilişkilerin başlıca bir rol oynaması, yoksunluk-ideolojik cazibe tezinin yanlış olduğu anlamına gelmez." "Mooncular üzerindeki araştırmalar da insanların, kendilerini rahatsız eden bir şey olmadan kült'e katılmadıklarını ortaya koymuştur."[185] Stark ve Bainbridge, yoksunluk ve ideolojik çekicilik analiz yolları ile sosyal ağların önemini vurgulama arasında bir çelişki görmemektedir. İkisini de, dinsel dönüşüm olgusunda işlev gören birer açıklayıcı faktör olarak görmektedir.[186]

T.A. Nordquist, kırsal bir komün olan Ananda'yı incelemiştir. Nordquist, üyelerinin çoğunluğunun Ananda'ya katılmadan önce 'sosyal geri çekilme' ve 'içe dönüklük'le ka-

182 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1377.
183 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1379.
184 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1379-1380.
185 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1381.
186 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1382.

rakterize edildiğini belirtir. Stark ve Bainbridge, bu verilerden yeni üyelik üzerine birkaç çıkarımda bulunur. Öcelikle bu insanların, bir külte katılmaya engel olacak sosyal bağlara sahip olmadığını belirtirler. İkinci olarak bu tür insanlar, Ananda grubu içinde sosyal bağlar şekillendirmek için çok açıktırlar ve muhtemelen sosyal yalıtım, bu insanların dinsel bir cevap aramaya iten yoksunluklardan biri idi.[187]

Stark ve Bainbridge'in ele aldığı üç grubun sosyal ağ bağlamındaki verileri kısaca şöyledir: Doomsday grubunun datası, onların, kan bağını grup yapısının merkezine aldığını göstermiştir. Ananda Commune hakkındaki data, bağlılığı sağlamada kişiler arası bağların ideolojiden çok daha etkili olduğunu göstermiştir. Mormon olmayanlara güvenin, yeni üyelerin kazanılmasında merkezi önemi olduğu gözlenmiştir. "Öte yandan geleneksel dinlerde de sosyal ağlar çok önemlidir."[188] Heirich ve Harrison'un araştırmaları bunu destekleyen veriler ortaya koymuştur. Mooncuları gözlemlerken Stark, bazı üyelerin kişiler arası ilişkiler kurmadaki kabiliyetindeki dikkate değer gelişmeyi fark etmiştir. Onlar, gruba 'düşük özsaygı' ve ötekilerle etkileşimlerini bozan 'güven yokluğu'ndan çokça acı çekmiş olarak gelmişlerdir. Gruptaki ilişkiler, onlara özsaygı vermiştir.[189]

Bazı araştırmacılar, bir eş veya yakın arkadaşın desteğiyle gelen dinsel dönüşümün gerçek bir dinsel dönüşüm (conversion) inşası olmadığını, çünkü bunun dinî motivasyonlar olmadan, ilişkiler vasıtasıyla oluştuğunu ileri sürmüştür. Davidman ve Greil'e göre kadınlar, bir sosyal ağ vasıtasıyla dönüşebilirken erkekler daha özgür arayıcıdırlar. Bazı YDH'lerde üyelerden birinin gruptan ayrılması, bir diğerinin grupla hiçbir sorunu yokken ayrılmasını doğurduğu gözlenmiştir.[190]

---

187 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1384.
188 Stark ve Bainbridge, a.g.m., s.1392.
189 Stark ve Bainbridge, a.g.m., ss.1392-1393.
190 Beit-Hallahmi ve Argyle, *a.g.e.*, ss.125-126.

Müslümanlığa geçişinin biraz 'zayıf' olduğunu belirten Sanchez, anlayıp ikna olmaktan çok arkadaşlık ilişkilerinin etkili olduğunu ifade eder. Fakat bu geçiş ona yeni tanışmalar fırsatı verir. Birey, İranlı Molla Ebu Ekrem ile tanışır. Bu şahsın sayısız dinî yorum ve açıklamalarını dinleyen Sanchez, "Bir kez daha Fatiha'yı okuduk; bu defa büyük bir ciddiyetle. Böylece Allah'a ikinci kez boyun eğmiş ve Müslümanlığı seçmiş oldum" diyerek dönüşümün her zaman ani kararların belirleyiciliği ve süreçleyiciliği çerçevesinde olmadığını da örneklemiş olmaktadır.[191] Sanchez'in dönüşüm düzeyi bağlamında dinî kimlik konumlandırmasına da göndergede bulunan şu ifadesi dikkat çekicidir: "En saf haliyle Leninci geleneğe bağlı bir asker, bir savaşçı ve profesyonel bir devrimciyim ve öyle kalacağım."[192]

Kendileriyle mülâkat yaptığımız bireylerin 7'si (% 70), dinsel dönüşüm öncesinde bir Hıristiyan arkadaşa sahip olduğunu belirtmiştir. Bazı bireyler Hıristiyan bir arkadaşa sahip iken, Kemal Bey, kiliseleri gezerken biriyle tanışır ve beraber İncil okumaya başlarlar; asıl süreç bu birlikte okumalarla başlar. 3 birey, tanıdıklarının olmadığını belirtirken kiliselere gitmeden önceki zamanı kastetmişlerdir. Çünkü bu bireyler de süreğen temasa kilise yoluyla geçmiştir.

> Emre: "O zaman Hıristiyan olup görüştüğüm arkadaş, şu an Amerika'da."

Dinsel dönüşümün hemen öncesinde bir dostunun etkisiyle Hıristiyanlığa yönelenlerin yanı sıra çok daha önceleri bir Hıristiyan arkadaş veya dosta sahip bireylerin ilk izlenimlerinin, burada şekillendiği de görülmektedir.

Sinan Bey, çocukluğunda Hıristiyan mahalle arkadaşlarından etkilendiğini ifade eder. Onlarla olan ilişkisini iyi olarak betimler ve şu özelliklerine vurgu yapar: "Müslümanlar-

191 Ilich Ramirez Sanchez, *Devrimci İslam*, Çev. Simla Ongan Kocaoğlu, Elips Kitap, Ankara 2004, s.18.
192 Sanchez, *a.g.e.*, s.27.

dan daha dürüsttüler onu biliyorum." Emre Bey, lise hayatında yakın bir arkadaşının ailece Hıristiyan olduğunu aktarır.

> İlkyaz: "Ağabeyimle kedi köpek gibiydik ama yavaş yavaş onda değişiklikler fark ettim. O zaman yavaş yavaş bu Hıristiyanlık konusunda akşamları onunla tartıştık, sonra ben de meraktan gittim ve insanların sevgisiyle karşılaştım. Sonra araştırmaya başladım."
>
> İlkyaz: "Açıkçası çok fazla içinde değildim. Genelde annemler evde toplantı yapıyorlardı, arada sırada, böyle bayanlar orda dua ederlerdi, ilahi söylerlerdi ve ben sadece izlerdim. Bir şeyin o zamanlar beni etkilediği gerçekti."

Dinsel dönüşüm üzerinde şekillenen literatürde etkili ilişkilere önem veren araştırmaların verileri, yaptığımız görüşmelerde çıkan sonuçlarca desteklenmiştir. Bireylerin kiliseye gitmesi de bir arkadaş veya bir misyoner tarafından süreğen temasa sürüklenme ile birlikte etkili ilişkiler anlamında değerlendirildiğinde, görüştüğümüz bireylerin tamamında bu faktör etkindir. Öyle ki bireylerin çoğu araştırma sürecini bile entelektüel düzeyde bireysel okumalarla değil, direk kiliselere gidip sorma şeklinde yapmıştır. Bu da yüzyüze ilişkilerin fonksiyonel bir yapıya bürünmesini doğurmuştur.

Etkili ilişkilerin örneklemimiz açısından önemi, Protestanların yaygınlaşan ve yoğunlaşan misyonerlik faailyetleridir. Misyonerler, bireylere tekil olarak ulaşamasalar da intertet, yazılı, görsel ve işitsel basın yoluyla bireyin kendilerine ulaşmasını sağladıktan sonra etkili ilişkiler söz konusu olmaktadır. Bu tür bir yönelim, bireyin misyonerlik yoluyla yönlendirilmeyle kararlar vermesini sonuçlar ki bireysel sorgulama, buna oranla daha farklı bir sonuç ihtimalini barındırır.

Ben de Tanrı'nın Bir Çocuğuyum: Gül B.[193] Müslüman bir ailede doğduğunu, fakat Müslüman gibi yaşamadığını, örneğin başını kapatmadığını ve namaz kılmadığını aktarır. Eşi 1996'da din değiştirir (1995 yılında evlenirler). Bu duru-

193 http://www.incilturk.com/tanikliklar/Protestanlar_Protestanlik.htm (23.12. 2004).

ma hiç tepki göstermediğini belirtiyorsa da "...Yani önemli bir olaydı böyle bir durum karşısında ondan ayrılmam bile gerekirdi..." deyip bu olaya atfettiği değeri ifade etmektedir.

Bu olaydan sonra eşindeki eskiye oranla olumlu olarak yorumladığı değişimler, Gül Hanım'da yeni fikirler doğurur. Hislerini şöyle aktarır: "...Aksine onun dindar olmayan bir Müslüman gibi yaşamasından çok, dindar bir Hıristiyan olarak yaşayacak olması beni daha da mutlu etti..." Bu sonuç, onun dinsel dönüşüm olgusuna bakışını değiştirmiştir; çünkü artık mutlu bir yuvası vardır. Böylece Gül Hanım, bu olumlu sonucu takdir edercesine eşiyle birlikte kiliseye gider. Gül Hanım, dindar biri olmasa da, Tanrıya özel günlerinde dua ettiğini belirtir. Tanrıyla olan bu bağı, onun dinsel arayışında da form belirleyici bir unsur olur.

Gül Hanım, kocasının ezberlemesi gereken bir duada ona yardım eder. Öğrendiği bu dua ile İsa Mesih'in adıyla dua ettiğini aktarır. Sonucunu ondan dinleyelim: "...Ve hayatımın en zor günlerinden birini geçirdiğim o günlerde bir mucize oldu: Aradan 24 saat geçmeden beklediğim ve istediğim mucizevî telefonu aldım." Bu olay kendisini etkiler ve olayı telefonda eşiyle paylaşır. "Sonra eve gelince bana 'artık İsa Mesih'e inanıyor musun?' dedi ancak ben 'evet ben İsa'ya inanıyorum ancak o bir peygamber' dedim." Birey, bu tür bir olaydan sonra ani olarak din değiştirmez, fakat ardından düzenli olarak ibadetlere katılır. Bir gece bir rüya görür; onu şöyle aktarır:

> Gül: "Bir gece hayatımın kalan bölümünü değiştirecek bir rüya gördüm. Rüyamda kıyamet günü imiş ve tüm insanlar koşuşturuyor, bir yerlere gitmeye çalışıyordu; ben ise o anda eyvah bu dünyada hiçbir şey yapmadım, en azından gidip banyo yapayım bari ölürken temiz öleyim diye... Banyo yaptım tekrar dışarıya çıktım ve insanların ulaşmaya çalıştıkları yöne doğru ben de koşmaya başladım ve çok büyük bir kalabalık gördüm... En öne geçtim, orada çok aşırı parlak yüzlü bir insan gördüm, bembeyaz giysiler içindeydi ve o bana, 'şimdi çok güzel olmuşsun' dedi ve ben o anda uyandım."

Gül Hanım'ın kocası, bu rüyayı, "İsa Mesih'i Rabb ve kurtarıcı olarak seçmeyen insanlar, kıyamet günü çok acı çekecekler ve Tanrı da senin banyo yapmanı yani ona iman ederek vaftiz olmanı ve günahlardan arınmanı istiyor..." şeklinde yorumlayınca birey, bu iki faktörün bir araya gelmesi ile din değiştirir. Rüyasına yansıyan kurtuluş kavramı, kocasının din değiştirmesi ile iki farklı dinî sistemi bir arada yaşaması neticesinde iki farklı iddianın kafasında oluşturduğu soruların bir uzantısı olarak yorumlanabilir. Hem kocasıyla homojen bir dinî sisteme sahip olmanın vereceği avantajlar, hem de kendisinin bir süredir düzenli olarak ibadetlere katılması neticesinde dönüşüm yolunda olması, onun kararları için birer dinamik olmuştur.

K. SORGULAMALAR ve KIRILMA

Ruhsal dönüşüm (spiritual conversion): Dinsel dönüşümü ele alan araştırmacılar, genelde ya klasik ya da çağdaş paradigmadan yola çıkarlar. Klasik paradigma, Damascus (Şam) yolunda deneyimlenen dinsel dönüşüm versiyonu özelinde Kutsal Kitap merkezlidir. Klasik kuram, Starbuck, James, Coe gibi erken dönem araştırmacılara yön vermiştir. Bu paradigma, dinsel dönüşümü (converison) ani ve aşamalı olmak üzere ikiye ayırırdı. Öncül psikolojik etkenler ise dinsel dönüşüm için hazırlayıcı faktörlerdi.[194]

Ruhsal dönüşüm, bir stres sürecinden sonra oluşan radikal bir değişime göndergede bulunur. Bu değişim, kutsalı içermektedir. Aynı zamanda, dinî değişim yaşayan bireyin zihinsel sağlığı üzerinde tanımlanabilir etkileri de içerir. Ruhsal dönüşüm, çağdaş paradigmaya paralel olarak dinsel dönüşüm yaşayan bireyi aktif olarak algılar. Birey, yaşam güçlüklerini çözmek için dönüşüm deneyimini aktif olarak

194 Zinnbauer ve Pargament, a.g.m., s.162.

arar. Zinnbauer ve Pargament'e göre ruhsal dönüşüm, dinsel dönüşümün benliğin ruhsal güçle tanımlandığı bir yer olarak dinsel dönüşümün bir türü olarak tanımlanmalıdır.[195] Bazı Neo-Marksist sosyologlar dinsel dönüşüme dinin antropolojik ve Marksist konumlandırmasından yola çıkarak politik eylemin çözüm olduğunu görmelerini sağlayacak düzeyde gelişmiş bir politik uyanıklığa sahip olmayan bireylerin dinin doğaüstü yanlış bilinçliliğine dönüş yapmaları olarak betimlerler.[196]

Entelektüel bir arayış içinde bulunan denek sayısı 2'dir (% 20). Bu bireyler, dinsel dönüşüm öncesinde kiliselere gitme ve okuma bağlamında gerçekten bir arayıcı olarak sorgulamalarda bulunmuştur. Polat Bey, 1956 doğumlu, üç kardeşe sahip, çocukluk ve ergenlik dönemi Ümraniye'de geçer. Annesini ve ağabeyini dindar, babasını liberal olarak betimlerken kendisinin pek dindar olmadığını aktarır. Bir Üniversitenin matematik-fizik bölümünü kazanır ve 1981'de buradan mezun olur. Kendisini sorgulayan ve rasyonel biri olarak betimler. Polat Bey, ergenlikte başlayan bir sorgulama süreci içine girer. Bu süreçte ailesinden bu sorgulamasını gizler. Sebebini ise aile bağlarını zedelememek ve muhtemel baskıdan kurtulup objektif olabilmeyi aktarır. Üniversite döneminden sonra da bu süreç devam eder. 1982'den sonra İslam inancı iyice zayıflar ve Tanrıyı sorgulamaya başlar. 1985, 1986 yıllarında başlayan ateizmi ailesi muhtemelen 1990 yılında öğrenmiştir.

> Polat: "Dinî arayış, daha doğrusu sorgulama devam ediyor. Sorgulama var, devam ediyor. Hatta akademik boyutta da devam ediyor. Yani ders aralarında hocalarla gidip konuşuyorum. Hem siyasetten, hem dünya ekonomisinden bahsediyorum, hem toplumsal olaylardan bahsediyorum. Herkes diyor ki, 'sen ne konuşuyorsun hocayla', yani ne işin var ki, yani ne yapacaksın sen git sınavına hazırlan filan. Hâlbuki ben, hep bana bir şeyler verecek olan insanların peşinde oldum."

195 Zinnbauer ve Pargament, a.g.m., s.162.
196 Bainbridge, a.g.m., s.180.

Polat Bey, 29 yaşında evlendiğinde İslam inancını tamamen bıraktığını ve Tanrı'yı sorgulamaya başladığını belirtir. 45 yaşına kadar bu süreç devam eder ve birey 45'inde Hıristiyanlığı kabul eder. İlk defa 1972'de bir İncil alır ve kısmen okur, sorularına cevap bulamaz. 1982'de tekrar okur. 1995 yılında kiliseleri gezemeye başlar. Eşi bu gidişlerini merak eder ve kiliseye gittiğini öğrenince kendisi de gitmek ister. Bir ibadete katılırlar ve eşi her zaman buraya gelmek istediğini belirtir. Eşi, iki üç ay sonra vaftiz olurken kendisi bir yıl sonra yani 1998'de vaftiz olur. Dini ve Tanrı'yı bir kenara attıktan sonra ayakta kalmak ve güçlü olmak zorunda olduğunu ve bu yüzden fizik yasalarına dayandığını belirten Polat Bey, bu yüzden sevgiyi dışlayan kuralcı ve sert biri haline geldiğini belirtir. 1997'de Hıristiyanlığa geçer. Oğuz Bey de teolojik sorgulamaları din değiştirme sürecinin merkezine alır:

> Oğuz: "Araştırmalarım sonucunda ortaya çıkan şey, kutsal yazıların değişmediği ve bu anlamda, ilahiyat anlamında benim imanımın referansını oluşturacak şeyin de kutsal yazıların olduğu. Kur'an'da böyle bir şey yok. Yani onu da göremedim."

Bireyler, sorularına cevap ararken, bir ya da birkaç yolu denemiştir: Deneklerin 4'ü (% 40) kendi başına okuyarak, 5'i (% 50) birilerine sorarak cevaplamaya çalışmıştır. Bunlardan 3 birey (% 30), uzmana danışma amacıyla birer kez İlahiyat fakültesine gitmiştir. 1 kişi (% 10) cami imamlarına gitmiştir. 1 birey (% 10) ağabeyinin kilisede araştırmalarından (Müslümanlık hakkında değil de) Hıristiyanlık hakkında elde ettiği bilgilerle sorgulamasını sürdürmüştür. Aynı şekilde 2 birey yalnızca Hıristiyanlık yönünde sorgulamalarda bulunmuştur. Bazı bireyler aynı anda birkaç yolu denedikleri gibi yakın çevresiyle ve arkadaşlarıyla veya bildiğini düşündüğü biriyle konuşma genel bir eğilim olarak anlatılmıştır.

> Kenan: "Yani aslında kişilerin kafasında oluşan sorulara cevap verecek merci olması lazım. Yani herhangi bir camiye gidip bir insan, hocayla konuşması lazım, yani her türlü konuşmayı yapması lazımdır."

> Polat: "İlahiyat Fakültesi'nde görüştüğüm kişiler oldu, yani akademik unvanı olan kişiler. Peki, fark neydi? Fark şuydu; o kişiler daha olgun ve anlayışlı idiler. Cami imamları, sorduğum sorular karşısında hezeyan, daha tepki gösteren, heyecanlanan... insanlardı. Karşımdaki insanın hissiyatını hissettiğim an, vereceği cevapların doğruluğuna güvenmiyorum. Kafamda soru işareti oluşuyor. Yani akademik ünvanı olan insanlar, daha olgun, daha anlayışlı, daha esnek; çünkü bilgisine güveniyor, çünkü var."

Polat Bey, cami imamlarını yeterli bulmadığını ifade eder. Aynı şekilde Sinan Bey de cami imamlarının yeterli olmadığını belirtir. Çağlar Bey, tanıdığı bir cami imamı örneğini vererek, onların yaşamına bakarak yapacağı yorumların sağlıklı olamayacağını belirtir ve Kur'an'ın Türkçesinin okunmasının gerekliliğini, bu tür bir yorum katma olayına çözüm önerisi olarak sunar.

Son tahlilde bireylerin sorgulama düzlemine bakıldığında, onların daha çok geleneksel dindarlığının getirdiği bir biçim anlamında dinî konularda yetkin birilerinden bilgi alma eğilimi gösterdiği görülmektedir. Bu anlamda bireyin, sorgulama döneminde yalnızca Hıristiyanlık yönünde kabul etmede zorlandığı veya anlamaya çalıştığı öğretileri sorgulayıp sahip olduğu dinsel sistem olan Müslümanlığı sorgulamaması, birey için entelektüel arayış tanımlamasının eksik boyutlara sahip bir tanımlama olmasına neden olur.

Kemal Bey, bir iki merak ettiği âyet dışında Kur'an'ın Türkçesini hiç okumadığını belirtir. Öte yandan Kemal Bey, şu anda bir Hıristiyan ve Kur'an okumaya başlamıştır; gerekçesi ise misyon merkezli, yani Hıristiyanlığı savunabilmek için Müslümanlığı bilmek. Bireylerin kiliselerdeki kitap merkezli din eğitimi ve dindarlık (kiliselerde genelde her bireye ibadet boyunca bir İncil verilir), onun başka dinlere o noktadan itibaren yönelişinde de kitap merkezli olmasına etki etmiş olabilir.

Din eğitiminin yetersizliği burada bireyin hangi dinî kaynaklardan kendi başına bir sorgulama yapabileceğini etkile-

yen bir diğer faktör iken, ailenin bireye verdiği teolojik algı düzeneği de bu anlamda belirleyicidir. Öte yandan bireylerin sorgulamalarına bakıldığında, derinlikli teolojik tartışmalardan çok davranışları referans alan yüzeysel veya İslam hakkında bilinen yaygın bazı konuların bilinmemesi çerçevesinde şekillenen tartışmalar göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Kur'an'ın mealinden Türkçe dilbilgisi mantığıyla yapılan bazı çıkarımlar buna örnektir. Öte yandan, kadının konumu gibi popüler tartışmalar da söz konusudur. Son tahlilde gerçek anlamda entelektüel bir arayış içerisinde bulunduğu söylenebilecek 2 birey söz konusudur ki bu bireylerin dinsel dönüşümlerinde de başka unsurlar söz konusudur.

1. İslam'la İlgili Şüpheler

Bir dinî sisteme yönelik sorgulama ve eleştirilerin, ister doğrudan ister dolaylı olsun, dinsel dönüşümlere neden olabildiği, tarihsel verilerden anlaşılabilmektedir. Sözgelimi kıblenin değiştirilmesi ve Miraç'tan sonra bazı Müslümanların din değiştirdikleri aktarılır.[197] İslam tarihinde bireysel din değiştirmeler söz konusu olduğu gibi kabilesel din değiştirmeler de söz konusudur.[198] Burada kabile asabiyeti faktörünün sahte peygamberlerin ortaya çıkışına etki ettiği belirtilerek, kabile merkezli tutumların sonuçları açısından bir fikir sunulabilir.[199]

Kendileriyle mülâkat yaptığımız 8 denek (% 80) İslam inancındayken dinî sisteme yönelik sorgulamalara sahip olduğunu belirtirken 2 denek (% 20) böyle bir tartışma-sorgulamanın söz konusu olmadığını belirtmiştir. Tartışmaların daha çok Kutsal kitap, kurtuluş ve Tanrı kavramları çerçevesinde olduğu görülmektedir. Ersin Bey, daha çok ahlakî boyut, din ve ilerleme bağlamında sorgulamalar içerisindedir.

---

197 Kurt, *a.g.e.*, ss.198-199.

198A. O. Kurt, kaynaklarda on bir kabile isimin geçtiğini tespit etmiştir. Bkz. Kurt, *a.g.e.*, s.205.

199 Kurt, *a.g.e.*, s.209.

Oğuz: "Yani işte şey vardı. Tanrı'nın terazisi tarzında, iyilik kötülük günah sevap terazisi. Burada bunu görmüyorsunuz, bu tamamen bir hak edilmişlikle değil, Tanrı'nın lütfuyla sağlanan bir kurtuluş."

Ersin: "[Kur'an'da] Sıkıntılar, çelişkiler var. Mesela cennet annelerin ayakları altındadır denilmesine rağmen Bakara suresi 52. ayette kadın ayaklar altına alınır."

Ersin: "Ben hiçbir zaman ateizm düşüncesine sahip değildim... Ben Tanrı'yı hiçbir zaman inkâr etmedim. Ama Tanrı'nın varlığına inandığım kadar Tanrı'dan nefret ettim. 'Sen Tanrıysan bütün bunları nasıl yapabiliyorsun' diyordum. Çünkü dünyada olan haksızlıkları, yobazlıkları görüp öyle bir şeye sen nasıl izin verirsin."

İlkyaz: "Genelde şöyle bir şey oldu, mantıksal olarak bazı şeyleri tatmin etmiyordu; bazı konularda. Yani bazı şeyler benim kafama yatmıyordu. İnanç boyutuyla ilgili söylenen, söylenen vaatler diyeyim, mantıksal bir şey vermiyordu bana."

Deneklerin Müslümanlıkla ilgili eleştirileri, inanç boyutunda daha çok misyonerlik sisteminin kullandığı argümanları andırmaktadır. İnançla ilgili eleştiriler Tanrı, Tanrı'nın adaleti, Kur'an'ın bir kutsal kitap olarak nitelikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bazı deneklerde Kur'an'ı değerlendirirken olmasını istedikleri rasyonel ölçüler (Kur'an'ın kendi öğretisinin bu isteğe yönelik açıklamalarını göze almadan) negatif bir sonuçla biterken, aynı ölçüler Kutsal Kitap için söz konusu olduğunda, paradoksal olarak Hıristiyanlığın izah tarzı benimsenip öylece izah edilmiştir. Sözgelimi kendisini son derece rasyonel biri olarak tanımlayan Polat Bey, Kur'an'da mantıksal çelişkiler olduğunu iddia ederken, diğer taraftan Hıristiyanlık bağlamında mucizelerin dinde olduğunu ve bunları anlamasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.

Polat: "Hıristiyanlık bir din değil, kendi açımdan söylüyorum. Ama ben baştan, Hıristiyanlığı öğrenmeden, Hıristiyanlık benim için bir din, ama öğrendikten sonra bir din olmadığını anladıktan sonra benim gözümdeki, algılamamdaki değeri daha farklı, yani anlaşılabilir oldu benim için, yani evrenselliğe ulaştı; çünkü Tanrı'nın, bir kitabın ve dinin içinde kendi öğretilerini sınırlayabileceğine, bunun da evrensel olabileceğine inanamam, mümkün değil

> yani böyle bir şey olamaz, nitekim olmuyor da; çünkü kültürler değişiyor, insan, değişen sosyolojik bir yaratık. Tanrı kendini değişiklik üzerine oturtmuş olmalıdır... Şimdi baktığımız zaman kendi içinde bir bütünlük oluşturuyor, tabii ki anlamadığım yerler var, çünkü bir vahiydir, ya mucizeler var, mucizeleri siz izah edemezsiniz; ama bir bütün olarak baktığınız zaman kendimi bir inancın içinde buldum."

Arayış içerisinde iken bireylerin, teolojik anlamda hem İslam hakkında hem de genel anlamda din ve diğer dinler hakkında bilgi eksikliği yüzünden bazı yargılara vardıkları görülmektedir. Polat Bey, daya iyi bir din eğitimi almış olsaydı sorgulamasının çok daha kolay olacağını belirtir. Polat Bey, bilgi eksikliği hissedip hissetmediğini şu şekilde yanıtlar:

> Polat: "Tabii ki hissettim. Karadenizli olduğum için söylüyorum, Karadeniz'de İslam daha ziyade bir gelenektir. Bir gelenek olarak yaygın olan ama esasında konuşulduğu zaman bir şeyler söylenmesi gereken bu prensipleri, esasında soru sorulduğunda rahatlıkla cevap verebilecek bir kişi bulmak kolay değil, zor, yeterli değil."

Doküman incelemesinde ele aldığımız dinsel dönüşüm olaylarında İslam'ı inceleyip eleştirel bir tavra doğru yönelen birey sayısının 15'te 8 olduğu ortaya çıkmıştır:[200]

> Turan T.: "17, 18 yaşlarında Tanrı'yı merak etmeye başladım. Alevi bir ailenin çocuğu olduğumdan camiye gitmiyordum. Onun için İslamî bilgim yoktu. Her gece yatarken beni kim yarattı, bu evreni kim yarattı diye düşünüyordum."
>
> Mustafa E: "Acaba Tevrat ve İncil'in aslının bozulduğu Kur'an'ın hangi ayetinde açıkça yazılıydı? Sürekli bunu düşünüyor, fakat bir türlü hatırlayamıyordum... Odama çekilip, kitapları karıştırmaya başladım,"
>
> Yılmaz K.: "Bazı konularda, özellikle İslam dininde sahih, yani güvenilir olarak kabul edilen hadisler arasında çelişkiler bulunuyordu."
>
> Hatice: "Okuduğum kitaplarda gördüklerim, beni şaşkına çevirmeye yetmişti. Bu çalışmalarım sonucu, Kur'an'ın ve İslam'ın

200 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.8-9, 13, 45, 63, 81, 88-89, 102, 120.

kadını aklen ve dinen yetersiz bir yaratık olarak gördüğünü bulmak beni çok şaşırtmıştı. İslâm'a göre kadın erkeğin her türlü istek ve kaprislerine boyun eğmek zorundaydı... Ayrıca pek çok hadis kadını aşağılıyordu."

Hande T.: "Kur'an'ı okumak bana günahlı olduğumu ve de beni çok büyük bir cezanın yani cehennemin beklediğini çok iyi anlattı. Burada sevgi değil korku ve benim için acımasız yargı vardı. Bundan sonra kâbuslar görmeye ve her an alınıp götürülüp cezalandırılacağımı düşünmeye başladım. Bu Tanrı, beni tasvip etmiyordu ve beni mutlaka cezalandıracaktı."

Bireyler daha çok Kur'an'ın içerisinde çelişkiler olduğunu, hadislerle Kur'an'ın çeliştiğini, hadislerle hadislerin çeliştiğini, Kutsal Kitap'ın iddianın aksine değişmediğini ileri sürmüş, kadının İslam dinindeki konumu, sevgi kavramının teolojik temellendirilişi ve cennet, cehennem kavramlarının algılanmasına yönelik eleştirilerde bulunmuştur.

Hatırlamanın pasif olmadığı ve bireylerin bu öyküleri bir misyon kitabı için ele aldıkları ve genel anlamda tanıklık kavramının yeni dini yüceltip terk edileni terk edişin haklılığını sunacak şekilde eleştirme eğilimi de dikkate alındığında, bu sonuçların diğer verilerle birlikte değerlendirilip doğruluğuna o şekilde karar vermenin daha uygun olacağı ifade edilebilir.

Misyonerliğin sunduğu sevgi formu ve kurtuluşun lütuf oluşu bu eleştirilerin son tahlilde genel anlamda toplanabilecekleri bir bölgedir. Sözgelimi Mustafa Bey, bir Müslüman olarak kendi teolojik problemlerini sorgulaması gereken bir arayış sürecinde Tevrat ve İncil'in tahrif edilmediğini Kur'an'a dayanarak ortaya koymaya çalışır ki bu çıkarım sürecin mantığına terstir. Öte yandan bu tür bir tavır bir paradokstur. Ayrıca Mustafa Bey, Kur'an'a dayanarak Tevrat ve İncil'in değişmediği kanısına vardıktan sonra Kur'an'da bu kitapların değiştirildiğini gösteren ayetleri de sıralıyor ve buradan da Kur'an'da çelişki olduğu yargısına varıyor.[201]

201 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.47-50.

Doküman incelemesinde dinsel dönüşüm olayını ele aldığımız bireylerden 3'ünün İslam dini hakkında ortaya koyduğu argümanlardan yanlış bilgiler üzerinden analizlerde bulundukları tespit edilmiştir.[202] Memik Bey'in İslam dini hakkındaki bilgileri de yerleşik algılara ters gibi görünmektedir. Sözgelimi kader konusunda "öyle ya Tanrı birinin kaderine cinayet işleyeceğini yazacak, sonra 'Neden yaptın?' deyip cezalandıracak. Tanrı böyle olmamalı. Tanrı, sevecen, merhametli, bağışlayan ve kurtaran olmalı"[203] tarzında bir eleştiri getirmesi onun bu bağlamda farklı algılara sahip olduğunu gösterir. Turan Bey, Tanrı'ya olan haykırışlarını şu şekilde aktarır:

> Turan T.: "Bir gece yatağımda oturup Allah'la konuşmaya başladım: 'Neden Allah'ım dedim, bu kuralları yapmamı benden istiyorsun, görmüyor musun ben mutsuzum seni nasıl mutlu edebilirim? ...Her gece ağlıyorum. Sen ağlamanın ne olduğunu biliyor musun? Bana öğretilen yalnız kurallar. Fakat ben seni tanımak istiyorum. Çocukluğum büyük acılarla geçti. Ufak yaşlarda çalışmaya başladım önce insanlar tarafından ezildim. Sen insanlar tarafından ezildin mi, sen benim yaşadıklarımı yaşadın mı? Evet, ben seni anlamak istiyorum ama sen beni anlamak istemiyorsun. Çünkü sen benim yaşadıklarımı yaşamadın, sen beni anlayamazsın, anlasaydın bana acılar ve sıkıntılar içinde bu kadar kural öğretip benden istemezdin. Sen mi büyüksün yoksa ben mi? Büyük olan verir. Hani sen en büyüktün, hani sen en ulu idin, nerede senin büyüklüğün? Çünkü ben hep sana verdim, sen bana ne verdin? Ben insan olduğum halde seni mutlu etmeye çalıştım. Fakat ben mutsuzum,' böyle büyüklük olmaz diye düşündüm ve ondan sonra Allah'a olan inancım büyük ölçüde sarsılmaya başladı. "
>
> Yılmaz K.: "Onlar 'Senin için dua edeceğiz' dediler. Bunu duyduğumda epeyce şaşırmıştım. Çünkü genellikle İslam dininde, yaşayan kişilerden ziyade, ölüler için ve ölülere dua edilirdi. Yaşayan kişilere, özellikle de normal kişiler için dua etmek çok acayiptir veya bu benim anlayış tarzımdı."

Toplumların açık ya da kapalı oluşu, bireyin dini yaşama biçimini etkiler. Açık bir medeniyette inançlı bireyler de etki-

202 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.9, 14, 64.
203 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.9.

leşimlerin getirdiği hengâmede imanlarına sahip olmak için düzenli ve sürekli olarak onu yeniden fethetmek zorundadırlar. "İman, içten ve dıştan saldıran şeyler vasıtasıyla yeniden doğdukça hayat olur. Bu suretle inanan insan, onu hisseder ve yaşar."[204]

2. Müslümanlara Yönelik Eleştiriler

Deneklerin inanç, Tanrı, kutsal kitap gibi dinin bileşenlerini oluşturan kavramlar çerçevesindeki eleştirilerinin yanı sıra Müslümanların din adına yaptığı davranışlara, yani dinin sosyal boyutuna yönelik kendi biyografilerine gönderge niteliğinde eleştirileri de söz konusudur. Bu bağlamda dinin pratiklerine önem verip hatta bunu çocuğun kişiliğini ezecek düzeyde baskıyla yapmaları, nasıl bir Tanrı'ya inandıklarını bilmemeleri, Kur'an'ı bilmemeleri, kendi inanç öğretilerini bilmemeleri ve çocuklarına bu bilmedikleri şeyleri öğretmeye çalışmaları, inanç ilkelerini hayata geçirmemeleri, iki yüzlülük gibi ahlakî zaaflar öne çıkan eleştirilerdir. Deneklerin tamamı, Müslümanlara yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler, öncelikli olarak onların Müslüman kimliğiyle yaşadığı dönemle ilgilidir. Şu anki duruma yönelik eleştiriler de söz konusudur.

> Kenan: "Pratik şeylere çok önem veriyorlar. Ama gerçekte yaşama pek önem vermiyorlar. Mesela adam beş sefer hacca gidiyor ama bir yardım etmiyor insana. Yani benim İsa'da gördüğüm olay, bu. Dinî görevler, Tanrı onları istemiyor. Tanrı önce insan olmamızı istiyor."
>
> Oğuz: "İnsanların en büyük eksikliği Kur'an'ı bilmemeleri."
>
> Emre: "Zorla namaz kılmayı öğretiyorlar yani zorla kıldırıyorlar. Hâlbuki önce teolojik bilgiyi vereceksin. Hem de Kur'an Kursları daha fazla olmalı..."
>
> Ersin: "Zaten ana-baba, teolojinin ne olduğunu bilmiyor ki çocuğa ne öğretsin... Adam diyor ki ben müslümanım, elinde kitabı tutuyor; ama bakmıyor ki şuna; ben neyi savunuyorum. Bilmiyor."

---

204 Antonie Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, ss.177-178.

Kemal: "Kur'an'ı Kerim'in Türkçe mealini okumamız lazımdı. Ne diyor? Ama şimdi ben okuyorum, bakıyorum. Tanımam lazım. Ben, seninle konuşurken Rab bana bunu diyor, Kur'an'da da bunu diyor demem lazım. Nasıl ki buradan tak tak ayetleri veriyorum ben sana, oradan da vermem lazım."

Polat: "...Anneler gerçekten ilgilenmiyorlar... Onlar sadece görüntüye bakıyorlar, hadi yavrum Cuma namazına, bayram namazına git. Yani niye gidiyorsun cumaya, nedir bu Ramazan, soralım annelere kaçı biliyor, niye 30 gün tutarsınız bu orucu..."

İlkyaz: "Okuyorlar ama anlamadıklarını biliyorum. Yani okudukları ayetleri anlasalardı..."

Spesifik anlamda, İslam'ın sorgulanmasının yanı sıra, dinin bir sistem olarak sorgulanması da önemli bir adım olarak belirmektedir. Bireylerin ateizmle olan ilişkileri bir başka birimde irdelendiği için, gençliğinde ateizmi deneyimleyen ve bu süreçte sorgulamalarda bulunan Polat Bey'in aktardıklarını bir örnek olarak sunacağız:

Polat: "Bu bir süreç tabii, öncelikle dinin kendisi. Yani Tanrı'nın sorgulaması, daha sonra esasında. 82'den sonra dinin inanırlılığı ve güvenirliliği kalmamıştı bende. Yani dinleri, insanların uydurduğu, sosyolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı, ütopik, geleneksel bir yapılanma, sosyolojik bir yapılanma olarak görüyordum. Bunu görmeye başladığım andan sonra Tanrı, çok ciddi bir şekilde benim karşımda sorgulanabilir nitelik kazandı. Dolayısıyla soyut da olsa, bir Tanrı kavramının benden çıkmış olmasının zamanı, demek ki 90'lı yıllardır ya da işte 80'li yılların sonlarıdır."

Şunu belirtmek gerekir ki Polat Bey'in yapmış olduğu antropolojik-sosyolojik temeli bulunan bu tanımın kaynağını anlamak için onun bir matematikçi olarak doğal olarak felsefeyle ilgilendiğini aktardığını göz önünde bulundurmak gerekir. Birey, bu yorumu 80'li yıllarda yapmıştır.

Çağlar: "Ben diyorum ki sevgiyle yetiştiremiyorlar. Örneğin sürekli kapalı giyen biri, normal mevsim şartlarına göre giyindiği zaman onu, öcü, onu korkunç görüyor... Benim ailede yaşadığım şey, bu yapılır bu yapılmaz, cehennemle korkutma. Örneğin elektrik yoktu o zaman, tam adımı eşikten atarken Bismillah demesem,

cin ensemden yakalayacak, atarken yakaladı yakalayacak düşüncesiyle büyüdük."

Davranışları referans alma, bilinçli ya da bilinçsiz olarak yapılsın, görüştüğümüz bütün deneklerde tespit edilmiştir. Bu anlamda bireylerin davranışları referans alarak bir dinsel sistemi eleştirmesi, pratik ve kuramın birbirine karıştırılması demektir ki bu kategori ihlali sağlıklı bir analiz sunmaz.

Beni Duyan Biri Var: Ayşen Ö.,[205] Samsun doğumlu. Ailesinin "çok koyu yani tutucu bir Müslüman olmasa da Müslüman bir aile" olduğunu aktarır. 5 kardeşin en büyüğüdür. Din ile bağını "Tanrıya her zaman inanmışımdır, yani hiçbir zaman ateistlik yaşamadım" şeklinde ifade eder. Ayşen Hanım, devamlı diğer inançları ve özellikle Hıristiyanlığı merak ettiğini, fakat konuşacak birini bulamadığını belirtir. Din değiştirme öyküsünün başlangıcını belirleyen temas'ı şöyle aktarır:

> Ayşen: "...4 ay kadar önce, İnternet üzerinden bu merak ettiğim konuları araştırmak için bir siteye girdim ve onlardan İncil istedim ve bekliyordum ve ara sıra o siteye giriyordum, sonra bir gün orada birisi bana 'Samsun'dan'mısın...' Ona Samsun'dan olduğumu söyledim... Sonra onunla birkaç kez telefonlaştık ve bana İncil ve VCD gönderdi, daha sonra bir pazar beni ibadetlerine davet etti; görmem için ve bire bir tanışmamız için..."

Ayşen Hanım, kilisedekilerin tutumlarını "çok samimi ve sanki uzun zamandır tanışıyormuşçasına" şeklinde tanımlar. Bireyin kimlik arayışında misyonerliğin dönüştürücü mekanizmasının önemli unsurlarından olan 'kişiler arası ilişkilerde olumlu bir formla etkileme', etkin bir nitelik göstermiştir. Bu etkilenme, bireyin sorguladığı dinî sistemin yorumlanmasında etkili olacaktır.

Öte yandan bu karşılaşmanın ibadethanede olması, bireyin bu kişilerin davranışlarını yorumlamasına etki edebilmektedir. Çünkü ibadethanenin kendi mistik formu ve ruhsal atmosferi, dinselliğin tutumlara aktarımını kolaylaştırabi-

205 http://www.incilturk.com/tanikliklar/Beni_duyan_biri_var.htm (23.12.2004).

lir. Bu arada birey, fırsat buldukça hafta sonları kiliseye gider ki bu da dönüşüm mekanizmasının etkinliği için önem arz eder. Birey, kendisine verilen İncil'i de okur. Tutum bağlamında etkilendiği bir dinî sistemin kitabını okuması onun birkaç yönden bu sorgulamayı sürdürmesini doğurur. Birey, artık eskisi gibi bir Müslüman olarak dinî pratikleri yerine getirememektedir.

> Ayşen: "...Kadir gecesinde dua etmem gerekiyordu ve o gece ben ihtiyaç duyduğum halde bir Müslüman gibi dua edemediğimi fark ettim. Çünkü ben farkında olmadan yüreğimin kapısını İsa Mesih'e açmıştım ve İsa benim yüreğime girmişti."

L. DAVRANIŞLARI REFERANS ALMA

Sosyologlara göre dinsel dönüşüm (conversion), psikolojik olduğu kadar sosyal bir dönüşümdür.[206] Bu sosyal dönüşüm, aynı zamanda sosyal nedenlere sahip olabilmektedir. Sözgelimi bir inanç veya ideolojinin sosyal veya pratik boyutlarının o ideolojinin değerlendirilmesinde ölçü olarak alınması, buna bir örnektir.

Deneklerin dinsel dönüşüme dinamiklik teşkil edecek düzeyde rahatsız oldukları ve aynı zamanda bir referans olarak aldıkları davranışlar sorgulandığında, 6 denekte (% 60) davranışları referans alma varken 4 denekte (% 40) bunun söz konusu olmadığı görülmüştür. Söz konusu olmadığını belirten 2 birey kendilerini entelektüel anlamda arayış içerisinde olan bireyler olarak tanımlamış ve davranışların kendileri için bir ölçü olmadığını ifade etmiştir. 2 birey de bir sorgulama sürecinden ziyade fiziksel ve ruhsal hastalık dolayısıyla yöneldikleri yeni dinsel sistemi bir çözüm olarak görmüş bu deneyimlerinin terk ettikleri dinî sistem ve inananlarıyla olan ilişkileriyle pek ilgilenmemiştir.

---

206 Pargament, *a.g.e.*, s.248.

Sinan Bey, İstanbul doğumlu ve ailesinin tek çocuğudur. Annesi ve babası, o dokuz yaşındayken ayrılır. Ondan sonra annesiyle birlikte kalmaya başlar. Annesi ev hanımı, babası ise elektrik teknisyenidir ve Üsküdar'da kendisine ait bir dükkânı vardır. Babası, aynı zamanda sol bir partide yöneticidir. "Annem biraz Allah'a inanırdı" diyen Sinan Bey, babasının ateist olduğunu ifade ediyor. Birey, annesiyle kaldığını fakat babasına daha yakın olduğunu belirtir. Birçok iş değiştiren Sinan Bey, sonunda 1989, 1990'lı yıllarda yönetmenlikte karar kılar. 1988-1992 yılları arasında bir partide ilçe gençlik kolları başkanlığı yapar. Sinan Bey, gerek kendi ailesinden (dedesini örnek verir) gerekse çevreden referans aldığı birçok davranışı aktarır.

> Sinan: "Mesela Hacca gidip gelen üçkâğıtçılar vardı... Mesela ben İlkokulda din dersine girmiyordum. Ama din dersi veriliyordu. İşte öğretmen vardı. Sınıfta oturuyordum. Dinliyordum yani onları. Dışarıda kar yağıyordu, bayağı da soğuk bir havaydı. Öğretmen, orada bir şeyler anlatıyordu. İşte Tanrı sever, Allah sever, işte şunu yapar, bunu yapar, bayağı bir şeyler anlattı; sonra beni sınıftan çıkardı sen din dersine girmiyorsun dedi ve gâvur mu dedi, kâfir mi dedi öyle bir şey dedi, tam hatırlamıyorum."
>
> Sinan: "Dedem namaz kılardı mesela. Babamın babası. Hacca gitmemiş onun yerine cami yaptırmış filan böyle... Tefecilikle para kazanmış ve hâlâ o zamana kadar kazanıyordu. Mesela Türkiye'de ben iddia ederim ilk zeytinyağına yağ karıştıran adam, tereyağına başka margarin karıştıran adamdır yani. Hatta açıkça su katan adamdır, onun zamanında. Zaten ilk iki tane sütçü vardı onun zamanında, biri bendim diyor, biri işte bilmem kimdi diyor. O su katmazdı diyor, Rummuş o adam."
>
> Emre: "Yani çoğu şeyi uygulamıyorlar."
>
> Ersin: "Adam balina kasa Mercedesle caddeden gidiyor, bu arabayla geçmeden evvel araba kullanmak günahtır diyor... madem günah, arkadaş sen niye kullanıyorsun."
>
> Çağlar: "Eleştirdiğim şu var... Kur'an'da anlatılanı, pratikte, uygulamada göremedim. Bir onu göremedim, beni soğutan... Şunu demek istiyorum Kur'an'da yazılı olan yani Allah'ın söylemiş olduğu söylemlerle bu çevremdeki yaşantılar uymuyor. Mesela en başta der ki 'sen toksan komşun açsa yani ona yardım et'; ama bu yok."

Doküman incelemesi yoluyla irdelediğimiz 15 dinsel dönüşüm olayından 3'ünde davranışları referans alma durumunun söz konusu olduğu tespit edilmiştir:[207]

> Memik Ç.: "Diğer tarikatlara da gittim. Amacım tarikatın daha doğru olduğunu onların yanlışlarıyla görmekti; bir hayal kırıklığı daha. Onlar da en büyük kapı biziz diyorlardı. Bunun üzerine Şeyhimin hataları beni büsbütün yıktı. Oysa ben, onu tek kurtarıcı olarak görüyorum. Boşluk yine..."

Bir Şeyh'in Tanıklığı:[208] Birey, çocukluğundan itibaren din eğitimi gördüğünü ve çevresinin, kendisinde bazı ruhsal yeteneklerin olduğuna inandığı için, ona özel bir önem verdiğini aktarır. Sonrasında birey, Kadiri tarikatının bir kolunda maddi ve manevî destek sözüyle şeyhlik yapmaya başlar. Çok saygı gördüğünü belirten birey, ruhsal yeteneklerini şöyle betimler: "Olsun" dediğim her şey gerçekleşiyordu. En imkânsız gibi görünenler bile." Bir noktadan sonra, artık birey de kendisini özel hisseder. Hadis çalışmaları için maddi kaynak arayışında olan birey, önce Arabistan'a ardından İngiltere'ye gider. Londra'da bir arkadaşını beklerken, bir Katedral'e girme arzusu uyanır kendisinde. İçerde dua eden birey, huzur duyduğunu aktarır. Bir gece eşinin rüyasında gördüğü "chamberlane" (Türkçesi "davet" olduğu için) kelimesine dayanarak, İstiklal caddesindeki Saint Antuan kilisesine gider. Bu olaydan 6 ay sonra, din değiştirme kararına temel teşkil eden dinamikleri şöyle aktarır:

> "Her gece ibadet ve Kur'an okumakla meşgul oluyordum. Hiç mi hiçbir huzur hissetmiyordum. Bunun yanı sıra tarikatın içindeki bazı kişilerin çekememezlikleri ve fesatlıkları da çok canımı sıkıyordu. Dualarıma yanıt gelmez olmuştu. Sanki Allah beni duymuyor ve ilgilenmiyordu. İç sıkıntısı beni tamamıyla bunaltmıştı. Hiç sevgi hissetmiyor, Tanrı'nın gerçekten benden uzak olduğunu hissediyordum. Sanki tamamen çaresiz ve yapayalnızdım. Bir akşam, bütün hayatımı etkileyecek olan bir hareket yaptım. Bütün kitapla-

207 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.8, 68, 176.
208 http://www.incilturk.com/tanikliklar/bir_kadiri_seyhinin.htm (23.12.2004).

rımı duvarlara vurdum, isyan ettim, Tanrı'ya artık inanmadığımı bağırdım. Beni duymadığını vs. her şekilde Allah'ı inkâr ettim... Lanetler okuyarak odama gittim ve yatağa uzandım... Sakinleşmek için gözlerimi kapadım... Birden karşımda Rab İsa'yı gördüm. Gerçek gibi demeyeceğim. Gerçek olarak gördüm... Bana "Ne arıyorsun?" diye sordu. Çok şaşırmıştım; ama "Gerçeği arıyorum" diye zar zor yanıt verdim. O da bana "Yol, Gerçek ve Yaşam Benim" dedi... O anda eşim de yanıma gelmiş, beni sakinleştirmeye çalışıyordu. Ona 'İsa'yı görüyorum', dedim. Şaşırmıştı. "Gözlerin kapalı nasıl görüyorsun?" dedi... Bize "Tövbe edin ve bana İman edin" diyordu... Ancak eşim bir soru sordu. 6 ay önce, kilisede... duasında ne dediğini sormamı istedi. Ben de sordum. "İsa olarak ben, eğer gerçeksem size sahip çıkmamı istedi benden" dedi... Ben, eşimin ne dua ettiğini bilmiyordum, sormamıştım da... Ve şu anda tam hatırlayamadığım birçok ruhsal ve derin Tanrıbilimi ile ilgili konularda konuştuk... O akşam eşim ve ben tövbe ettik ve İsa'yı Rabbimiz ve Kurtarıcımız olarak kabul ettik."

Birey, tarikat içerisindeki çekememezlik, fesatlık olarak nitelediği sosyal ve kendi dualarına yanıt gelmemesi olarak aktardığı ruhsal sorunların neticesi olarak kendisini iç huzurdan yoksun, çaresiz, yapayalnız olarak betimler ki bu betimleme bireyin din değiştirmesindeki asıl dinamikleri oluşturur. Bunların neticesinde bir kriz yaşamış olması, durumunun ne düzeyde kritik olduğunu gösterdiği gibi eşinin kilisede daha önce bize sahip çık şeklinde dua etmesi de bireyin sıkıntılarına bir çare arayışında olduğunu ve bunu da Tanrı'dan beklediğini betimler. İsyan, kopuş anıdır. Artık hayata devam edebilmesi için, alternatif bir sistem gereklidir ki bu da yeni bir dinî sistem olarak ortaya çıkmaktadır.

Davranışların referans alınması, bireyin teolojik sorgulamalarının bu yönde şekillenmesini doğurur. Birey, teolojik olarak sunduğu argümanların kaynağı olarak pratik şemayı kullanır. Müslümanlara yöneltilen eleştiriler kısımında da aktardığımız gibi, davranışları referans alma, bireyin söz konusu dine ve mensuplarına karşı tutumunu şekillendirir.

M. REFERANS GRUBU

Birey, problemini yeni referans grubunun perspektifinden anlamaya varmayınca dinsel dönüşüm gerçekleşmez.[209] Referans grubu, bireyin gerçeklik algısının dayandığı bilgi kaynağı olduğu için onların dünyaya bakışının benimsenmesi, bir bağlılık ölçüsüdür. Birey, problemlerine bir grubun dünya görüşünden alınan perspektiflerle, onların bilgi stoklarını kullanarak yaklaşıyorsa, bilişsel katılım gerçekleşmiş olur. Referans grupları, normların içselleştirilmesi çerçevesinde meydana çıkar.[210] Mead, referans grubunun formunu genelleştirilmiş öteki kavramıyla betimler. Mead, genelleştirilmiş öteki kavramını kullanırken kastettiği insanlar değil paylaşılan perspektiflerdir.[211]

Eğer birinin inançları, çoğunlukla, en azından birinin referans gruplarının bir fonksiyonu ise o zaman bir perspektiften diğerine geçiş (conversion), bireyin kendisini bir yeni referans grubuna yönlendirdiği olaylarda meydana gelmesi beklenebilir.[212] Bu, fikrin, bilginin sosyal kaynağı bağlamında referans grubunu irdelemeye yönelik bir perspektiftir. Bilgi sosyolojisi bağlamında ortaya konan bu iddia, kuramsal geçerliliği bir yana, dinsel grupların varlığının önemli olmasının sosyal bilginin şekillenmesine olan göndergesi ve dinin pratik niteliğinin referans şekillendiriciliğine dikkat çekmesi açısından açıklayıcı olabilir.

Perspektifler sosyal ilişkilerle sürdürülür: Ne zaman ki bir bireyin sosyal ilişkileri değişirse onun perspektiflerinin de aynı şekilde değişmesi olasıdır.[213] Referans grubunun değişimdeki önemine dikkat çeken bulgulardan biri Schein tarafından (Çin hapishanesindeki Amerikan vatandaşlarına yö-

209 Arthur L. Greil, "Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements", *SA*, V.32, N.2, 1977, s.118, 3. dipnot.
210 Tomatsu Shibutani, "Reference Groups As Perspectives", *AJS*, V.60, N.6, 1955, s.564.
211 Shibutani, a.g.m., s.565.
212 Greil, a.g.m., s.117.
213 Greil, a.g.m., s.117.

nelik) beyin yıkama üzerindeki incelemesinde ortaya konmuştur. Dinsel dönüşüm sürecinin birinin referans grubunun değişimi olduğu iddia edilmiştir. "Öyleyse dönüşüm (conversion) süreci, birinin önemli ötekilerin fikirlerini kabule varma süreci olur."[214] Önemli ötekilerin birey üzerindeki etkisi, burada önem taşımaktadır. Birçok araştırmacı, yakın ilişkilerin birey için değişimde etkin bir faktör olduğunu ortaya koymuştur. Yakın ilişkiler, bireyin referanslarını temin etme bağlamında etkilidir. Birey, onların sunduğu algısal şemalardan etkilenir.

D.A. Snow, L.A. Zurcher, ve S. Ekland-Oslon, yapısal yakınlık, ulaşılabilirlik ve yeni topluluğun üyeleriyle duygusal etkileşimin bu gruba katılacak kişi için en önemli etkilenimler olduğunu vurgularlar.[215] Bu veri, bireyin din değiştirme sürecini başlatan süreğen temastan sonra işlerlik kazanan mekanizmayı betimler.

Kenan Bey, İstanbul doğumlu, kendi ifadesiyle "normal bir ailede" yetişir. Annesi için "dindardı", babası için ise "normal bayramdan bayrama dinî gereklerini yerine getiren biriydi" diyor. Kendisi için ise "benim dinle pek ilgim yoktu, Tanrı'yla aramda pek iyi bir ilişki yoktu. Yani dinle ilgili hiçbir ilgim olmadı" bilgisini aktarıyor. Meslek anlamında babası berber, yani esnaf, annesi de çalışıyor. Maddi yönden orta halli olduklarını ifade ediyor. Aile büyüklerinden onlarla kalan yok o dönemde. Kenan Bey'in din hakkındaki yorumlarını şekillendiren referans grubu ve kullandığı veriler, onun din değiştirmeden önceki sorgulamalarında referans grubunun etkisini gösterir.

> Kenan: "İnsanların Allah'a ihtiyacı var dine ihtiyacı yok bence. Eğer Allah'ı veriyorsa bir din altında, o zaman, o, gerçek bir dindir."
>
> Kenan: "Geleneksel kurallara ağırlık verildiği sürece insani boyutu zayıf oluyor. Bu hangi inançta olursa olsun fark etmiyor. Eğer biz, onu gözden kaçırdığımız zaman burada bir dengesizlik oluyor."

214 Greil, a.g.m., s.118.
215 Smith a.g.m., par.1.

Kenan: "Yani şu var, insanların davranışlarını her zaman sorguluyordum, yani iki yüzlülük görüyordum insanlarda. Olmaması gereken şeyler diye düşünüyordum... Çok sahte dindarlıklar vardı insanlarda ve bunlar beni hep olumsuz etkilerdi. Hıristiyanlıkta da şu anda o yapıda insanlara karşı olumsuzluktur yani."

5 birey (% 50) dinsel dönüşüm öncesi dönemde sol ideolojiye sahipken, 5 kişi (% 50) böyle bir ideolojik konuma sahip olmadığını ifade etmiştir. İdeoloji, bireyin anlam dünyasını etkilediği gibi kararlarını da biçimlendirir. İdeoloji, özellikle ergenlik ve gençlik yıllarında kimliğe biçim verir ve bağlılık ve kendini adama için içerik sunar.[216] Sol ideolojinin dine karşı genel anlamda olumsuzlayan bir tavır sergiliyor olması, bireylerin bu ideolojiye sahip iken yaptıkları din değerlendirmelerinin de bu yönde şekillenmesini sonuçlar. Sol ideolojiye sahip bireylerden ateizme sahip olmanın da söz konusu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu bireylerin referans gruplarının, onların dinsel dönüşümlerinde etkili olduğu tespit edilmektedir. Bu anlamda dine karşı bir tutumda iken, bireylerin kendi sosyal bağlamlarında yaşanan din olarak İslam'a tekil tavır almaları onların bir noktadan sonra dine yönelmelerinde bu eski tavırlarını da dikkate almalarına neden olmuştur. Birey yıllarca karşı argüman geliştirdiği İslam'a yönelmekte bir çelişki görebilmektedir.

Ersin: "İngiltere'de bir fıkra bile var. Bırakın fıkrayı, ben kendim yaşadım. Trende gidiyorum. İki bu tarafta, iki bu tarafta koltuklar yok mu? Bir tarafa oturdum. Yanıma bir bey oturdu. Karşımıza bir hanım bir de çocuğu, kızı oturdu. Bir müddet gittikten sonra, çocuk annesinin paçasına yapıştı: 'Anne! Anne! Bak, Türk' dedi, beni göstermedi ama yanımdaki şahsı gösterdi. İngilizce oluyor bu diyalog. Annesi kaldırdı kafasını baktı. 'Hayır, kızım dedi o Türk olamaz'. 'Niye anne' dedi. 'Çünkü bak' dedi 'o kitap okuyor.' Şimdi ister gül ister ağla sana kalmış."

Çağlar: "Biraz da yapıma şey geliyordu, adaletsizliği, yanlışlığı sevmiyordum, karşı geliyordum. Demek ki o isyancı bir ruh vardı."

Polat: "Hiçbir şey doğal olarak boşluk kabul etmez. Dolayısıy-

216 Gillespie, *a.g.e.*, s.117

la siz eğer çocuğa bir şey vermezseniz, o, onun yerini doldurur. Bu doldurulan şeyler de sizin için iyi olmaz."

Oğuz: "Araştırmalarım sonucunda ortaya çıkan şey, kutsal yazıların değişmediği ve bu anlamda, ilahiyat anlamında, benim imanımın referansını oluşturacak şeyin de kutsal yazıların olduğu. Kur'an'da böyle bir şey yok. Yani onu da göremedim."

Oğuz: "Öncesinde de Allah'a inanıyordum, İncil'i okuduktan sonra da Allah'a inanıyorum."

Doküman incelemesinde dikkat çeken bir olgu Ahmet Bey'in babası Almanya'ya çalışmaya gidip geri döndüğünde onların güzel niteliklerinden bahsetmesinin onu etkilemesidir. Ahmet Bey, hislerini şöyle betimler: "Bizler de buna benzer olayları hayranlıkla izliyorduk... Onların din, dil, ırk ayrımı yapmadan insanları sevmeleri, beni çok etkilerdi." [217]

Referans grubu bağlamında dikkat çeken bir nokta, son dönemlerde Türkiye'de Hıristiyanlığa yönelen bireylerin belli bir sosyo-kültürel yapıdan gelenler olduğu yönündeki tezdir.[218] Araştırmacı, din değiştirenlerin demografik bilgilerinden yola çıkarak sonuçta şu kanıya varır: "Din değiştirdiği söylenen Türkler, köken itibariyle Süryani, Ermeni veya Rum vatandaşlarımız. Dönemin siyasi konjonktürü gereği kendini gizleme ihtiyacından ya da başka nedenlerle ismini ve dinini farklı gösteren kişiler, bugün eski dinlerine, eski isimlerine dönüyorlar"[219]

Bu anlamda yaptığımız gözlemler neticesinde ortaya çıkan şey, bu kültüre ait bireylerin, daha önceleri kendi kiliselerine gitmelerine karşın son zamanlarda özellikle şehirleşmenin artan etkinliği neticesinde, Protestan kiliselerine de gitmeye başlamaları yani 'kiliseler arasındaki geçişgenliğin' ortaya çıkmasıdır.[220] Bu anlamda sosyo-kültürel yapının

217 Muratoğlu, *a.g.e.*, s.100.
218 Hakan Güven, "Asıl Dinlerine Dönüyorlar", *Aksiyon*, S.536, 14 Mart 2005, ss.18-22.
219 Güven, a.g.m., s.22.
220 Gedikpaşa Ermeni İncil Kilisesi, 27.03.2005 tarihli gözlem; Gedikpaşa Ermeni İncil Kilisesi, 03.04.2005 tarihli gözlem.

geldiği nokta, bireylere uygun bir dinsel aidiyeti gerekli kılmıştır. Bu gereklilik, kilise sınırlarını zorlayan bir arenada süreçlenmiştir.

Öte yandan bazı bireylerin, Hıristiyan kökenli olmasına rağmen anne ve babasının pek dindar olmaması nedeniyle kiliseyle doğrudan süreğen bir ilişkisi olmayıp sonraki yıllarda kendi kimliğini tanımlarken din bileşeni üzerinde sorgulamalarda bulunması da bu yönelimi tanımlamaktadır. 1990'lı yıllardan sonra Türkiye'de meydana gelen sosyo-kültürel değişimler, 2000'li yıllarda ivme kazanan Avrupa Birliği tartışmaları ve bu yöndeki düzenlemeler, dinsel kimliklerde yeniden tanımlama ortamının oluşmasında etkili olmuştur. Özellikle son dönemlerdeki siyasal ve ekonomik krizler, şehir yaşamındaki bireyler için bir sabit nokta, bir destek grubu arayışını gündeme getirmiştir.

Referans grubunun dinsel dönüşüme etkisi, bireyin dini algılayıp değerlendirirken, dolayısıyla sahip olduğu kimlik ve din ilişkisini kurarken belirleyicidir. Bu anlamda dinsel dönüşüme daha olumlu bakan referanslar söz konusu olabildiği gibi çok net bir şekilde olumsuz bir bakış açısına sahip olan referanslar da söz konusudur. Birey, dinsel dönüşümü olumlayan veya bu anlamda bir form tanıyan referanslara sahipse ya da referans grubu bir noktadan sonra fiilen dinsel dönüşüm geçirmişse bu, onun için de bir etki kaynağı olmaktadır.

Ateistlikten Pastörlüğe: Ramazan A.,[221] 1977 Sivas doğumludur. Birey, müslüman bir çevrede dünyaya gelir. Annesi arkadaşları ve akrabaları hepsi Müslüman'dır; fakat babası sosyalist ve ateist biridir; bu nedenle onları özgür yetiştirir ve inanç konusunda yönlendirmez. Kendi dindarlığını, "Sadece adım Müslüman idi. İnancımı hiç okumamış ve araştırmamıştım" şeklinde betimler.

221 http://www.incilturk.com/tanikliklar/ateistlikten_pastorluge.htm (23.12.2004).

Ortaokul döneminde dersleri zayıf olduğu ve dershaneye gidecek olanağı olmadığı için, din dersi öğretmeni, ona bir tarikata katılmayı teklif eder ve o da katılır. Birey, orada 4 yıl kalır. Onlardan biri gibi yaşar. Daha sonra sosyalist ve ateist arkadaşlar edinir. Onlar ona inancının doğru olmadığını söylerler ve kendi ifadesiyle kafası karışır ve araştırmaya başlar. Ramazan Bey, sonrasını şöyle aktarır:

> Ramazan: "Araştırmalarım zamanla beni İslamiyet'ten uzaklaştırdı. O dönemde tarikattan ayrıldım. Zamanla okuduğum ateist ve sosyalist kitapların da etkisiyle Allah inancı da benden yok oldu. Ben de arkadaşlarım gibi ateist oldum ve sosyalist ve komünist bir düşünce ile yaşamaya başladım. Bu dönemde çok düzensiz ve bozuk bir hayatım vardı. İlişkilerim çok bozuktu ve yaşamımda çok günah (sarhoşluk, evlilik dışı seks, gurur vs.) vardı."

Şu an kilisede beraber çalıştığı biri onun işyerinde çalışmaya başlar, kısa süre sonra dost olurlar. Arkadaşı, ona, İncil hediye eder ve ondan kiliseye gelmesini ister. O da "belki yabancı bir kız tavlarım da evlenir, yurt dışına kaçarım" düşüncesiyle gider. Kilise, düşündüğü gibi çıkmaz ama insanlar onu çok etkiler. Ateist olma öyküsünden de anlaşılacağı gibi Hıristiyan olmasında da etkileşimin başat faktör olduğu gözlenmektedir.

Birey, sosyal ilişkilerindeki etkilenimleri yaşamını şekillendiren birer unsur olarak deneyimler. Bu etkiye atıfla "İnanmasam da yıllarca onların arasına katıldım" diye ekler. Fakat sorgulamaları bazen kafasında "şüpheler oluştursa da yine de Allah'ın varlığına" inanamaz. Askere gider; orada bunalıma girer. Bu bunalım döneminde İncil'den ayetler aklına gelir.

> Ramazan: "İncil'den bu ayetler aklıma geldiği zaman, ilk olarak kendi kendime "Ramazan artık kafayı yiyorsun" dedim ve bu düşünceleri kovmaya çalıştım; ama ben kovmaya çalıştıkça daha yoğun bir şekilde düşünceler geldi. O anı tam olarak anlatamıyorum; ama işte o an Tanrı'nın var olduğuna ve bu Tanrı'nın ise İsa Mesih olduğuna iman ettim... İsa'ya iman ettim, çünkü onun beni günahlarımdan kurtaracak tek yol ve tek gerçek olduğu apaçık ortada idi."

Ramazan Bey, din değiştirdikten sonra günahlarından kurtulduğunu belirtir. Yaşamının anlam kazandığını, ailesiyle, çevresiyle olan ilişkilerinin güzelleşmeye başladığını aktarır. Sonraları kilisede kültür merkezinde çalışmaya başlar ve şu an pastörlük [kilise önderliği] yapmaktadır.

N. ZİHİNSEL TEHCİR

1. Misyonerlik Stratejileri

Potansiyel dönüşen kavramının söz konusu olması, bu konunun misyonerlik açısından da ele alınmasını önemli kılar. Çünkü eğer dinsel dönüşüm yaşayanlar, genelde potansiyel olanlar ise, misyonerlerin yönelirken net ayrıştıramazlarsa da, sonuçta ellerinde kalan yekünün potansiyel dönüşenler olduğu söylenebilir. Bu nedenle misyonerlerin stratejileri, önem kazanmaktadır. Rambo'ya göre misyonerlik stratejisini incelemek için, dört ana bileşene göz atmak faydalıdır: Dönüştürmenin (proselytizing) derecesi, stratejik stil, iletişim modu ve potansiyel dönüşene yeni dinsel tercihin sunduğu potansiyel faydalar.[222]

Rambo, böyle bir sürecin beş basit potansiyel fayda kategorisini kapsadığını ifade eder: 1)Bir anlam sistemi (bilişsel); 2)Duygusal memnuniyet (duygusal); 3)Yaşam için teknikler (iradî); 4)Liderlik ve 5)Güç.[223] Birçok araştırma, dinsel dönüşümde Evangelist ve sosyal baskının önemini şu ya da bu şekilde ifade etmiştir.[224]

Steven Kaplan, misyonerliğin dönüştürmede kullandığı altı tip kavramsallaştırır: Hoşgörü (tolerance), çeviri (translation), asimilasyon (assimilation), Hıristiyanlaştırma (christi-

222 Rambo, *Understanding*, s.76.
223 Rambo, *Understanding*, s.81.
224 W. Houston Clark, "Intense Religious Experience", Merton P. Strommen (Ed.), *Research on Religious Development: A Comprehensive Handbook*, Hawthorne, New York 1971, s.533.

anization), akültürasyon (acculturation), ve birleştirme (incorporation). Onun çalışması Afrika'daki misyonerler üzerinde odaklanmış olsa da bu tipler, dünyada yaygın olarak düşünülebilir.[225]

M.S.M. Saifullah, misyonerlerin aldatıcı taktikleri olarak şunları aktarır: İslamî kaynakları yanlış alıntılama, Camilere benzeyen kiliseler yapma, bilinçli olarak Hıristiyan seremonilerini pazar günleri değil de cuma günleri düzenleme ve doğal afetleri yoksul ve yardıma muhtaç bireylere zorla din değiştirtmek için kullanmak.[226]

Z. Arslantürk, misyonerlerin stratejik olarak yöneldiği yani hedef kitle olarak belirlediği grupları yerel yapı bağlamında şöyle kategorize eder: Tabii etnik gruplar (azınlıklar); Sunî etnik gruplar (Kürtler, Lazlar ve Gürcüler vb.); Aleviler; Sokak çocukları; Problemli aileler; Dinsizler (ateistler, sol ideolojiden kopanlar); Sağlık, eğitim ve ekonomik bakımdan ihtiyaç sahipleri. Arslantürk, misyonerlerin bu stratejik tutumundan yola çıkarak, misyonerlerin Türkiye'de yalnızca Hıristiyanlaştırma amacı gütmediklerinin anlaşılabileceğini ifade eder.[227]

2. Beyin Yıkama

Bireyin dinsel dönüşümde aktif mi yoksa pasif mi olduğu tartışmasının pasif yönünde gelişen bir iddia da beyin yıkamadır. 1970'ten 1995'lere kadar kültler ve YDH'ler üzerine yazılan kitaplardan kült-anti kült çatışmaları ve beyin yıkama üzerinde bir oran artışı görülmektedir.[228] Beyin yıkamanın bireyi pasif gören bakışı, onun tartışmalara konu olması-

225 Rambo, *Understanding*, s.97.

226 M.S.M. Saifullah, "Conversion To Christianity: A Missionary Deception", *Islamic Awareness*, http://www.islamic-awareness.org/Polemics/deception.html (13. 03.2005), par.4.

227 Adnan Odabaş, *Dikkat Misyoner Geliyor*, Üsküdar Gazetesi Yayınları, İstanbul 2005, s.121

228 Thomas Robbins, "'Quo Vadis' The Scientific Study of New Religious Movements", *JSSR*, V.39, N.4, 2000, s.516.

na neden olmuş ve bunun bir neticesi olarak, aktif birey tercihini savunanlarca reddedilmiştir.

Snow ve Machalek, beyin yıkamanın temel modelini şöyle özetlerler: "Beyin yıkama veya 'cebri ikna' modeli, dinsel dönüşmün (YDH'lerde) sosyolojik daireler dışındaki en popüler açıklamasıdır. Temel tez şudur: Dinsel dönüşüm, kuşkulanmayan ve bu yüzden de hayli savunmasız bireyler üzerinde dolambaçlı fakat belirtilebilir güçlerin eylemde bulunmasının ürünüdür. Bu önerme, fizyolojik psikoloji ve psikanalitik teorinin elementlerinin birleşimi üzerine dayanır. Bu önerme, psikanalitik teoriyle kombine edildiğinde, diğer faktörlerin yanı sıra kritik vasıtaları ve enformasyon kontrolü ile aşındırılan ego gücü, sinir sisteminin aşırı uyarılması, zorlanan itirafları ve ego yıkımı nedeniyle yeni fikirlere anlayışla ve istekle bakan biri haline getirilmiş birey olarak dinsel dönüşüm yaşayanların resmini elde ederiz."[229]

Söz konusu olan beyin yıkama olunca, grup üyeleri, doğal olarak bu yönde açıklamalara pirim vermezler.[230] Beyin yıkama, dinsel dönüşüm yaşayanı 'kurban' olarak değerlendiren açıklamalara yöneltici bir niteliğe sahiptir. Birey, dışsal güçler tarafından yeni bir fikre, inanca, yaşam biçimine doğru zorlanmakta ve dolayısıyla elinde olmadan yaptığı bu tercihte kendisi 'kurban', masum olmaktadır. McGuire, beyin yıkama metaforunun dinsel dönüşümün özellikle yanlış anlaşılan bir psikolojik modeli olduğunu belirtmektedir. McGuire, bu modelin, 1950'li yıllarda Amerikan personelinin Doğu'da komünizme geçiş için baskıya maruz kaldığı süreç üzerine yapılan araştırmalara dayandığını belirtir.[231]

Dinsel dönüşüm ve beyin yıkama arasındaki farkın (bilimsel yazılarda) ortaya konmasının önemine değinilmiştir. "İkisi de tutumda bir değişiklikle benzer bir anlamda iseler de

229 Robbins, *a.g.e.*, s.72.
230 Franklin G. Maleson, "Dilemmas in the Evaluation and Management of Religious Cultists", *AJP*, V.138, N.7, July 1981, s.925.
231 McGuire, *a.g.e.*, s.62.

içerik, amaç ve motivasyonda farklıdırlar... Bu yüzden dinsel dönüşümde bireylerin geçişi beyin yıkamadakinden daha çok gönüllüdür."[232] Öte yandan beyin yıkama, sosyalizasyonun aşırı bir formudur. Bir dünyadan çıkarıp diğerine koymanın şiddet içerikli formudur. Beyin yıkamada bireylerin yeni sosyal dünyaya geçişleri, yeni dünyadan etkilenmeleri nedeniyle varolanın yok edilmesiyledir.[233] Birkaç istisna dışında sosyologlar, sapkın perspektiflere dinsel dönüşüm üzerine yapılan 'zihin kontrolü' ve 'cebri' düzlemdeki açıklamalara eleştirel bakma eğilimi göstermişlerdir.[234]

Söz konusu olan yöntem beyin yıkama olunca, dinsel dönüşüm değil dönüşümden sonra bu bağlılığı sürdürmek daha önem kazanmaktadır. Zorla din değiştirirken bireyin bu baskıyla uzun yıllar aynı bağlılığı koruması, bir kararla yapabileceği dinsel dönüşümden daha zordur ve ayrıca bireyin bu kararı vermedeki konumunun belirlenmesi için de açıklayıcıdır. Din değiştiren birey, yeni bir dinsel kimlik inşa edeceği için bu kimliğin inşası ve içselleştirilen formlarla süreğenleştirilmesi gibi edimler, bireyin iradi eylemlerine yüksek düzeyde gerek duyar.

16. Folklorun Araçsallığı

Bireyin dinsel dönüşümü bağlamında hem potansiyel dönüşenin, gerilim, yoksunluk gibi nitelikleri üzerinden irdelemelerde bulunulmuş hem de durumsal olasılıklar -dinsel grubun üyeleriyle olan yoğun etkileşimi gibi- üzerinde durulmuştur. Singer, misyonerlik çabalarının folklor üzerinden bireye ulaşmasının dinsel dönüşümde çok az önem verilmiş bir konu olduğunu ifade etmekte ve bunu incelemeye yönelmektedir.[235]

---

232 Dollah, *a.g.e.*, s.201.
233 Dollah, *a.g.e.*, s.201.
234 Robbins, *a.g.e.*, s.72.
235 Merrill Singer, "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case", *RRR*, V.22, N.2, December 1980, s.170.

Singer, dans, müzik, efsane, halk inançları gibi folklorik öğeler üzerinden yapılan misyonerlik faaliyetinin, dinsel dönüşümü anlamada ilerletici olduğunu ifade etmektedir. Folklor, nasıl dinsel dönüşümde yardımcı bir unsur olarak faaliyette bulunabilir? Sorusunun cevabı aynı zamanda hem bireyin katılımını hem de dinsel sistemin bu öğeyi kullanımını açıklayıcıdır. Folklor, önceki kimlik tanımı ve söylemlere hoş bakar, dinsel dönüşümü umulan bireylerle sosyal bağlar kurmada misyonerliğe yardımcı olur ve normatif kurallara ve dünya görüşünün yeniden sosyalizasyonuna katkıda bulunur.[236] Öte yandan bireye yeni dininin dünya görüşünü ve değerlerini öğretmede etkin olarak kullanılabilir.[237]

Singer, 'değer yüklü' dediği Lofland-Stark modelinden türettiği dört evreyi, folklorik etkinin dinsel dönüşümde incelenmesi için kullanır: 1) Dinsel dönüşümü amaçlanan bireyin dinsel dönüşüm öncesi özellikleri, 2) Misyonerliğin yeni üyeleri cezp etme çabası, 3) Dinsel dönüşümü amaçlanan bireyin misyoner grubuyla olan bağı ve 4) Dinsel dönüşümü amaçlanan bireyin yeniden sosyalizasyonu.[238]

Singer, bir Yahudi hareketi olan Chasidism üzerinde folklorik unsurların kullanımı ve dinsel dönüşüm arasındaki ilişkiyi irdeledikten sonra folklor kullanımının dinsel hareketin yayılmasında ve din-içi (intra) ve dinler-arası (inter) dinsel dönüşümde etkin bir öğe olabileceğinin, araştırmanın neticesinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Misyonerlik için iletişim kurma ve iknada folklor kullanımının etkin bir araç olduğu gözlenmiştir.[239] Misyonerlik söz konusu olunca, bir misyonerin, bireye yönelirken sergilediği davranışlar ve bunların arka planındaki amaçlar önem arz eder. Mead, açık ve gizli davranış arasında bir ayrım yapar. Gizli davranış, sembolleri ve anlamları içeren düşünme sürecini içerir. Aktör tarafından yerine getirilen davranış ise açık davranıştır. İnsan

236 Singer, a.g.m., s.170.
237 Singer, a.g.m., s.173.
238 Singer, a.g.m., s.171.
239 Singer, a.g.m., s.183.

eylemleri genelde bu ikisini birden içerir; fakat bazen yalnızca açık davranışlar söz konusudur. Sembolik etkileşimciler gizli davranışa ilgi gösterirken alışveriş kuramı yandaşları ya da geleneksel davranışçılar açık olana ilgi göstermiştir.[240]

Kendileriyle görüştüğümüz 10 kişiden 5'i (% 50) kiliseye katılım ve buna bağlı olarak misyonerlik mekanizmasının süreçlenmesi yoluyla dinsel dönüşüm sürecine girmiştir. Araştırmaya katılan bireylerin 2'si (% 20), bir misyoner veya bir Hıristiyan'la tanıştıktan sonra dinsel dönüşüm süreci başlamıştır.

Dökümanlarını incelediğimiz 15 bireyden 2'si, kiliseye gitme yoluyla süreğen teması süreçlemiştir; 4'ü, bir misyoner veya bu tarz bir amaçla davranan bir Hıristiyan vasıtasıyla sürece girmiştir. Sanal âlemden aldığımız dinsel dönüşüm öykülerinde ilk etkili temas şu şekilde bir dağılım sergilemektedir: 3 kişi Hıristiyanlıkla ilk defa internette tanışmıştır. 1 kişi gazetedeki ilanlardan başlamıştır. 5 kişi kiliseye giderek ilk defa etkin bir şekilde Hıristiyanlıkla temasa geçmiştir. 1 kişi ilk etkin temasını bir misyonerle yapmıştır. Tanıdık birinin din değiştirmesi ve etkisi sonucu 5 kişi Hıristiyanlıkla temasa geçmiştir.

Dinsel dönüşüm olaylarında misyonerliğin etkisinin genelde % 50'nin altına düşmemesi bütün dinsel dönüşüm olaylarının yalnızca birey bağlamında cereyan etmediğini, bireyin aktif olduğu birimlerin yanı sıra pasif olduğu birimlerin de söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Gerek kendileriyle görüştüğümüz bireylerde gerekse öykülerini doküman incelemesi yoluyla irdelediğimiz bireylerde bireyin kendi başına, herhangi bir din görevlisi, kurum veya inananla temasa geçmeden Hıristiyanlığı benimsemediğidir.

Her birey başlangıçta olmasa bile sonrasında mutlaka misyonerlik mekanizmasıyla bir ilişkiye sahip olmuştur. Bu da bir anlamda bireyin "arayışının yönlendirilmesi", Hıristiyanlık yönünde kanalize edilmesi ve daha da önemlisi çeşitli sebeplerle yönelen bireylerin yöneliş sebeplerine uygun olarak bire-

240 Kızılçelik, *a.g.e*, s.107.

yi sistem içinde tutacak mekanizmaların işleme konmasını sonuçlamıştır. Sözgelimi ruhsal problemlerinden kaçan birinin kiliseye bir çözüm alternatifi olarak gitmesi veya bir misyonerle olan ilişkisini bu yönde bir fonksiyona sahip hale getirmesi, onun için dinî arayışı betimleyen ve sonuçta da söz konusu dini benimsemeyi sonuçlayan bir süreç olmaktadır. Oysa birey, başlangıçta bu problemini farklı yol, biçim ve arenalarda çözme ihtimaline sahipken, sonrasında bu ihtimal, misyonerlik mekanizması tarafından saf dışı bırakılmaktadır.

Özellikle 1997 depremi, 2000 ekonomik kriziyle başlayıp, 2004'te yoğun Avrupa Birliği tartışmalarıyla zirveye çıkan misyonerlik tartışmaları, yazılı, görsel ve işitsel alanda birçok boyuta taşınmıştır. Bu anlamda sol ideolojiye sahip bireylerin tepkilerinden milliyetçi kanada kadar geniş yelpazede fikirler belirtilmiştir.[241] Misyonerlik, bireyi kendi zihinsel örüntüsünden kasıtlı uzaklaştırma anlamında bir zihinsel tehcirdir (bilişsel diaspora). Birey, o noktadan sonra yönlendirilen çerçevede bilişsel süreçlere sahip olmaktadır. Bu durum, özellikle yeni din değiştirenlerde daha baskındır. Dinsel dönüşümün üzerinden geçen zaman ve sorgulamanın bireysel niteliğinin baskınlığı arasında bir paralellik vardır.

Misyonerliğin dinsel dönüşümde en önemli etkisi, birey için çatışma azaltıcı kodlar üretmesidir. Sözgelimi folklorik kodlarla bireyin dinî düzlemdeki bilişsel haritalarına yakın temalar sunularak çatışma azaltılmakta böylece bireyin dinsel dönüşüm öncesi ve sonrasında bir denge kurması, bir anlamda kolaylaştırılmış olmaktadır.

Dinsel dönüşüm olaylarındaki yoğun varlığı, misyonerliğin yaygın ağını sergilemektedir. Misyonerliğin ikna edici boyutu dinsel dönüşümde önemlidir. Daha önce aktardığımız gibi S. Harding, din değiştirmede dilin çok önemli ve ikna edici rolünü incelemiş ve böylece misyonerin metodunun dinsel dönüşüm sürecindeki merkeziliğine dikkat çekmiştir.

241 Farklı çevreden görüşlerin bir panoraması için bkz. Odabaş, *a.g.e.*, ss.95-163.

Ben Kim Olduğumun Farkında Değilmişim: Uğur T.,[242] ona sunulan Tanrı algısının, sevgide değil de tam tersi bir konumda olduğunu belirtir. Birey, şu anki perspektifi ve kavramsal dünyasıyla bu çatışmasını şöyle aktarır:

> Uğur: "...Ama şunu düşünüyordum: "Niçin bizleri yaratan ve her şeye gücü yeten Göksel Babamız hem bizleri sevip de, hem de bizler için kötü düşünebilir. Çünkü sözde Müslümanların kitabında bunlar yazıyordu ve ben, çelişki içerisindeyim. Bunları düşünüyordum ve mantığımla boğuşuyordum. Çünkü saçma geliyordu."

Uğur Bey'in aile dostu M. Hanım, din değiştirdikten sonra onlarla temasını kesmez ve Uğur Bey, bir süre onun din değiştirdiğini öğrenmez. Daha sonra öğrendiğinde, etkilenir ve merak eder. Karısının M. Hanım'la Cafe'ye gidişine kızıp nedenini sorar. Karısı, ona "Orada M. Hanım ve çok hoş sohpetli insanların olduğunu ve bir de Cafe'de huzur bulduğunu" söyler. Bir gün eşiyle birlikte o da Cafe'ye gider. Hislerini "benim de hoşuma gitti" diye aktarır.

Bu yakın sevgi bağlarında meydana gelen değişiklikler, onu etkiler ve kendisinin de anlam arayışında olmasının da etkisiyle bunları düşünür. Şu cümlesi, onun etkilenme tarzını izah etmektedir: "M..'in iman etmesi aklımdan çıkmadı." Önce M. Hanım'ın din değiştirme öyküsünü dinler ve bu hoşuna gider. "Ben de bu huzuru bulmak istiyorum" der ve M. Hanım'ın tavsiyesiyle O. Bey'e danışır. Sonrasını şöyle aktarır: "O. [Bey] de bana anlattı, onu dinlerken içimin kıpır kıpır olduğunu fark ettim, ben de iman etmek istiyorum dedim, bu kendiliğinden içimden geldi." Sonrasında misyonerliğin dönüştürücü mekanizması, gerekli araç gereç temini ve etkileşimsel bağlarla bireyin din değiştirme öyküsünü tamamlar.

242 http://www.incilturk.com/tanikliklar/Hiristiyanlik_olma.htm (23.12.2004).

III.

Karar, Özdeşleşme ve Değişim

A. KARAR AŞAMASI

Dinsel dönüşüm (conversion) tarihine bakıldığında hem bilinçli hem de bilinçsiz biçimin örneklerine rastlanmaktadır.[1] A. Tippet, dinsel dönüşüm (conversion) sürecinin beş aşamaya sahip olduğunu ortaya koymuştur: Farkına varma dönemi, kavrama noktası, karar verme dönemi, karşılaşma anı, birleşme dönemi.[2] Greil ve Rudy, dinsel dönüşüm süreci için ideal tip olmadığı için bir ideal tip aramanın yanlış ve faydasız olduğunu ileri sürmüştür.[3] Lofland ve Stark dinsel dönüşüm (conversion) tiplerini tartışmanın yanlış olduğunu fakat yine de dinsel dönüşüm motiflerinin incelenmesinin gerektiğini ifade etmiştir.[4]

Bireyin tamamlanmamışlık duygusunun, bazı arayışlara girmesine etkisi söz konusu olabilmektedir. E. Volinn, medi-

1 James, *The Varieties*, s.206.
2 Lee, a.g.m., par.3.
3 Lee, a.g.m., par.4.
4 Melissa Harrington, "'Conversion' To Wicca?", *DISKUS*, V.6, 2000, http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/harrington.html (19.03.2005), par.2.

tasyon grupları üzerinde yaptığı araştırmada, tamamlanmamışlık duygusunun bu gruplara katılımda etkisinin olabileceğini belirtir. Bir birey, hayatında evliliğin, işin yolunda gittiğini, her şeye sahip olduğunu fakat buna rağmen hayatın bunun ötesinde bir şeyler içermesi gerektiğini düşündüğünü aktarmıştır. Birey, kendi içinde mutlakla ilgili sorularına cevap arayışında olduğunu ifade etmiştir.[5]

Volinn, tıpkı Divine Light Mission ve Meher Baba hareketlerine katılan bireyler gibi (incelediği dinî grup olan) Ashram'a katılanların çoğunun zaten önceden psikoterapiste gittiğini ifade eder. Fakat bunlarda zihinsel hastalık kanıtlarına rastlanmadığını belirtir. [6]

Hıristiyanlığın Tercih Edilme Nedenleri: Hıristiyanlığın seçimi, bireylerin kutsal kitap (vahiy) merkezli din algısını sürdürdüklerini ve bir önceki dinî kimliklerine benzer niteliklere sahip bir din algısına yatkın olduklarını betimlemektedir. Görüştüğümüz bireylerin vahiy bağlamlı din yorumları, bu algının bir göstergesidir. Öte yandan bireyin vahiy kaynaklı din algısı, onun orijinal vahiy veya asıl vahiy, geçerli vahiy gibi tanımlamalarda bulunup kendi tercihini temellendirme çabalarına da kaynaklık eder. Bir din algısında vahyin yerini betimleyen söz öbeklerini, deneklerden biri şöyle aktarmaktadır:

> Polat: "Budizm hakkında o zaman da bilgilerim vardı. Daha sonra öğrendiğim şeyler, Budizm hakkında fikrimi değiştirmedi. Yani Tanrı'nın, kendini bir Budist dini içerisinde sunmuş olabileceğini asla kabul etmedim. O zaman çok daha tutarlı ve yazılı belgeleri olan İslamiyet var. Yani Tanrıyı kabul ettikten sonra Budizm'i kabul etmem söz konusu bile olamaz. Yani Budizm, tamamen putperestliğe dayalı bir şey. Yani kendini birtakım nesnel şeylerde insanlara sunacak şekilde bir Tanrı'yı yargılamadım hiçbir zaman. Hatta kiliselere de şeyle bakıyordum, haç var haçlara tapıyorlar, resimlerin önünde secde ediyorlar bu gibi putperest şeyler bu da ne biçim bir şey bu da onların bir çeşit devamı diye düşünüyor-

5 Ernest Volinn, "Meditation Groups: Why Join?", *SA*, V.46, N.2, 1985, s.148.
6 Volinn, a.g.m., s.149.

> dum ben aslında; ama ben kelamı, yani Kutsal Kitap'ın içini gördüğüm zaman düşüncem değişti. Bugün bile hâlâ birçok kilisede giderseniz şayet... Bazı Latin Katolik kiliselere, puthanelerden bir farkı yok esasında. Yani kilise demeye şahit lazım."

Neden Hıristiyanlık sorusunun bir diğer karşılığı, bireyin bir önceki dinî sisteminde Hıristiyanlığın orijinal halinin olumlanmasıdır. Birey, şu an mensup olduğu dinî sistemin olumlanmasına göndergeyle, yalnızca otantikliğin korunduğu yönünde inanç ve iddialarıyla kendi tercihini temellendirmektedir. Kutsal Kitap'ın değişmediği iddialarının bu bağlamda değerlendirilmesi, bu analize destek verir. Dahası, bireyler, paradoksal bir şekilde Kur'an'a göndergelerde bulunarak Kutsal Kitap'ın değişmediğini (bu yöndeki iddialara cevap bağlamında) ileri sürmektedirler.*

Hıristiyanlığın tercih edilmesinin bir diğer önemli boyutu 'bireyleşme' kavramına, dolayısıyla sosyo-kültürel yapının niteliğine göndergeyle izah edilebilir. Günümüz Türkiye'sinde özellikle alt ve orta sınıflar olmak üzere, bütün sınıflarda tam bir bireyleşme söz konusu olmadığından birey, bir başka dinî sistem tercihini kurumsal ve sosyal grup niteliği ağır basan seçenek lehine kullanmaktadır. Hıristiyanlık, günümüz Türkiye'sinde sunulan profiliyle, sosyal boyut bağlamında İslamiyet'le örtüşen (sıkı ve sık ilişkiler, sosyal destek, birincil ilişkilerin başatlığı, normal standartlara hitap eden bir yaşam formatını olumlama gibi) niteliklere sahiptir. Böylece birey, vahiy merkezli ve sosyal yönü aşina bir seçeneğe yönelmektedir.

Bireyin yeni bir dinî sisteme (bilinçli ya da bilinçsiz) yönelmesi neticesinde, tercih edebileceği seçenekler de 'verili' gibi görünmektedir. Batılı kaynaklı olmanın getirdiği avan-

---

* Bu tür bir analiz paradoksaldır; çünkü Kur'an-ı Kerim'i baz alıp bir başka dinin kutsal kitabını doğrulamak ve sonra da Kur'an'ı bırakıp ona gitmek bir paradokstur. Eğer Kur'an ölçü ise bu onun kutsallığını olumlar ki o zaman Kur'an'ı bırakıp Kutsal Kitap'ı kabul etmek onun ölçü olmasına kaynaklık eden kutsallığı olumsuzlar. Kutsal Kitap, kendisinden sonra bir Kitap tanımaz ki o zaman da Kur'an'dan yola çıkılarak Kutsal Kitap'ın değişmediğinin ispatlanmaya çalışılması bir paradoks üretir.

tajlarla misyonerlikte etkinlik, bireylerin Hıristiyanlık yönünde tercihte bulunmalarını doğuran sebeplerdendir. Diğer dinî sistem bilgileri, Hıristiyanlığa oranla çok az olduğu gibi sosyal ve kurumsal organizasyonlar bağlamında yaygınlık açısından da göreli olarak azdır.

Araştırmaya katılan 7 birey (% 70) karar aşamasında bir bocalama yaşamıştır. Bu bocalamaya bireyin aylarca süren sorgulamaları ve kabul etmekte zorlandığı öğretilerle olan yüzleşmesini de katıyoruz. 3 denek bu kararda bir bocalama yaşamamıştır. Bocalama söz konusu olmayan bireylerin 2'si ani dinsel dönüşümü deneyimlerken diğer 8 birey aşamalı dinsel dönüşümü deneyimlemiştir. Bazı bireyler bu kararlarının kolaylığını dinlerin aşkın birliği çerçevesinde değerlendirilebilecek bir şekilde aktarmıştır:

> Emre: "Gayet de kolay oldu. Çünkü ben Müslüman değildim, İslamiyet'e inanıyordum."
>
> Ersin: "Bu kilisede oldu. Zaten o pazar gününe kadar Aaa! Ne kadar da doğruymuş, ne kadar da önemliymiş, artık doğru yol bu yol, bu yolda artık noktayı koymam lazım olayları, zaten o günler kafamdaydı."
>
> Kemal: "Yok. Sorgulamam olmadı... Kabulle girdim, yaşadım ben bunları."
>
> İlkyaz: "Benim şüphem İsa'nın Tanrılığıyla ilgiliydi. Neden İsa'ya Tanrı deniliyordu."

Hıristiyanlığa geçişte deneklerin üzerinde sorgulamalar yaptığı alan, temelde inanç boyutudur. Tanrı kavramı, İsa'nın konumu, kurtuluş motifi, çatışma alanları olarak belirmektedir. Oğuz Bey, ilahiyat farklılıkları olarak tanımladığı sorularını okuyarak çözmeye çalışır; herhangi bir ilahiyat fakültesine gitmez. Birey, bu konuda birikimi olan insanlarla konuştuğunu belirtir; temelde üçlü birliği ve kurtarılış kavramlarını sorgular.

> Oğuz: "Üçlü birlik. Yani temelde sorguladığım şey, başlangıçta ilahiyat anlamında örtüşmeyen şey. Sonra şey var, Tanrı'nın kur-

tarıcı pozisyonuna girmesi, İsa'nın kendi çabalarıyla değil, Tanrı'nın lütfuyla kurtuluşu sağlamış olması. Temelde çok ilahiyat farklılığı olan bir şeydir."

Karar aşamasında dikkat çeken bir nokta bireylerin Hıristiyanlıkla tanıştıktan sonra (aşamalı dinsel dönüşüm olaylarında) vahiy merkezli, kitap merkezli misyonerlik eğitimi çerçevesinde, yeni dinî sistemi anlamaya ve çatışmaların yok edildiği bir arenada kabule yönelen bir süreçte sorgulamaya girmeleridir. Kiliseler, dinsel dönüşüm olaylarına temkinli yaklaşırken bunu bireye doğrudan hissettirmezler. Birey yine bir misyoner edasıyla karşılanır; fakat onun vaftiz olmadan önce, yeni dinî sistemin en azından gerekli asgari bilgisini öğrenip buna iman etmesi yönünde çaba gösterilir; bireye bu yönde bireysel kurslar, okuma planları sunulur.

Din değiştirme belgesi verebilen kiliseler, daha çok temkinlidir; çünkü bireyin gerçekten din değiştirme amacında olup olmadığını belirleme çabasındadırlar: Birey, aldığı bu belge ile yurtdışına çıkma konusunda veya bir yabancı bayanla evlenip yurtdışında kalma konusunda kolaylıklar elde etme ihtimaline sahiptir. Bu anlamda birey, ani din değiştirmiş olsa da vaftiz sonradan yapılmak üzere ertelenebilmektedir. Bunun teolojik açıklaması ise bazı deneklerin, bireyin imanının vaftizle doğrudan bağlantılı olmadığı sadece imanının bir tasdiki olduğu yönündeki ifadelerinden anlaşılabilir. Aynı zamanda bir kilise önderi olan Polat Bey, bir Protestan olarak vaftizin anlamını şu şekilde aktarır:

Polat: "Biz tabi şuna inanıyoruz: vaftizle kimse imanlı olmuyor, yani vaftizle insanlar Hıristiyan olmaz, sadece bir tanıklık."

1. Kararın Nitel Boyutu

Deneklerin 2'si (% 20) ani dinsel dönüşümü yaşarken 8'i (% 80) aşamalı modeli yaşamıştır. Öte yandan entelektüel motifi deneyimleyen 2 bireyde aktif niteliğin baskın olduğu, diğer 8 bireyde ise pasif niteliğin daha baskın olduğu tespit edilmiştir.

Kemal: "Bir an değil bir süreç."

Deneklerin % 20'sinde entelektüel motif baskın iken, % 60'ında duygusal motif baskındır. Deneklerin % 20'sinde deneysel motif baskındır. Bu iki denek de İsa'ya kendileri veya yakınları için şifa duasında bulunmuştur: Söz konusu 2 denek bu dua sonucunda yardımın geldiğini görüp dinsel dönüşüm yaşadıklarını ifade etmiştir.

> Gamze: "...O ameliyat esnasında İsa Mesih'e iman ettim. Annemin durumu çok zordu. Kutsal Kitap'ta İsa, birçok kişiye yeniden yaşam veriyordu. Dedim, "Eğer sen Rabsan, eğer Tanrıysan ve bu mucizeleri gerçekten yaptıysan şimdi ben sana iman ediyorum ve annemi sana teslim ediyorum."

Dinsel dönüşüm olaylarında gözlemlenen aşamalı modelin başatlığı, bireylerin dinsel dönüşüm yaşlarının dağılımıyla yakından ilgilidir. Dinsel dönüşüm yaş dağılımı 30 yaş ve üzerinde yoğunlaşması sorgulamaların geniş çapta olmasını doğurduğu gibi aynı zamanda bireyi, alacağı kararın etkilediği yaşam alanı ve çevrenin genişliğiyle de yüzleştirir. Bireylerin aktif bir dinsel dönüşüm motifi mi yoksa pasif bir motif mi deneyimledikleri çerçevesinde yapılan irdelemelerde bireylerden 8'inin yaşam koşullarının baskın niteliğinde bir edilgenlik yaşadığı 2'sinin aktif motif yaşadığı tespit edilmiştir. Bu iki aktif olayda da göç olgusu ve anlam sorunu gibi önemli dinamiklerin varlığı da tespit edilmiştir.

2. Dinsel Dönüşüm Yaşı

Deneklerin dinsel dönüşüm yaşlarının dağılımı şu şekildedir: 35, 41, 17, 34, 36, 33, 32, 47, 15, 22. Bu dağılım aritmetik ortalaması 31,2'dir. Bu dağılımdan da anlaşıldığı gibi 7 denek 30 yaş ve üzerinde bir dönemde dinsel dönüşüm yaşarken, 1 denek 22 yaşında din değiştirmiştir. 2 denek ergenlik döneminde din değiştirmiştir. Gençlik ve yetişkinlik döneminin baskın olması, Hıristiyanlaşmanın yaş bağlamında hem bir moratoryum sürecini hem de sosyolojik sorunların başat nitelik kazandığı bir dönemin önemini vurgular.

İlk dönem psikologlarının vurguladığı ergenlik ve dinsel dönüşüm arasındaki ilişki, aslında psikolojik etkenleri öne çıkaran bir açıklamadır. Oysa yetişkinlik veya yetişkinlik dönemindeki yoğun dağılım, sosyolojik problemlerin daha yoğun olduğu anlamında görülebilir. Örnekleme alınan bireylerin, psikolojik sorunların ön hazırlayıcı niteliğiyle beraber daha çok sosyolojik nedenlerde dinsel dönüşüme yatkın bir yaş dağılımı sergiledikleri söylenebilir.

Örnekleme aldığımız bireylerin İstanbul'da ikamet ediyor olmasının da etkisiyle bireylerin tamamı büyük şehirde yani İstanbul'da dinsel dönüşüm yaşamıştır. Bu arada 2 birey İstanbul'a göç ettikten sonar 1 ya da 2 yıl içinde din değiştirirken, 1 birey İngiltere'den Türkiye'ye dönüşünden sonra din değiştirmiştir. Yakın zamanlarda yapılan bir araştırmada, Hıristiyanlaşan Türklerin dinsel dönüşüm yaşı düzleminde dağılımı şu şekildedir: 15-20 arası: 15 kişi (% 36,6); 21-25 arası: 12 kişi (% 29,3); 26-30 arası: 8 kişi (% 19,5); 31-40 arası: 5 kişi (% 12,2); 41-50 arası: 1 kişi (% 2,4).[7]

Kendileriye görüştüğümüz 10 bireyin dinsel dönüşüm olaylarından bu yana geçen zaman çerçevesinde dağılımı şu şekildedir: 2 yıl, 7 yıl, 12 yıl, 0-1 yıl, 2 yıl, 11 yıl, 14 yıl, 1 yıl, 10 yıl, 3 yıl. Beş yıl ve sonrası, stabil bir arena olarak ele aldığında, bireylerin % 50'sinin bu süreçte olduğu tespit edilmiş olur. % 40'ının 10 yıl ve sonrasında olması ise zaman faktörünün önemini ifade etmektedir. Canpolat'ın yaptığı araştırma verileri de 10 yıl ve sonrasının kısıtlı bir dilim olduğunu ortaya koymuştur. Canpolat'ın yaptığı araştırmaya göre şu şekilde bir dağılım ortaya çıkmıştır: Bir yıldan az: 6 kişi (% 14,6); 1-5 yıl arası: 17 kişi (% 41,5); 5-10 yıl arası: 10 kişi (% 24,4); 10 yıldan fazla: 8 kişi (% 19,5)[8]

10 yıl ve sonrasının kısıtlı bir dilime sahip olması bir anlamda Türkiye'de Hıristiyanlığa yönelimin özellikle 1980'li

7 Süreyya Canpolat, "Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi Türkiye'de Hıristiyan Olan Müslümanlar Örneği", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2004), s.70, Tablo:3.

yıllardan sonra ideolojilerin zayıflaması sürecine bağlı olarak artış göstermesiyle ilişkilendirilebilir. Misyonerliğin Anadolu'daki varlığı 100'lü yıllarla ifade edilirken, Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçip kendi homojen kilisesini kuracak düzeyde din değiştirmelerin olmaması, bu anlamda açıklayıcı bir veridir. Anlam arayışı ile ilgili yapılan bir araştırmada, anlam arayışının, yeniden yapılanma dönemi olarak tanımlanan 25-45 yaşları arasında en yoğun olduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde ergenlik karmaşası önemli oranda aşılmış; fakat birey meslek ve iş edinme, aile kurma vb. hayat bileşenlerini oluşturmak zorundadır.[9]

3. Tepkiler

Dinsel dönüşüm sonrasında bireyin yaşamında meydana gelen değişimlere yakın ve uzak çevresinin yaklaşımının olumsuz yöndeki tarihî bir örneği, Abdu'l-Ehad Dâvud'dur. Asıl adı David B. Keldani olup bir papaz olan Dâvud, din değiştirdikten sonra, eski maddî zenginliğini kaybeder. Bir süre Türkiye'de de bulunan Dâvud, şartların ağırlaşması üzerine kızının yanına gitmek üzere ülkeden ayrılır; fakat din değiştirmesine bir tepki olarak yalnız bırakılır ve bir huzur evine yerleşir ki burada 1930'lu yıllarda yaşamını yitirir.[10] Dâvud örneğinde görüldüğü gibi din değiştirmenin teolojik yorumları bireyin kararının algılanma biçimini belirleyen temel etkenlerdendir.[11]

Müslümanların Hıristiyanlara bakışı üst başlığında dinî çoğulculuk çerçevesinde tartışılan teolojik algıların, bazı değişimlere uğradığı ileri sürülmüştür. Dinsel dönüşümün teolojik yorumu ve bundan türeyen tepki, son dönemlerde daha çeşitlilik arz ettiği ve bazı yaratıcı yeni düşüncelerin ortaya atıldığı

8 Canpolat, *a.g.e.*, s.9, Tablo:4.

9 Bahadır, *a.g.e.*, s.166.

10 Abdu'l-Ehad Dâvud, *Müslüman Olan Papaz (Esrar-ı İseviye-Allah Bir midir, Üç midir?)*, Bedir Yayınevi, İstanbul 2003.

11 Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da din değiştirme algısı için bkz. Kurt, *a.g.e.*, ss.61-82, 133-143, 178-191

ileri sürülmüştür.[12] Buna rağmen Müslüman yazarlardan herhangi biri için Hıristiyanlık veya diğer dinlere genel anlamda çoğulcu bir bakışa sahiptir demek çok güçtür.[13]

Bireyin daha önce mensup olduğu dinî sistemin, dinsel dönüşüme teolojik ve diğer boyutlarda tepkisi söz konusu olabilmektedir. Bazen tepkilerin niteliği, olayın niteliğine bağlı olarak karmaşıklaşabilir.[14]

Dinsel dönüşüme siyasal, hukuksal[15] ve toplumsal (her türlü beşeri tepkiyi kapsar) şeklinde farklı arenalarda oluşan tepkiler, başat tepki olma bağlamında dönemsel farklılıklar arz edebilir. Dinsel dönüşüm, önceki toplumlarda köklü değişimler ürettiği için bu durum tepkilerin niteliğine de yansımıştır.[16] Bazen siyasal sistemin, kendi hakim dinî sistemi yönünde dinsel dönüşümleri özendirdiği görülmüştür.[17] Hukukun veya dinin dinsel dönüşüme bakışı, bazen siyasal olayların etkisiyle kuram ve pratik faklılığı sergiler.[18]

a. Dinsel Kod Çözümü

Kim, dinsel kod çözümünü (religious deprogramming) Berger ve Luckmann'ın kavramsallaştırdığı yönde, öznel gerçekliğin sosyal inşası olarak incelemiştir. Berger ve Luckmann, gerçekliğin sosyal inşası adlı eserlerinde iki tür ger-

12 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Pres, Edinburgh 2000, s.158.

13 Goddard, *a.g.e.*, s.166.

14 Din değiştirme bazen siyasal boyutlara çekilip niteliği değiştirilebilir. Bkz. Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumlar*, Turhan Kitabevi, Ankara 2001.

15 İslam Hukuku'nun din değiştirene yönelik ceza formu için bkz. Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makalat*, N.1, 1999, s.51, 55-57; Klasik görüş için bkz. Numan A. Es-Semerrai, *İslam Fıkhında Mürted'e Ait Hükümler*, Çev. Osman Zeki Soyyiğit ve Ahmet Tekin, Sönmez Yayınları, İstanbul 1970, ss.231, 367.

16 Osmanlı İmparatorluğunda din değiştirmenin sonuçları hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Ercan, *a.g.e.*, ss.139, 140, 146-147.

17 Ercan, *a.g.e.*, s.199.

18 Bkz. İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyum*, Ankara, 31 Ekim-3 Kasım 1989, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s.481.

çekliği ayırırlar: Nesnel gerçeklik ve öznel gerçeklik. Kim, öznel gerçekliği bir 'analitik araç' olarak alır.[19] Berger ve Luckmann, öznel gerçekliğin değiştirilebileceğini, dönüştürülebileceğini ortaya koymuştur. Kim de bu anlamda bireyin önce dinsel grubunun inanç, tutum ve davranışlarını terk edişi düzleminde dinsel kod çözümünü ele alır.

Kim, dinsel kod çözümü sürecinde görünen ve gizlenmiş yönler üzerinde odaklanmıştır. Kod çözümünün görünen nesnel fonksiyonunun, ebeveynler tarafından yapılan "kültte beyni yıkanan ve rasyonel kararlar alamaz hale gelen çocuklarının kurtarılışı" düzleminde açıklandığını belirten Kim, kod çözümünün gizli fonksiyonu olarak dinsel deconversion/tersdönüş ve reconversion/yeniden dine dönme veya diğer bir değişle öznel gerçekliğin sosyal inşası olarak görülebileceğini ileri sürmektedir.[20]

Kim, dinsel dönüşmeyi 'sosyal inşa' kavramsallaştırmasıyla ele almakla, dinsel kimliğin 'verili' bir formda olamadığını, süreçlenen bir toplumsallıkta diğerleriyle etkileşimsel düzlemde 'birey' tarafından inşa edildiğini, dolayısıyla dinsel kimliğin değişkenliğine gerçekliğin öznel boyutunda olmasıyla sahip olduğuna atıfta bulunmuş olmaktadır. Data dizisi, öncelikle 17 gencin deprogramlanma ve rehabilitasyon deneyimleri üzerinde yoğun mülâkatla toplanmıştır. Kim, araştırmanın temelini, Schein'ın kavramsallaştırmasına dayanarak ego-kimlik değişiminin onların 'tamamen deprogramlaştırıldıklarında' deneyimledikleri üç aşamaya odaklamıştır: 'çözme/unfreezing', değiştirme/changing' ve yenidendondurma/refreezing'. Yazar, denekleri, Unification Church, Hare Krishna, Children of God ve The Way of God üyelerinden seçmiştir. Ek bilgiler, rehabilitasyon merkezinde, rehabilitasyon sürecindeki gözlemlerde elde edilmiştir.[21]

---

19 Byong-Suh Kim, "Religious Deprogramming and Subjective Reality", *SA*, V.40, N.3, 1979, s.197.

20 Kim, a.g.m., s.197.

21 Kim, a.g.m., s.198.

Çağdaş kod çözümü/de-programming, bazı ailelerin çocuklarını genelde 'sapkın' dinsel gruplar veya 'gizli kültler'den 'kurtarma'nın bir aracı olarak başlamıştır. Dolayısıyla çağdaş de-programming, gençlere kültler tarafından empoze edilen öncel (dinsel dönüşüm öncesinde) bir 'beyin yıkama', veya 'zihin kontrolü' sürecinin varlığını varsayım olarak her zaman kabul etmektedir.[22]

Aileler ve onların tuttuğu kod çözücüler/de-programmer, kültlerin bu çocukları dolandırdıklarını, onların 'kaçırıldığını', birer 'robot', birer 'zombi' yapıldıklarını kabul etmektedirler. Bir rehabilitasyoncu, bu tarz bakış açılarını özetlercesine şöyle demiştir: "Ben, çocuğumu uyuşturucu sahnesinde görmeyi kültte görmeye tercih ederim. Uyuşturucu sahnesinde kolayca rehabilite edilebilir ama kültten çıkmak zordur."[23] Öte yandan sözü geçen dinsel gruplarda bir süre kaldıktan sonra rehabilite edilen bireylerin, mülâkatta 'zihin-kontrolü'ne uğradım[24] şeklindeki ifadeleri, bireyin, dinsel kimliğini inşasında veya öznel gerçekliği inşasında değişkenliğe açık olduğunu sergilemektedir.

Kim, çözüm aşamasına ulaşmanın iki yolu olduğunu ifade eder: 'Birisinin kilitli zihnini açmak' veya 'birinin kendi öznel gerekliğini eleştirel olarak görmeye başlaması'. Birinci yol anne-babanın çocuğunu içinde bulunduğu dinsel gruptan çekip alması (ona sormadan); ikincisi ise polis tarafından 'alınmak'tır. Kim, rehabilitasyon merkezlerinde bu dinsel gruplardan çekilip alınan bireylerin yeterli uyku uyumalarına izin verilmediği, fiziksel hapsedilme (bir odaya kapatılma gibi) ile karşılaştıkları ve 'sözel saldırı' yaşadıklarını aktarmaktadır.[25] Bunlar, öğrendikleri Hıristiyanlığı bırakan, -anne-babanın bakışına göre beyin yıkamaya maruz kalmış- çocukları bu durumdan kurtarmak için yapılan şeylerdir. An-

22 Kim, a.g.m., ss.198-199.
23 Kim, a.g.m., s.199.
24 Kim, a.g.m., s.200.
25 Kim, a.g.m., s.202.

ne-babalar, çocuklarını öncelikle gruptan fiziksel olarak ayırmaktadırlar (ki başka şehre götürme de görülmekte); bununla beyin yıkama işlemini durdurma amaçlanmakta ve daha sonra çocuğun edindiği (anne-babanın deyimiyle empoze edilen) inançları savunmaya itilmesine yöneliktir; çünkü çocuğun bundaki yetersizliğine inanılır.

Kısacası öncelikle bireyde fiziksel rahatsızlık (uykusuzluk gibi) ve sözel saldırı (aşağılama, alay etme gibi) ile başlayan rehabilitasyon ikinci olarak dinsel grubun inançlarının Kutsal Kitap (Bible) ışığında, iki, fikir, kod çözücü tarafından -çocuğun zihnine- yerleştirilmeye çalışılır: İlki, onun bir 'robot veya zombi' olduğu ve bağımsız olarak düşünemediği, ikincisi, onun sahip olduğu inanç sisteminin tamamen yanlış olduğudur.[26] Rehabilitasyon merkezleri, geleneksel dinsel bağlılıktan kopuşu anne-babalarının 'beyin-yıkama' ile gerçekleşen bir olgu olarak görmesi düzleminde ilkelerle kurulup işleyen birer kurumdur. Bu durumda rehabilite edilen bireylerin dinsel inanç sistemlerini savunmada yetersiz olmaları ve sonradan Kutsal Kitab'ı tekrar kabul edip girmiş oldukları kült'ün inançlarını terk etmeleri bu tartışma sürecinin bir sonucudur.

Bu bağlamda yeni dinsel anlayışlara geçişin 'beyin yıkama' ile ifade edilmesi, yani aktif bir dinsel arayışın bir anlamda 'yadsınması' toplumsal eğilim anlamında dikkat çekicidir. Bu yargıyı besleyen önemli bir dinamik, bu tür dinsel gruplara katılan bireylerin 'yeni yetme' veya 'genç' olmasıdır. Önceki dinsel dönüşüm üzerindeki psikanalitik çalışmaların ergenlik, dinsel dönüşüm ve bilinçaltı çatışmalar arasında kurduğu ilişkinin, bu yargıya dinamiklik etmiş olması da muhtemeldir.

Dinsel dönüşüm, bu değişim üzerinde süreklilik göstermekten daha kolaydır; bununla dinsel dönüşüm kararının, bireyin 'yaşam biçimine' yerleşmesindeki zorluklara ve toplumsal kabul görme ile yeniden bütünleşmeye ulaşmaya olan

26 Kim, a.g.m., s.203.

akışı kastediyoruz. Yeni bir dinsel kimlik 'inşası' veya 'kabulü' bireyin bunu yaşamak için bireysel ve toplumsal bağlama eklemlemesini gerektirdiği için dışsal faktörlerin doğrudan sonucu olmasa bile içsel faktörlerin etkisiyle kazanılan bu yeni dinsel kimliğin terk edilmesi muhtemeldir. İçselleştirmeden sonra bunu toplumsal düzlemde bir forma yerleştirebilen birey, bu kimliği sürdürmek için gerekli zemini hazırlamış demektir.

Cebri ikna (Schein'ın analitik modeli): Schein, cebrî ikna çalışmaları için en faydalı analitik modellerden birini ortaya koymuştur. Schein, Mead ve Cooley'in sembolik etkileşimcilik geleneğinde, ego-kimlik değişiminin üç aşamasını ortaya çıkarmıştır: unfreezing/çözme, changing/değiştirme ve refreezing/yeniden dondurma.[27]

Çözme: Kişi üzerinde edimde bulunan güçlerin etki birimleri tarafından yapılan bir değişiklik (alternation), öyle ki var olan denge daha fazla istikrarlı duramaz. Öznel olarak birisi bunu bir ihtiyaç veya güdünün (motiv) değişime tümavarımlaması olarak düşünebilir: Örneğin, bazı inançlara saygıyla bağı çözülen biri, değişime veya bu inancı terk etmeye istekli olur.

Değiştirme: Genelde bireye yeni bir şey öğrenmesine izin vermeyle, eski bir şeyi yeniden tanımlamayla, kişiliğinin veya inanç sisteminin diğer kısımlarını yeniden yorumlama veya yeniden bütünleşme ile yeni bir dengeye doğru yönelimi sunan bilginin, tartışmaların taklit edilecek veya onlarla kimlik tanımı yapılacak modellerin oluşturduğu hazırlık aşaması.

Yeniden dondurma: Kişiliğin kalan kısmındaki ve kişi tarafından yapılan herhangi bir değişikliğe ödül veya sosyal desteğin hazırlığı ile devam eden kişiler arası ilişkilerde yeni dengenin, yeniden bütünleşme etkisinin birimlerinin kolaylaştırması.[28]

---

27 Kim, a.g.m., s.201.
28 Kim, a.g.m., s.201.

b. Kabul ve Red

Kendileriyle mülâkat yaptığımız bireylerin 7'sinin (% 70) ailesi olumsuz tepki göstermiştir. 2 kişinin (% 20) ailesi ise anlayışla karşılama şeklinde betimlenen bir tavır sergilemiştir. 1 kişinin (% 10) annesi olumlu karşılarken, babası ve babasının ailesi olumsuz ve sert tepkiyle karşılamıştır. Annesi olumlu karşılayan İlkyaz Hanım'ın annesi, doğumdan itibaren Hıristiyan olan biridir. Anlayışla karşılanan iki birey de uzun süre ateistlik ve sol ideoloji ile toplumsal arenada bulunmuştur.

> Emre: "İnsanlar bir şeyi kabul etmiyorlar, sadece biliyorlar. O aşamasına gelmedim ve sormadım. Yıllardır bunları yaşıyorum... İlk başta insanlar şunu söylüyor. Herhalde bunun arkadaşları falan vardır, gidiyordur falandır. Ama bunu yaşamında sen yıllarca sürdürüyorsan, artık o belli bir raya oturuyor. Ben, kimse kabul ediyor mu etmiyor mu, bunun pek bir araştırmasının yapmam. Çünkü benim için pek önemli değil.'
>
> Ersin: "Anlamış olsalardı zaten şu an benim yolumda olurlardı. Kabul etmeseler de kabul etmek zorundalar."
>
> Polat: "...Bu konuyu, yani bir tartışma konusu yapıp sürtüşme yaşamayı ne onlar istedi, ne ben istedim."
>
> İlkyaz: "Ben iman ettiğim zamanda babam tabii ki tepki verdi. İlk verdiği tepki de küfretmek oldu... O kızgınlığıyla, birlikte yaşamayacağımızı söyledi ve istemedi bizi; biz ertesi gün evden ayrıldık: Annem, ağabeyim, ben ve kız kardeşim. Daha da sert tepki bekliyorduk, ama dualarımız [sayesinde], böyle bir şey olmadı. Kızdı, küfretti, fiziksel bir şeyle karşılaşmadık tabii ki. Ondan sonra bir ayrılık oldu. Dört sene mi ne bilmiyorum. Bir sene sonra boşanma oldu. Birkaç sene babamla arada soğukluk oldu ilişkilerde. Babamın akrabaları da tepki verdiler. Yadırgadılar tabii ki. Ama şimdi babamla daha iyiyiz. Hıristiyanlığa olan bakış açısı değişti."

Bu dönemde evli olan bireylerden 1 kişinin eşi olumlu, 1 kişinin olumsuz tepki verirken 3 kişinin eşi anlayışla karşılamıştır. Polat Bey'in eşi de kendisiyle birlikte Hıristiyanlığı tercih ettiği için olumlu karşılamıştır. Kenan Bey, eşinin ailesinin bu durumu kabullenmesinin biraz daha uzun zaman içinde olduğunu ifade eder.

Oğuz: "...Eşimden aşırı bir tepki yaşadım. Uzun süreli bir şeydi. Şu an kabullenmiş durumda."

Sinan: "Yani, eşimin söylediği bir şey vardı, dinini buldun mu dedi bana, çünkü 1998'den sonra Tanrı'nın varlığına inanıyordum."

Hiçbir denek, arkadaş çevresinin tutumlarını yalnızca olumlu veya yalnızca olumsuz kategorisinde tanımlamazken 8 kişi arkadaşlarının anlayışla karşıladığını ifade etmiştir. 2 kişinin çevresinde hem olumlu hem olumsuz tepki gösterenler olmuştur. Anlayış gösteren ve olumlu tepki veren arkadaşlıklar devam etmiştir.

Emre: "Olumsuz çok tepki aldım. Beni İslamiyet'e çevirmek isteyen oldu."

Sinan: "Hayır. Zaten çevrem beni biliyordu. Yani bir dini oldu dediler."

Polat: "Arkadaşlarımınki şaşkınlıkla oldu; çünkü beni tanrıtanımaz bir kimlikle tanıdılar."

Oğuz Bey, 13 ve 15 yaşında iki çocuğa sahip. Onlar, henüz Hıristiyanlık yönünde bir tercihte bulunmamıştır:

Oğuz: "Yani çocuklarımın sahip olduğu şey, Tanrı inancıdır. Kendilerine herhangi bir kimlik, rota çizmelerine ben de müdahale etmiyorum eşim de müdahale etmiyor."

Emre: "Benim işim, özel yaşamım, ailem ve dinî yaşamım birbirinden bağımsızdır. Hepsi ayrı ayrı yerlerdedir, ama hepsinin birbiriyle ilişiği vardır. Türkiye'de biraz maddî gelirin yerinde ise kimseye bir minnetin yok. Kimse seni bir baskı altına alamaz."

Doküman incelemesine tabi tuttuğumuz verilerde de dinsel dönüşüm sonrası olumsuz tepkilerin dağılımı, 15 kişide 4 kişi şeklindedir:[29]

Mustafa E.: "İsa'ya iman etmemi çevreme açıklamaya başladığım zaman, yalnız kaldım. Çevremdekiler benim İsa'ya iman etmemi onaylamadılar."

Hande T.: "O zamandan beri ailem beni reddetti."

Yasemin Ç.: "...Benim için en acı olan akrabalarım tarafından dışlanmak oldu."

29 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.28-29, 59, 122, 178 .

Ailenin dinî sisteminden farklı bir sistemi benimseme, dinî topluluklar tarafından bir farklılaşma ve yitik olarak algılandığı için tepki bu bağlamda şekillenmektedir.

Morentz, dinsel dönüşümden (conversion) sonra yaşamda meydana gelen önemli olayları şöyle formüle eder: Birinci evre gürültülü evredir. Burada birey dinsel dönüşüm sonrası rahatlama ve kurtuluş hissini yaşar ve bu, onu hareketli kılar ve deneyimini herkese anlatmak ister. İkinci evre sessizlik evresidir, kargaşa evresidir. Birey ilk aşamayı başarıyla geçtikten sonar artık herkese anlatmak istemez. Bu evrede birey, ana çatışmasını dinsel dönüşümle çözülmüş olarak hisseder fakat diğer sorunları üzerinde düşünür. Üçüncü evre parlak evredir. Bu evrede bireyler ilk evrede sahip oldukları özgüveni yeniden aşamalı olarak edinmeye başlarlar. Burada kendi sözlerinden çok yaşamları hakkında konuşurlar. Fakat burada da bireyler hâlâ bir gelişim evresindedirler. [30]

Pargament, dinsel dönüşümün amacı olarak yaşam dönüşümünü belirlerken, metodu olarak da benlik-dönüşümünü ifade etmiştir. Benlik dönüşümü, benliğin sınırlarını kabul etmeyi ve kutsalı benliğe katmayı içermektedir.[31] Kimlik dönüşümü süreci, birçok şekilde meydana gelebilir: Bir yolu eğitim ve öğretim vasıtasıyla bir bilgi ve fikirler grubunu benimsemeyi içeren bilişsel yaklaşımdır. Diğer bir yolu ise, evlilik öncesi ilişkiler bağlamında, evlilik sürecinde veya arkadaşlık vasıtasıyla oluştur.[32]

B. PSİKOLOJİK DEĞİŞİM

Staple ve Mauss dinsel dönüşümü bir değişim süreci olarak görmenin elzem olduğunu vurgularlar. Benlik dönüşümünü, bir benlik yaratımı olarak görürler. Dinsel dö-

30 Lee, a.g.m., par.11.

31 Pargament, *a.g.e.*, ss.248-253.

32 Gary A. Tobin, "Opening the Gates: How Proactive Conversion Can Revitalize the Jewish Community", http://www.myjewishlearning.com/lifecycle/Conversion/AboutConversion/IdentityTransformation.htm (22.03.2005), par.9-11.

nüşümün bir benlik dönüşümü olduğu şeklindeki görüşlerini temellendirirken Turner'ın gerçek benlik ve sahte benlik arasında yaptığı ayrımı kullanır ve buradan yola çıkarlar.[33] Bazı gruplar üzerinde yapılan araştırmalara bakıldığında, dinsel dönüşüm (conversion) bağlamında betimlenen kişilikteki radikal değişimin gözlemlenmediğinin ileri sürüldüğü görülmektedir. Sözgelimi Jesus Movements üzerine yapılan araştırmada çıkan sonuçlar üzerinde araştırmacının irdelemeleri, onların psikolojik örüntülerinde radikal değişimlerin olmadığını yönündedir.[34] Roberts'ın yaptığı araştırmada, ani dinsel dönüşüm yaşayanlarda, aşamalı modeli yaşayanlardan daha çok nevrotiklik olduğu ortaya çıkmıştır.[35]

1. Psikolojik Kazanımlar

W. James, bir büyüme krizinin bireysel enerjinin alışılmış merkezini değiştirdiğinde, dinsel dönüşümün normal bir ergenlik fenomeni olabileceğini ileri sürmüştür. Bu görüş, Erikson tarafından, bir ideolojiyi benimseme gibi kimlik oluşturma anlamında genişletmiştir.[36] Lewin ve Zegans, dinsel dönüşümün yeni ve potansiyel bir uygulanabilir benlik tanımının doğmasına nasıl neden olabileceğini ve ergenlik karmaşası krizinde nasıl bir pozitif faktör olabileceğini belgelemişlerdi.[37]

K. Bragan, dinsel dönüşümün çatışma çözücü form ve kimlik inşası olarak nasıl psikolojik kazanımlara (kayıpların yanı sıra) neden olduğunu irdelemiştir.[38] Dinsel dönüşümün psikiyatri hastalarından bazılarında bir rahatlama hissettirmesine karşın, bazılarında çözüm sunmamasını sorunsal edi-

33 Lee, a.g.m., par.7.
34 Simmons, a.g.m., s.290.
35 Roberts, a.g.m., s.186.
36 K. Bragan, "The Psychological Gains and Losses of Religious Conversion", *BJMP*, V.50, N.2, June 1977, s.177.
37 Bragan, a.g.m., s.177.
38 Bragan, a.g.m., s.177.

nen Cavenar ve Spauldig, psikanalist argümanların (özelde Freud'un kısa metinin) yorumlarının eşliğinde bir cevap ararlar.[39] Dinsel dönüşümün ergenlik için pozitif yönleri şunlardır: Uyum sağlayıcı/adaptive, bütünleştirici/integrative, ve olgunlaştırıcı/maturing olması.[40] Kendileriyle mülâkat yaptığımız denekler, psikoloji ve alışkanlık bağlamında bazı değişimleri şu şekilde aktarmıştır:

> Çağlar: "Ondan sonra asla ve asla [içki] içmedim. Asabiliğim vardı, korkunç derecede vardı, insanın biraz da genetik yapısında vardır, her gün kalktım dua ettim, şu anda % 99'a kadar bıraktım."
>
> Çağlar: "Geçmiş yaşamımı hiç yaşanmamış kabul ediyorum. Ama şey de yapmıyorum, şunu sadece diyorum, keşke daha önce tanışsaydım, ama sorgulamıyorum geçmişi, çünkü kalmış geçmişte. Beni eski Çağlar ilgilendirmiyor, eski Çağlar ölmüş. Ben diyorum, yeni bir çocuğum. Yeni bir yaşamım, yeni bir hayatım. Yalana asla yer yok. Nasibim olmayan hiçbir şeye asla, dedim ya önceden alıyordum, aç kaldığım zaman gidiyordum silahı dayıyordum adamdan alıyordum. Şuna inanmıştım. Her şeyi insan kendisi yaratır, şansı da kendi yaratır. Ama şimdi, benim nasibim olmayan hiçbir şey almıyorum."
>
> İlkyaz: "Eskiden mesela ortaokul dönemimde bir ara serseri bir tiplemem vardı, haksızlığa tahammülüm yoktu, daha çok ses çıkartıyordum, bazen kavgacı, okulda daha çok, hani kız arkadaşlarıma özeniyordum, bazen küfrettiğim zamanlar oluyordu. Ama iman ettikten sonra, gerçekten bunların ne kadar boş olduğunu ve kutsal ruhun bu konuda beni tamamen yenilediğini ve artık bunları yapmamaya çalıştım, o tür şeylerden uzaklaştım."

Dokümanlarını incelediğimiz dinsel dönüşüm olaylarında 15 bireyden 6'sında ruhsal kazanımlar veya önceki ruhsal sorunlara çözümler dile getirildiği tespit edilmiştir.[41] Bazı alışkanlıkların terk edildiği, bazılarının terkinde ise biraz zorlanıldığı ifade edilmiştir:

> Turan T.: "Artık herkesi sevebiliyordum."

---

39 Jesse O. Cavenar ve Jean G. Spaulding, "Brief Communication: Depressive Disorders and Religious Conversions", *JNMD*, V.165, N.3, 1977, s.210.

40 Joel Allison, "Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience", *JSSR*, V.8, N 1, 1969, s.24.

41 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.21, 39, 58, 77, 122, 177.

Candan: "Artık ne baş ağrım var, ne sinir krizleri, Rab beni iyileştirdi."

Yasemin Ç., "Kendimi yeniden doğmuş bir Yasemin olarak görüyorum, çünkü İsa ile yeni bir hayata başlamış oldum. Beni dışlayan o arkadaşlarımı bile affettim ve onları sevmeye başladım. Yani nefretim söndü."

Hande T., "O zamandan beri ne uyuşturucu ne de sigaraya el sürdüm."

Sanal âlemden aldığımız dinsel dönüşüm olaylarında, bireylerin aktardıkları bilgilerden anlaşıldığına göre, psikolojik, toplumsal, kültürel, dinsel gibi boyutları söz konusu olabilecek dinsel dönüşüm sonrasındaki değişimde temelde psikolojik ve dinsel değişim üzerinde durulmuştur. 4 kişi belirgin bir şekilde 'huzur' kavramını gündeme getirmiştir. Bu bireyler, din değiştirdikten sonra eski huzursuzluklarının yerini huzurun aldığını ve kendilerini çok daha rahat hissettiklerini belirterek dinsel dönüşümün fonksiyonel açıklamalarında bulunmuşlardır.

'Mutluluk' kavramını kullanarak dinsel dönüşüm sonrasındaki değişimlerini tanımlayan 3 kişi, ruhsal bir ferahlamaya göndergede bulunduğu gibi yeni yaşam formatının kendilerine olan uygunluğunu da vurgulamışlardır. 'Sevgi' kavramı, din değiştiren bireylerin kullandığı ortak bir kavramdır. Bu kavramın yoğun kullanımı ve fonksiyonel açıklamalardaki yetkin görünümü, onun, Hıristiyan dinî sistemindeki yerine ve misyonerlerin ona verdiği değere dayanır. 2 kişi bu kavramı dinsel dönüşüm sonrasında özellikle vurgulamıştır. Bu kavramın bir diğer özelliği, dinsel dönüşümde hem sebep hem de sonuç bağlamında yer edinmesidir. Sevgi formunu beğendiklerini belirten bireyler, din değiştirdikten sonra daha sevgi dolu olduklarını ifade etmiştir.

Bütün veriler bir arada değerlendirildiğinde, bireylerin psikolojik kazanımlarına daha çok vurgu yaptıkları ve misyonerliğin kendilerine sunularının sevgi, huzur gibi başat birimlerini ön plana aldıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bireylerin psikolojik rahatlamayı ön plana almaları dinsel dö-

nüşümün bir çözüm olarak algılandığını ileri süren kuramların verileriyle örtüşmektedir.

Araştırmaya katılan 7 kişi (% 70) dinî yönden bir rahatlama yaşadığını belirtirken 3 kişi (% 30) bunun varlığına dair bir şey dile getirmemiştir. Dinî yönden rahatlama ile bireyde gerilim üreten dinsel konuların çözümü ve bu düzlemdeki algı değişiklikleri kastedilmektedir.

> Sinan: "Ama gerçek olan bir şey var, bir şeye inanacaksam dedim ben buna inanıyorum. Ha! Kur'an-ı Kerim'in olmadığına inanmıyor değilim... Ama ben buna inanıyorum. Hani şey var Hıristiyanların çoğu şeydir, hani biz onu kabul etmiyoruz, onun Allah'ı farklı; onun Allah'ı filan olmaz, onun Allah'ı da senin Allah'ın da birdir. Yani ama bakış şekliniz farklı olabilir."

> Emre: "Ben, İsa'nın sözlerine baktım, öğretisine baktım. Ve bana çoğu şeyin yanlış öğretildiği kanaatine de vardım. İsa ile ilgili bize kötüdür derler. Hıristiyanlıkla ilgili bize kötü derler falan. Hâlbuki İslamiyet'te İsa'yı kötüleyen bir şey yok. Aslında İsa'ya sahip çıkar. Ve benim kesin olarak aldığım karar şöyleydi: Bir rahatsızlığım var ve ortadan kayboldu. Ama benim tek yaptığım İsa'yı Mesih olarak kabul etmek. Başka bir şey yok."

Dinsel dönüşüm sonrasında duygusal rahatlamanın varlığı, bireyin dinsel dönüşümle gelen duygusal bir dinginliğe sahip oluşunu, gerilimlerden kurtuluşunu özetle duygu boyutunda bütünleşme ve bir dengeye sahip oluşunu ifade etmektedir. Mülâkata katılan 8 kişi (% 80) duygusal yönden bir rahatlama yaşadığını belirtirken 2 kişi (% 20) kendilerinde dinsel dönüşüm öncesine oranla bir değişim olmadığını dile getirmiştir. Kenan Bey, hoşgörü sabır ve sevgi kavramlarına vurgu yapmıştır.

> Oğuz: "Çatışmalar, tartışmalar falan yaşadığımızda [eşim] sen biraz daha git diyor. Ailemle olan ilişkilerimde olsun kendisiyle olan ilişkilerimde olsun çok farklı değişimler gözlemledi. Bu değişikliği eşim yaşadı. Tanıklığını, en fazla beni eleştiren eşim yaşadı ve bu anlamda bendeki değişimle kabullendi. Kabullenmesinin temel sebeplerinden birisi bu[dur]."

> Emre: "Yok, bana kattığı bir şey yok. Ben benim, eskiden de böyleydim, şimdi de böyleyim."

Kemal Bey, duyduğu seslerin hâlâ olduğunu fakat onların gerçek yüzünü tanıdığını belirtiyor. Dolayısıyla bu açıklama tarzı, bireyin problemiyle baş etme yolu olarak algılanabilir.

> Kemal: "Şimdi ben pısırıktım. Pısırıklık gitti. Ben şu an gelseydiniz dua ettim, kükrüyorum. Çıkıp ben burada veya bir başka kilisede bu milletin önünde ben şuydum, Rab bana bu inayeti yaptı şöyle oldum diyebiliyorum. Nasıl diyorum? Rabbin vermiş olduğu o güç sayesinde."

Deneklerin 8'i (% 80) dindarlık yönünden bir artış yaşadığını belirtirken, 1'i (% 10) bunun varlığına dair bir şey dile getirmemiştir. 1 denek (% 10) dindarlığında azalma olmasını arzuladığını ve böyle yapacağını belirtir:

> Ersin: "Çok sofu Müslüman olduğum kadar çok sofu bir Hıristiyan olmayacağım."
>
> Emre: "Oldukça dindarımdır. Yani eskiden de biraz mollaydım, şimdi de biraz mollayım. Eskiden de dindardım, şimdi de dindarım, gelecekte de böyle olacağım."

Dindarlık yönünden artışın yüksek bir oran sergilemesi, ateizmin varılığıyla birilkte algılanmalıdır. Bu anlamda, bireylerin dinsel dönüşümlerinin bütün deneklerde Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçiş anlamında olmadığı, ateizmden geçişlerin de söz konusu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hatta dindarlık düzeyi dinsel dönüşümden önce yoğun olan 2 denek olduğu göz önünde bulundurulduğunda % 80'nin algılanmasında önemli değişiklikler olmaktadır. 8 kişi (% 80) entelektüel yönden bir tatmin yaşadığını belirtirken, 2 kişi (% 20) bunun varlığına dair bir şey dile getirmemiştir. Entelektüel rahatlama bireyin zihinsel olarak üzerinde durduğu sorunlarının biçimlendirdiği bir sürece ve onun getirdiği gerilime sorun olarak atıfda bulunmaktadır. Bu anlamda bireylerin % 80'ninde, sorgulamaların sona erdiği kanaatinin varlığı tespit edilmiştir.

> Emre: "Hiçbir sorum yok. Teolojik olarak herhangi bir soru-

num yok, herhangi bir sorum yok. Teolojileri algılıyorum ve tanımlıyorum. Temalar aynı. Sadece uygulamalar farklı."

Ersin: "Aslında zihnen rahat hissediyorum. Eskiden bazı şeylere çok çabuk sinirlenirdim, ya bunun olmaması lazım derdim. Ama artık ruh böyle oturuyor, yani kişilik daha bir oturuyor."

Dinsel dönüşüm sonrası bireyin bir tamamlanmışlık hissi yaşaması, bir anlamda dinin bireye sunduğu doğayla birlikte var olma hissinden kaynaklanır. Eliade, homo-religious'un, özellikle de ilkelin varoluşunun, dünya'ya doğru 'açık' olduğunu ve dolayısıyla dindar insanın yaşarken asla yalnız olmadığını; fakat bunun Hegel ile kırıldığını belirtir.[42]

Bir kilisede gözlem sırasında, ibadet sonrasında sohbet edilen bir ailenin, henüz tam anlamıyla din değiştirmediği fakat 1 yılı aşkın süredir kiliseye gelmeyi sürdürdüğü gözlemlenmiştir. Din değiştirme öncesi bir durum olarak gözlenen bu olayda dikkat çeken şey, bu evliliğin İslam'ın iki farklı yorumundan (Alevî ve Sünnî) gelen bireyler arasında olmuş olması ve bunun sonucu olarak mezhep çatışmasının konuşma boyunca vurgulanmasıdır. Bireyler, evlilik ve sonrasında -kendi ifadeleriyle- 'bu mezhep farklılığı' yüzünden sorunlar yaşadığını aktarmıştır. Bu anlamda üçüncü bir alternatif ve bir çözüm olarak Hıristiyanlığın tercih edilme durumuna gelmesi, dikkat çekicidir. [43]

Anlam ihtiyacı, bireylerin kendi yaşam serüvenlerinde içkin bir şekilde aktardıkları bir birimdir. 20.yy'da anlam vurgusu V. E. Frankl'ın öncülüğünü yaptığı logoterapi ekolüyle neredeyse bütünleşmiş durumdadır. Logoterapi, 'anlam arayışı'nı merkeze alır. Amaç, insanın temel ihtiyaçlarından olan anlam arzusunu tatmin edip anlamsızlıktan kurtarmak ve böylece modern insanın bunalımı olarak betimlenen 'varoluşsal boşluk'tan insanı kurtarmaktır.[44]

42 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, 2.Baskı, Gece Yayınları, Ankara 1992, s.144.
43 Beşiktaş Protestan Kilisesi, 13.03.2005 tarihli gözlem.
44 Bahadır, *a.g.e.*, s.14.

"Frankl düşünce sisteminin anahtar kavramı olarak ön plana çıkan anlam, insanın en aslî yönelişine işaret eder. Yaratılışı gereği insan, her şeyden önce anlam bulmaya yönelik tek varlıktır ve son nefesine kadar anlam aramaya devam edecektir."[45] Anlam arayışında önemli bir nokta ergenlik dönemi kimlik karmaşasını aşmadan yetişkinliğe geçen bireyin, anlam sorunuyla yüz yüze gelme ihtimalinin yüksek olduğu anekdotudur.[46]

2. Psikolojik Kayıplar

Bragan, dinsel dönüşüm yaşayan bireyin kazançlarının yanı sıra, kişisel bağlılığı sonuçta uyumun bozulmasına neden olacak derecede etkileyen önemli baskıyı da bir kayıp olarak görmektedir. Yani Bragan kayıpları kişisel bağlarda konumlandırmaktadır. Bragan, klinik bir olayın incelemesinde, mülâkat neticesinde bu sonuçlara varır.[47]

Bireylerin dinsel dönüşüm sonrasında entelektüel değişimi, bir önceki durumlarına bağlı iken, dönüşüm, genelde dinsel referansların baskın olduğu, mistik eğilimlerin arttığı bazı yorum skalaları yönünde olmaktadır. Kendisini sürekli sorgulayan bir birey olarak tanımlayan Polat Bey, Hıristiyanlaşma deneyimini şöyle tanımlamaktadır:

> Polat: "Tanrı'nın bir lütfü olarak görüyorum."

Dinsel dönüşümün psikolojik kayıplarının kaynağında çoğunlukla sosyolojik nedenler bulunmaktadır. Birey, kendisini bu sürece sürükleyen hazırlayıcı psikolojik baskı merkezlerine sahip olduğu için, dinsel dönüşüm onun için psikolojik açıdan bir ferahlık sunmaktadır. Bunun yanı sıra bireyin bu kararının toplumsal boyutu onda psikolojik gerilimlere neden olmaktadır. Sözgelimi din değiştirdikten sonra babası

45 Bahadır, *a.g.e.*, s.29.
46 Bahadır, *a.g.e.*, s.66.
47 Bragan, a.g.m., s.177.

tarafından evden ayrılmak zorunda bırakılan birey, bu tür gerilimli bir durumla baş etmek zorunda kalmakla, din değiştirmenin olumsuz sonuçlarından birini yaşamış olmaktadır. Bu bağlamda Bragan'ın uyumun bozulması kavramsallaştırması, sosyol boyuta yansıyan psikolojik değişimler ve sosyal boyutta dinsel dönüşümün algılanışı ve sonuçları düzleminde açıklayıcıdır.

3. Bir Destek Grubu Olarak Kilise

Bir kilisenin dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin katılımıyla birlikte genelde 30-200 arasında değişen bir topluluktan oluşması, bu topluluğun cemaat hayatı yaşamasına imkan verir. Bu anlamda dinsel dönüşüm yaşayanlar ve yerel kilise önderleri, ulusal ve bölgesel kültürün bir sonucu olarak samimi ilişkiler kurarak bir büyük aile modeli çizmektedir. Yaptığımız gözlemlerden birinde, kilise önderi, ibadet sonrasında çıkış kapısında her bireyi tek tek uğurlamıştır ki çoğu bireyin ismini bilip birebir ilişkide olduğu yaptıkları kısa vedalaşmalardan anlaşılmaktadır.[48]

Bu birebir temas ve ilgilenme, kilise üye sayısı arttıkça teknik olarak bazı sıkıntılar (tek tek selamlaşma için zaman yetmemesi gibi) çıkarırken, yine de ibadet sonrasında herhangi bir şey yenilip içildiğinde önder her masaya veya gruba toplu esenlik istekleri ile ilgi göstermektedir. Bu durum, sözgelimi katılımın 100 kişinin üzerinde olduğu bir kilisede gözlemlenmiştir.[49]

Öte yandan kilisede dua yapma geleneği, yani her bireye dua yapması için telkinde bulunma ve dua isteğinde bulunan bireylerin bunu öndere bildirmeleri ve neticede bu birey için toplu dua geleneği de bireyin sorunlarını paylaşmasını ve ruhsal bir destek edinmesini sonuçlar. Kilise, bireylere birbirlerine yardımcı olma imkânı da sunmaktadır. Bunun ilk baş-

48 İstanbul Presbiteryen Kilisesi, 31.10.2004 tarihli gözlem.
49 Gedikpaşa Ermeni İncil Kilisesi, 20.03.2005 tarihli gözlem.

langıcı, kilisede ibadet sonrasında ikram edilen yiyecek ve içeceklerin sunumunda bireylerin birbirlerine hizmet imkânına sahip olmasıdır.[50]

C. KÜLTÜREL DEĞİŞİM

1. Kültürel Bellek

Maurice Halbwahchs, kültürel belleği anlam aktarımını gerçekleştiren mekanizma olarak betimler.[51] "Bu bellek, kültüreldir, çünkü sadece kurumsal ve yapay olarak oluşturabilir, buna rağmen bellektir, çünkü toplumsal iletişimle ilişkisi, bireysel belleğin bilinçle ilişkisi ile aynıdır."[52] "Kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürdüğü araçtır."[53] Kimliğin kültürel içeriklerinde dinsel dönüşüm ile meydana gelen değişimler derindir. Dinî bir gelenekten diğerine geçiş, bireyin kültürel sistemindeki dinsel kodlarının bu kopma ile tarihsel akışlarındaki bu set dolayısıyla farklılaşması, yeni bir kimlik bileşeni ve toplumsal konumlanmayı doğurur.

C. Wissler, kültürü, bir halkın yaşam tarzı olarak tanımlar.[54] Bu yaşam tarzındaki dinsel boyutun değişmesi, alt-sistemdeki bu farklılaşma elbette bireyin yaşam biçiminde ve dünya görüşünde değişiklikler doğuracaktır. Dünya görüşündeki değişme, eylemlere yansıma potansiyeli taşır. Çünkü "bir birey gibi bir kültür de aşağı yukarı *düşünce ve eylem örüntülerinden ibarettir*."[55] Weber, inançların toplumsal hayatta bir rol oynama tarzının üç boyutunu ayırmayı önerir: Karizma ve rutinleşme dinamiği, hayat küreleri arasındaki fark-

50 Örneğin, Anadolu Türk Protestan Kilisesi, 12.12.2004 tarihli gözlem.
51 Assman, *a.g.e.*, s.25.
52 Assman, *a.g.e.*, s.28.
53 Assman, *a.g.e.*, s.139.
54 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s.39.
55 Ruth Benedict, *Kültür Örüntüleri*, Çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınları, Ankara 1998, s.66.

lılaşma ve dünya görüşlerinin iç mantığı.[56] Hıristiyanlığa geçme kararı, bir dünya görüşünün iç mantığındaki makuliyet sisteminin yerine bir başkasını ikame eder ki bunun yaşama getireceği biçim farklılığı doğal bir sonuçtur.

Kültür, bir topluma diğerlerinden ayıran niteliklerle donatılmış bir yaşam biçim sunduğu[57] için, kültürün dinsel kodlarının bu yaşam biçimindeki etkisi ve etkinliği, bir dinsel dönüşüm kararının muhtemel değişiklik üretme kapasitesini belirler. Geleneksel toplumsal yapısı olup dinsel kodların kültürde baskınlığı söz konusu olan bir toplumda dinsel dönüşüm kararı, toplumla olan bağların önemli bir kesimini etkiler. "Doğduğu andan itibaren içinde doğduğu gelenekler, kişinin deneyim ve davranışını biçimlendirir."[58] Bu biçimlendirmenin formunda dinsel dönüşüm gibi bir karar, farlılıklar üretici bir mekanizmayı etkin kılar. "Kültür, insanı kendi kişisel bilincinin dışında var olan gerçek dünyanın nesnelerinin bir toplamı olarak karşılamasıyla nesneldir. Kültür *oradadır*."[59]

Birey, dinsel dönüşüm ile 'orada' bulunan bir dinsel sistemin kültürel kod sistemine katılır ve bu katılımdan sonra içselleştirmelerle artık onun bir parçası ve üreticisi olur. Modern kültürün Hıristiyan dinsel kodlarıyla işlenmiş kısımlarını, kültür emperyalizmi bağlamında eleştiren ve böylece millî kültürün kodlarını savunan tutumlar sergilenmiştir.[60] Evrensel bir dinin, kültürü aşma, üst-sistem olabilme potansiyeli,[61] Hıristiyanlaşma bağlamında önemli bir ayrıntıdır. Evrensellik formu, bireyin dünya görüşünde kendi toplumsal bağlamını aşan bağlar üreten etkilerde bulunur. Dinsel grup kül-

56 Ralph Shroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s.24.

57 Turhan, *a.g.e.*, s.56.

58 Benedict, *a.g.e.*, s.25.

59 Berger, *a.g.e.*, s.46.

60 Ahmet Kabaklı, *Kültür Emperyalizmi: Manevi Sömürgecilik*, 3.Baskı, Türk Edebiyatı V. Yayınları, İstanbul 2002, s.43. (Kabaklı: "Arkadaşlarım, Türkiye'ye Noel'in gelişi, Kurban Bayramının gelişinden daha çok belli olmaktadır... demek ki siz, kültür emperyalizmine yatmışsınız.")

61 Sezen, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, s.155.

tür ilişkisi bağlamında belirtilmesi gereken önemli bir nokta, farklı toplumsal bağlamlara uyum çabasıdır. Sözgelimi, Avusturalya'da Müslümanlar, o bağlama uygun bir yol bulup İslam'ı yaşama çabası içindedirler. Avusturalya'daki Zen Budizm ile Japonya'daki Zen Budizm'i bir birinden oldukça farklıdır.[62]

Bouma, misyonerlik, propaganda ve farklı bir dinsel ardyöre ile göçün, kültürel yayılmaya iyi bir örnek olduğunu belirtmektedir. Küreselleşmenin dinsel kültürler arasındaki teması arttırmasının, kültürel öğelerin yayılmasındaki yükselişi doğurduğunu ileri sürer.[63] Almanya'da Müslüman Türklerin uyum süreci, bu temasın irdelenmesi için iyi bir örnektir. C. Tosun, bu ülkede yabancılar arasında uyum sürecinde, kültürel bağlamda en fazla zorlananların bu grup olduğunu belirtir.[64] "Buna sebep olarak 'kültürel ve etnik' ayrılıklar gösterilmekte ve 'muhafazakâr ve dindar' çevreden gelen Türklerin, kültür çatışmasını daha çok hissettikleri ifade edilmektedir."[65] Bu bağlamda dinsel geleneğin birleştirici ve direnç mekanizması olma kapasitesine örnek bağlamında görülebilen Almanya'daki Türklerin İslam'ı yaşayışı, C. Tosun'un araştırmasında çıkan sonuca göre, yeni nesli, birleştirici bir kültür unsuru olarak din etrafında toplayarak kendi kültürlerine yabancılaşmalarına engel olma çabası içinde olduklarını belirtir.[66]

Öte yandan ülkemizin sınırları içinde de, bir tarafta kültürel yaratıcılığını yitirmiş yığınlar öte tarafta Batı kültür ve normlarına dönük (zirvedeki) yeni sınıfın erozyonuna uğramış bir millî kültür betimlemesi yapılmaktadır.[67] Millî kültür karşıtı bazı kuramlar (Anadoluculuk, mavi yolculuk, Türk

62 Gary D. Bouma, "New Religions in Australia: Cultural Diffusion in Action", *Religion in A Changing World: Comparative Studies in Sociology*, (Ed.) Maleleine Cousineau, Preager Publisher, USA 1998, s.204.
63 Bouma, *a.g.e.*, s.204.
64 Cemal Tosun, *Din ve Kimlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.10.
65 Tosun, *a.g.e.*, s.10.
66 Tosun, *a.g.e.*, s.166.
67 Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, s.14.

hümanizması veya ortak kültür teorileri),[68] Anadolu'nun tarihsel mirasındaki farklılıklar üzerinde temellenen ve farklılıkları vurgulayan bir nitelik taşır.

2. Kültürel Değişim Kodları

Dinsel dönüşüm yaşayan birey, dünyayı farklı algılamaya başlar; bireyin tutum ve davranışları, bu yeni anlam dünyası tarafından şekillendirilir. Bu tercihin getirdiği önemli bir diğer sonuç ise, daha önceki zihnî karmaşanın bir düzen ve dengeye ulaşmasıdır.[69] Birey, grup üyeleriyle etkileşim vasıtasıyla, aday grubun yaşam biçimi içinde aşamalı olarak yeniden sosyalleşir. Böylece birey, kimlik ve dünya görüşünü yeniden şekillendirir. Grup, bireye bunu yapması için destek verir ve bu destek önemlidir.[70]

Bir dinî sistemi benimsemek birey için bazı köklü değişimler içerir. Bu değişimler onun dünyada varoluş tarzını etkiler.[71] Osmanlılarda İslam'ın, toplumun hukukî ve dinî boyutunun yanı sıra sosyal, ahlakî ve ekonomik boyutta belirleyici olması düzleminde onun toplumun bütün fikriyatını ve yaşayışını etkilediği iddia edilmiştir.[72]

Deneklerin Müslümanların toplumsal imajı hakkında düşünceleri şu şekildedir: 1 birey (% 10) bunun göreceli olduğunu belirtip yorum yapmamıştır. 1 birey (% 10) olumlu olduğu yönünde fikir belirtmiştir. 8 birey (% 80) düzeyi değişmekle birlikte, eleştirel yorumlar yapmıştır. Bu anlamda bir dinsel grup olarak kendilerine yönelik düşüncelerle hesaplaşanlar da söz konusu olmuştur.

> Sinan: "Ha! en son yapılan çok şeydir mesela, 1 milyon Kur'an dağıtıldı mesela, o çok iyi bir şey, aslında 1 milyon değil yüz milyon dağıtmaları lazım."

---

68 Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın*, ss.71,72,73.
69 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.311.
70 McGuire, *a.g.e.*, s.64.
71 İzzet Er, *Din Sosyolojisi: Makaleler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s.264.
72 Er, *a.g.e*, ss.266-267.

Sinan: "...Gerçek olan tek bir şey vardı eğer çocuklara bilineni verirsen, yani Arabistan'da ve diğer yerlerde çocuk elindeki Kur'an'ı çok rahat taşıyabilirse onu çok rahat açıp okuyabilirse, mesela biz çocuktuk Kur'an görüyorduk Aaa! Kur'an diyorduk aman Allah seni yakar. Allah niye beni yaksın yani, mesela ben kızıma çok rahat veririm Kur'an'ı, okur yani illa da abdest alması kaydı yok"

Emre: "Bence iyidir. Yani İslamî cemaat olarak da görüş olarak da Fethullah Hoca Efendinin görüşlerine saygı gösteririm. İyi birisi."

Ersin: "Çok güzel bir sual. Ben iki kere daha beş kere daha teşekkür ederim böyle bir şeyi sorduğunuz için. Müslümanların yapmadığı Müslümanlık zaten. Müslümanlar, belki Müslümanlığı bile yapmış olsalardı, belki halleri yine kötü olurdu ama bu kadar kötü olmazdı. Önce onlar Rabbin, Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla onlardan istedikleri o ilk emir olan o ilk vahyi yerine getirsinler. Önce Kur'an'ı okusunlar. Ondan sonra İncil'i okusunlar. Okumuyorlar."

Yeni üyenin asimile olması bağlamında, davranış düzenleme kuramından çıkarımlanan hipotezlerden yola çıkılarak yapılan araştırmalar göstermiştir ki küçük kiliselerin üyeleri, büyük kiliselerinkine oranla daha çok asimilasyona uğramaktadırlar.[73] Kültürel anlamda asimilasyon, bireyin katılımını öngörür. Herhangi biri, bir kültürde yetişip, onun kültürel biçimlerine göre yaşamadıkça bir başka kültüre tümüyle katılamaz.[74] Burada din ve kültür bağlamında şunu vurgulamak gerekir ki "...Kültürler, sahip oldukları özelliklerin toplamından daha fazla bir şeydirler."[75] Polat Bey millî değerlere yönelik tutumunu şu şekilde aktarır:

Polat: "Ben millî değerleri çok yoğun yaşayan birisi değilim, yani objektif bir kimlik olarak kendimi evrensel bir insan olarak gördüm hep."

Polat Bey, bir kilise önderidir; çocuğunu bir Müslümanla evlendirme konusundaki tutumunu şu şekilde ifade etmiştir:

Polat: "Hayır, evlendirmem. Birkaç sebepten dolayı; Bir kere inancımız gereği başka bir inancın içerisinde olan birine teslim, ya-

73 Allan W. Wicker ve Anne Mehler, "Assimilation of New Members in a Large and a Small Church", *JAP*, V.55, N.2, 1971, s.155.
74 Benedict, *a.g.e.*, s.57.
75 Benedict, *a.g.e.*, s.67.

ni aile bize göre kutsal, aile Allah huzurunda yapılmış bir antlaşma yani İslamiyet'te bunu böyle pek bu düzeyde göremiyorum, dolayısıyla ben böyle bir sorumluğu almam bir. İkincisi, inançla beraber kültürel değerler, hayata bakış, yorum, her şey değişiyor. Ben şimdi bütün bunların hem çocuğumun hem benim daha sonraki ilişkilerimde bir sorun olacağına inanıyorum."

3. Öz-Tanımlama

Mülâkata katılan 10 bireyin 9'u (% 90) kendisini Hıristiyan Türk olarak tanımlamıştır. Hiç kimse kendisini yalnızca 'Hıristiyan' olarak tanımlamadığı gibi kendisini yalnızca herhangi bir etnik köken çerçevesinde tanımlayan da olmamıştır. Hıristiyan-Türk olarak kabul ettiğimiz 2 kişinin tanımlaması 'İsa Mesih inanlısı bir Türk'tür. 1 kişi (% 10) kendisini Hıristiyan Kürt olarak tanımlamıştır. Son tahlilde bütün denekler, önce Hıristiyan kimliğini ifade etmiştir ki bu da bireyin dinî kimliğinin, yaşamındaki konumunu ifade etmektedir.

Kenan: "Hayır. Vatandaşlık, o ayrı bir şey. Yani Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın Tanrı'ya. Onu ayrı tutmak gerekiyor. Yani ben Hıristiyan olduktan sonra, daha bir milliyetçi oldum aslında. Çünkü diyor bulunduğun yönetime itaat et. Ben T.C. vatandaşıyım ve ona daha çok sahip çıkıyorum şimdi. Çünkü ırklar değişmez; ama inançlar değişebilir."

Emre: "Ben yüzde yüz Türkümdür. Ben, Mesih inanlısıyım. 'Mesih'e inanan bir Türkiyeliyim' kavramı daha güzel olur. Çünkü ben Türk deyince, Kürt kökenliler var, Arap kökenliler var, bunları dışlayamayız. Çok milliyetçi bir insanımdır ve bütün yönetimler Rab'dendir diye bir kelam vardır ona uyarım. Emir yukardansa emri dinlerim."

4. Yeni Dinî Kimliğin Referans Yetkinliği

10 kişi (% 100) yeni dinî kimliğinin, bütün yaşamında bir referans noktası olduğunu ifade etmiştir. Ersin Bey, dindarlıkta sofuluk istemediğini belirtir fakat ölçü olarak da İncil'i gösterir.

Ersin: "Hep ona ölçüyü vursaydık, melek olurduk zaten. Mümkün olduğu mertebe ölçü o."

Oğuz: "Benim gerek davranış kriterim gerek insanlardan beklediğim davranış kriteri, hangi inançta olursa olsun, o fark etmiyor, temel belirleyici etken Allah'ın isteğine uygun mu, değil mi?"

Emre: "Bugün Mesih İsa'yı yaşamıma aldığım zaman, yapmam gereken olay şudur: Bir yerde konuşurken Mesih İsa'yı temsil etmek."

Kemal: "Hayatımın önünde, yani birinci sırada... Hemen açıyorum Kelamı, Rab bana ne diyor, evlenme konusunda ne diyor bakıyorum ona göre yürümeye çalışıyorum, Rabbin inayeti ölçüsünde, rehberim bu."

Gamze: "Önceliğim Tanrı'dır."

Öte yandan dinsel dönüşüm yaşamış olsa da kendi kutsal kitabını kabul eden bireylerin hatalarını, değer yargılarını içerecek bir şekilde eleştirmekten çekinmeyen bireylere de rastlamak mümkün.

Polat: "Tabii, onları da sorguluyorum, sorguluyorum ama onların mesela bugün İsrail'in yaptığı rezillikler, benim için Tevrat'ın tanıklığı olmuyor tabii. Yani zaten İsa'ya inanmamış olarak bugünkü Yahudilerin, benim gözümde inanmayan insandan bir farkı yok. Üstelik Tevrat gibi bir kitapta öldürmeyeceksin on emrin başında gelen yasa olmasına rağmen, çoluk çocuk katletmelerini, Tanrı'nın gözünde herhalde cehenneme ilk sırada girecek olan kişiler olarak görüyorum. Onun ötesinde bir şey söylemeye yetkim de yok. Çünkü onları ben yargılamayacağım, Tanrı yargılayacak."

5. Sembolik Değişim

Araştımaya katılan 10 bireyden hiçbiri dinsel dönüşümden sonra isim değiştirmemiştir. İsim değişikliği bağlamında dinî geleneğin dikey birlikteliği, bir diğer ifade ile tarihsel kökler düzleminde kaynaşıklığı, bireyin, sahip olduğu ismi kutsal referanslarla yorumlama imkânına ulaşmasını sonuçlar. Sözgelimi Oğuz Bey, Türkiye'de dinî referanslara da sahip olan isimlerin kutsalla ilişkilendirilmesini şu şekilde betimler:

> Oğuz: "Yani şey var, çoğu isimler zaten Kutsal yazılarda olan isimler. İsimlerin çoğu, Davut olsun, İsa olsun, Âdem olsun, Türkçeye aşina."

İsim değişikliği, dinsel dönüşüm olaylarına genelde geçiş yapılan dinî sistemin başat bir kurum olması, yani toplumun genelini veya sistemin belirleyiciliğini elinde bulundurması ve bir açık toplum söz konusu olduğunda görülmektedir. Birey, bu sembolik değişimle, toplumsal sıkıntılara maruz kalmayı göze alma marjına bağlı olarak bir tercihte bulunma eğilimi gösterecektir.

6. Kültürel Kod Çözümü

Deneklerin dinsel dönüşümden sonra kültürel anlamda değişimlerini belirleyen şey, Kutsal Kitap'ın öğretileri doğrultusunda yaşama düzeyi, yani dindarlık düzeyidir. Bireylerin çoğu, kültürel kodlardan İslam referanslı olanları elimine ettiklerini ifade ederken bazı bireyler, Hıristiyanlıkla çelişmeyen kültürel kodların (İslam referanslı olsa da) olumlandığını ifade etmiştir. Yeni kimliklerinin baskın düzeyi, kültürel dönüşüme de yansımıştır. Öte yandan şu da belirtilmelidir ki, bireyin dinsel dönüşümünden sonra geçen süre de burada önem kazanmaktadır. İlk dönemlerde yeni dinî kimliğin verdiği heyecan, bireyin her şeyi Kutsal Kitap'a göre algılamasını doğururken zamanla oturan dinsel kimlik, bazı kültürel ayrımlara gitmeyi mümkün kılabilmektedir. Örneğin Kemal Bey gibi yeni din değiştirenler, Hıristiyan olmayan biriyle kesinlikle evlenmeyeceklerini belirtirken bir kilise önderi olan Kenan Bey, çocuğunun farklı bir dine mensup biriyle evlenmesi fikrine şöyle yaklaşır:

> Kenan: "O biraz zor bir konu aslında. İncil'e göre ikisi de aynı olursa iyi olur; ama bu, onların iyiliği için. Ama öyle bir şey olursa o onun özgür seçimi."

Gamze Hanım da Hıristiyan olmayan biriyle evlenmeyeceğini ifade etmiştir. Sinan Bey, Türk kültüründen kopmadı-

ğını ifade ederken; Oğuz Bey, en son seçimlerde Adalet ve Kalkınma Partisi'ne oy verdiğini ifade etmiştir. Oğuz Bey'in eşi, Müslümandır ve Oğuz Bey ev içinde kültürel bir farklılığın ortaya çıkmadığını belirtiyor. Sinan Bey'in de eşi Müslüman. Dolayısıyla bireyin evde homojen bir dinî yapıya sahip olup olmaması, onun dinsel dönüşüm sonrası değişim boyutlarını da etkilemektedir denilebilir.

> Emre: "İslamiyet'ten gelen bir âdeti yapmıyorum, ama ataerkil bir aileden geliyorum ve ailevî olarak çoğu şeyi yerine getiriyorum."
>
> Kemal: "Hıristiyanlık bir din değil, bir yaşam şekli."
>
> Emre: "Cemaatten veya yabancı düşünüyorum. Türk kızlarıyla ilgili bazı önyargılarım var."
>
> Kemal: "Kitaba uymayan kısımları bırakıyorum... Mesela Rab, anne babana saygı göstereceksin, insanları seveceksin, düşmanını seveceksin, diyor; bizim kültürümüze ters genle bir şey var mı? Yok. Ters düşen tek bir yanı vergi hakkı olana verginizi verin diyor."
>
> Polat: "Yani benim şu anda sahip olduğum ahlakî değerler, ateizm olduğu zamanki değerlerden çok farlı değil. Yani o zaman ahlaksız değildim ben. O zaman farklı inançlara da saygı duyuyordum ve insanları kandırma konusunda olsun yani böyle toplum içerisinde böyle düşkün, arkasından kötü söz edilebilecek bir tanıklığım olmadı. Yani kendi doğrularımı oluşturmuştum kendi kafamda."
>
> Kemal: "Rab, bana, 'Sizi kim yönetiyorsa ona itaat edin' diyor."

Bireyin dünya görüşünün şekillenmesinde, dinî inanç ve değerleri, belirleyici birer unsur olarak fonksiyon görebilir.[76] Bu anlamda din değiştiren birey, yeni dinî sistemin inanç ve değerlerini dikkate alan bir dünya görüşüne sahip olacaktır. Din, birey üzerinde etkide bulunarak ve kültürel yapının bileşenlerini etkileyerek sosyal hayata yansımaktadır.[77]

---

76 Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s.196.
77 Şentürk, *a.g.e.*, s.180.

D. SOSYAL DEĞİŞİM

Dinsel dönüşümün meydana geldiği geleneklerin sosyal ve kurumsal yönleri sosyologlarca irdelenmiştir. Sosyologlar, dinsel dönüşüm zamanındaki sosyal koşulları, potansiyel dönüşenlerin önemli ilişkileri ve insanların katıldığı dinsel grupların süreç ve karakteristikleri üzerinde düşünürler.[78] Dinsel dönüşüm, bireyin konumlandığı sosyal yapıda yeni bir dinsel kimlikle ve yeni bir dinsel grup aidiyetiyle yeniden konumlanmasını doğurduğu için, bu bireysel kararın sosyal sonuçları da önem taşır. Bireyin katıldığı yeni dinsel gruptaki yaşamı ve gruptaki ilişkileri irdelenir. "Bir dinî grubu karakterize eden şey, üyelerinin devam ettirdikleri münasebetlerinin mahiyet ve düzenidir. Başta her üyenin kutsalla, sonra da üyelerin birbirleriyle olan münasebetleri gelmektedir."[79]

Dinsel dönüşümle bir kutsal sisteme göç eden birey, bu yeni anlam sistemiyle yeni grubunun formatında inanç, tutum ve davranışlar sergiler. "Geertz, bir semboller sistemi olarak kabul ettiği dinin, insana bir dünya görüşü ve hayat anlayışı sağladığını ve bu şekli altında insan davranışlarını yönlendirmek suretiyle fonksiyon gördüğünü düşünüyor."[80]

Diğer bütün insan aktivitelerinde olduğu gibi dinde de insanlar sosyal varlıklardır.[81] Ötekilerle iletişim ve etkileşim halindedir. Dinsel aktivite sosyal etkileşim ve grup organizasyonu için bir dürtüdür. Bu teşvik, birçok dinsel grup formunu doğurur.[82] Dinsel aktiviteler ve yaşam, dinsel grupları doğurur. Dinsel organizasyonun kurumsallaşması ise, ikiyönlü bir süreçtir: Hem grup içi değişimleri içerir hem de dinsel organizasyonun genel topluma uyumunu.[83]

78 Rambo, *Understanding*, s.9.
79 Günay, *a.g.e.*, s.54.
80 Günay, *a.g.e.*, s.215.
81 Gerhard Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, Anchor Books, Garden City-New York 1963, s.18.
82 Lenski, *a.g.e.*, s.18.
83 O'Dea ve O'Dea Aviad, *a.g.e.*, s.55.

1. Din ve Toplum

Dinin topluma etkisi "grup ve kurum (sosyal ve kültürel) bazlarında ele alınabilir. Yani din, bir taraftan toplumsal kurumlarla diğer taraftan grupsal yapılarda ilişkilere girer ve onlar üzerinde etkilerde bulunur."[84] Dinin sosyo-kültürel yapıyla olan etkileşimi, toplumsal konumlanışına kurumsal fonksiyonuna göre değişkenlik taşır. Toplumun türüne göre, din ve toplum arasındaki ilişki, çeşitlilik arz eder.[85]

Din ve millet ilişkisi bağlamında, millî bir din olarak betimlenen Yahudiliğin, bu milliyeti coğrafi kopukluklara rağmen bir arada tutup binlerce yıl sonra bir devlet kurmaya muktedir kılması, çarpıcı bir örnektir.[86] "Din, belirli bir dünya görüşü verir. Mensuplarını dünyaya ve hadiselere karşı tavır almaya götürür. Kültürü şekillendirir."[87] Dinin yaşama etkin bir şekilde ve kaplayıcı bir tarzda hâkim olabilme yeteneği; gündelik yaşamın rutinlerini belirleyebilme yeteneği, onun ideoloji ve felsefelerden daha etkin bir rol alabilme potansiyelini doğurur.[88] Din, geleneklerde yerini alarak toplumu şekillendirir. "Gelenek, bir medeniyeti medeniyet yapan dini dâhil tüm özgül nitelikleri kapsar."[89] Dinî gelenek, bireyin toplumsal normlardan edindiği standartlardaki etkinliğini, bir başka dinsel geleneğe geçişi doğuran bir dinsel dönüşüm kararıyla kaybeder. Bu bağlamda, birey, dinsel geleneğini değiştirerek bir başka güç merkezine adapte olmuştur. Din, sosyal davranışlar için normlar ve gündelik tecrübeler için açıklamalar getirdiği için[90] dinsel gelenek değişimi, bu fonksiyonların başka

84 Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.129.

85 Milton J.Yinger, *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, The Macmillan Company, New York 1957, s.128.

86 Turan, *a.g.e.*, s.9.

87 Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990, s.224.

88 Sezen, *Sosyolojide*, s.224.

89 Lord Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.37.

90 Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s.112.

bir güç merkezinde ve onun formuna göre şekillenmesini doğurur. Dinin denetleyici fonksiyonu, Marx, Freud ve Champel'in bakışlarında belirgindir. Bu üç yazara göre din, bir kuşaktan diğerine sosyal etki ile aktarılır.[91]

Sosyal psikologların bakış açısına göre dinsel dönüşüm (conversion), ani ve genelde krizlerden sonra oluşan, bir topluluk tarafından paylaşılan değerlere total bir bağlanmadır. Bu deneyim, kişiliği yeniden bütünleştirme ve onun sosyal entegresyonuna eğilimli olacaktır.[92] Dinsel dönüşümle ilgilenen araştırmacıların çoğu, etkileşimin dönüştürmedeki öncelikli konumuna katılmaktadır. Bazıları, yakın ilişkilerin, bireyin grup tarafından kabul edildiği hissini yaşamasını doğurduğunu ve bunun da yeni yaşam biçimine enerjik bir oryantasyon sağladığını belirtir. Bazı araştırmacılar, grup kabulünün, bireyi çatışmaları aşmaya muktedir kıldığını, özsaygısını geliştirdiğini ve yeni bir yaşam perspektifi verdiğini kuramlaştırmıştır.[93] Bireyin gruba katılımından sonra, grubun onun etkileşimleri üzerindeki etkisi veya şekillendirme çabası, dış dünyaya karşı tutumuna göre değişmektedir. Dış dünyayı olumlayan tutum, bireyin etkileşimini esnek bırakırken, olumsuz tutum, bireyin iletişim ve sosyal etkileşimine çok daha fazla baskı uygulamaktadır. Bu arada dış dünyanın grubu sapkın görüp görmediği de grubun tutumunun şekillenmesinde etkindir.[94]

Shutz, kişilerarası ilişkiyi insanın temel bir ihtiyacı olarak görür ve betimlediği üç tür kişilerarası ihtiyaç kavramsallaştırması üzerinde 'kişiler-arası ihtiyaçlar kuramı'nı izah eder. Ona göre bu ihtiyaçlar, bireyin, hangi türden olursa olsun, katıldığında az çok hissettiği temel ihtiyaçlardır. Bunlara kişiler arası denmesinin nedeni de bunların ancak grup içinde ve grup tarafından doyurulabilmesidir: 1) Dahil olma ihtiya-

91 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.47.
92 Carrier, *a.g.e.*, s.66.
93 Rambo, *Understanding*, s.108.
94 Rambo, *Understanding*, s.104.

cı: Adam yerine konma; 2) Kontrol ihtiyacı: Grupta olan bitenden sorumlu olma; 3) Sevgi ihtiyacı.[95]

Dinsel dönüşüm yaşayan çoğu birey, eski arkadaşlarını yeni kişiliğini desteklemede yeni arkadaşlarına oranla daha zayıf bulduğu için yeni arkadaşlık üzerinde daha çok titrer. Arkadaşları ve genelde sosyal dünyasını yeniden yorumlatan şey, bireyin dinsel dönüşümle deneyimlediği yeniden sosyalleşmedir. Birey, sosyal dünyayı yeniden tanımladığı gibi, özelde kendi biyografisini de yeniden tanımlar.[96]

Kendileriyle görüştüğümüz 10 bireyin 9'unda (% 90) sosyal yaşama yansıyan değişimler söz konusudur. Bu bağlamda psikolojik değişimlerin baskınlığının yanı sıra, bunların sosyabiliteye etkisi de önemli bir marja sahiptir. 1 denek, dinsel dönüşümün kendisine bir katkısı olmadığını ifade etmiştir.

> Çağlar: "Şimdi korkunç derecede sevgi var. Önce mesela en basit şeylerde örneğin şu tabağı kızım şuraya kaldır, bağırmayla; ama şimdi sevgiyle, 'Yavrucuğum şunu şuraya kaldırır mısın?'"
>
> Emre: "Yok, bana kattığı bir şey yok. Ben benim, eskiden de böyleydim, şimdi de böyleyim."

Dokümanlarını incelediğimiz 15 dinsel dönüşüm olayının 7'sinde, sosyal alana yansıyan ve orada şekillenen değişimler tespit edilmiştir:[97]

> Mustafa E: "Davranışlarım, düşüncelerim ve konuşmalarım temelinden değişmişti. İman etmemden sonra, ailem ve yakın çevremdeki arkadaşlarım, her yönüyle değişmiş farklı biri gibi görüyorlardı."
>
> Yılmaz K.: "Artık eski yaradılışım eskide kalmıştı. O adamı vaftiz olduğum suda bırakıp Rabbin istediği yeni adamı giyindim."
>
> Ahmet G.: "Eski kişiliğim gitmiş yerine yeni bir kişilik gelmişti."

Sanal âlemden dinsel dönüşüm olaylarını aldığımız bazı bireyler dinî grup içinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Ki-

95 Bilgin, *a.g.e.*, ss.114-115.
96 McGuire, *a.g.e.*, s.65.
97 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.21, 39, 58, 75,105, 122, 143.

misi ibadethanede, kimisi de dinî grubun (kafeterya gibi) diğer misyon yüklü birimlerinde görev aldığı için, 'misyon yüklenme' yaygın bir sonuçtur. Öte yandan 2 kişi misyon yüklenmeyi özellikle ifade etmiştir.

Bireylerin yeni dinsel sistemde Tanrı'ya daveti kendilerine misyon bildikleri gibi, kendi çocuklarının küçük yaşta yeni dinsel sistemleriyle tanışmasının memnuniyetini dile getirmeleri de dikkat çekicidir. Bu bağlamda belirtilmesi gereken bir diğer nokta dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin söylemlerinden anlaşıldığı gibi, onların dinsel dönüşümden sonra hayatı yorumlarken dinsel referansları yoğun olarak kullandıklarıdır.

2. Dinî Grubun Formu

Dinsel dönüşümün din sosyolojisi bağlamında vurgulu irdelemeye gidilmesi gereken önemli bir ünitesi de bireyin katıldığı dinsel grubun biçimsel niteliğidir. Greil ve Rudy'nin karşılaştırmalı datalarına aldıkları 10 dinsel grubun farklılaştırıcı nitelliklerine bakılınca, bireyin dinsel dönüşümle girmiş olduğu dinsel grubun 'yapısal' formunun, onun yaşamının dinsel dönüşüm öncesi ve sonrası arasındaki süreğenlik veya kopukluk açısından önemi anlaşılabilir. Bazı dinsel gruplar, bireylerden önceki ailevî, iş vb. ilişkilerini terk etmelerini ve organizasyonun amaçlarını kendilerine merkez almalarını istemiştir. Hare Krishna topluluğu, bu tür 'süreksizlik' isteyen gruplardandır. Öte yandan Nichiren Shoshu gibi bazı dinsel gruplar da, bireyin, dinsel dönüşüm sonrasında önceki rollerini sürdürmesinde bir sakınca görmemekte, bireyin rollerindeki 'süreklilik'i tercih etmektedir. Süreksizliği tercih eden dinsel gruplarda sıklıkla, ama her zaman değil, görülen bir özellik, onların komünal yaşam formunu üyelerine yaşatma arzusunda olmalarıdır.[98]

Grupların bireyi kendilerine uygun bir şekilde biçimlendirme çabalarının türü de, (sosyal rollerde) bu süreklilik ve-

98 Greil ve Rudy, a.g.m., s.308.

ya süreksizlik bağlamında nitel farklılıklar taşır. Radikal süreksizlik taraftarı olan dinsel grupların çok daha fazla bireyin günahkârlığı ve kötülüğü üzerinde vurgu yapıyor olması dikkat çekicidir. Bu sıkı denetim, bireyi denetlemenin ve onun eski, kabul edilmiş sosyal rollerinden kopmasını sağlamanın bir formu olarak değerlendirilebilir. Öte yandan dinsel gruplar bağlamında ayrımı gereken önemli bir diğer nokta, deviant/sapkın yaşam biçimi ile deviant dünya görüşü arasındaki farklılıktır.[99]

Deviant dünya görüşüne sahip olmakla beraber, sözgelimi orta-sınıf'ın bir üyesi olan dinsel gruplar olabileceği gibi, farklı yaşam biçimlerini sergileyen gruplar da olabilir. Dinsel gruplar ve birey ilişkisinde önemli bir diğer nokta, bireyin grup üyeleriyle ilişkiye geçmeden önceki dünya görüşü ile grubun ideolojisinin arasının açık olması bağlamında, gruptan gruba farklılıkların görülmesidir.[100]

Bu verinin üniversalleştirilen bir çözümlemesi, dinsel dönüşümde bireyin kendi dünya görüşüyle herhangi bir ortamda ve şekilde karşılaştığı bir dinsel grubun ideolojisinin var olan yaşam formuyla olan uyum ve çatışmaları, bireyin üyeliğinde etkindir. Burada vurgulanması gereken bir nokta da, bireyin arayış içinde olduğu 'form'dur. Sanchez, dinsel dönüşümünün kendi ideolojisine uygun getirisine vurgu yapar: "İslamiyet, dayanışma hissimi güçlendirdi. Çökmekte olan toplumlarınızın temel günahı olan bireycilikten az da olsa uzaklaşmamı sağladı."[101]

Hıristiyanlığa geçişin bayanlar açısından önemli bir sonucu, yeni katıldıkları dini toplulukta istihdam edilebilecekleri sosyal boyutların söz konusu olmasıdır. Bayanların dindarlıklarını sergileme esnekliği, yoğun olarak gözlenmektedir. Ayrıca ilahilerin söylenmesinde de katılım yoğundur. Yapılacak etkinliklere yetenekli bayanların katılımı söz konusudur.

99 Greil ve Rudy, a.g.m., s.308.
100 Greil ve Rudy, a.g.m., s.308.
101 Sanchez, *a.g.e.*, s.24.

Kilisenin orkestrasında bayanların varlığı, -yeteneğe göre olduğu söylendi- yoğundur.

Eski dinî sistemlerinde dindarlığın görsel boyutunda daha az bir hareket ve varlık alanına sahip olan bayanlar, bu dinsel sistemde, görsellik düzleminde daha fazla dinî tecrübe ve ifade imkânı elde etmektedir. Bu anlamda dinî grubun bayanları süreğen bir katılımla kapsaması, bireyin din değiştirmiş olarak kalmasında etkin bir rol oynamaktadır. Öte yandan bu durum, ruhsal doyum ve bireyin kedini ifade etmesi açısından da önem taşır. Bayanlar da tıpkı baylar gibi, ibadet günlerinde kilisede sesli dua yaparak dinsel icrada yer alabilmektedirler.[102] Bazı kiliselerde bayanlar, ilahilerin söylenmesinde hem enstrümantal boyutta hem de solistlik düzleminde etkindir.[103]

Yeni dinî topluluğun önemli bir farklılığı, ibadethanelerde müzik eşliğinde, söylenen ilahiler (bazen mezmurlar) şeklinde belirmektedir. Kiliselerin çoğunda gitar önemli bir enstrüman olarak belirmektedir. Geleneksel yapıyla olan organik bağı ifade edebilen saz veya bağlama'ya hiçbir kilisede rastlanmamıştır. Beşiktaş semtinde bir kilisede piyano'ya rastlanmıştır. Kiliselerde genelde kilise önderi ilahi söylemekle beraber bu konuda yeteneği olan bireyler, bay olsun bayan olsun, ayrım söz konusu olmadan bunu icra edebilmektedir. Bayanların bu boyutta sayısal anlamda daha çok olduğu, gözlemlerde tespit edilen bir durumdur.

Bir kilise önderinin ailesindeki müzisyen sayısının çokluğu, kilisede enstrüman çeşitliliğini doğurmuştur. Bu kilisede gitar, saksafon, org ve akordeon bulunmaktadır. Bu çeşitliliğin aksine kilise, bir ev kilisesidir (işyerinden bozma bir mekanda) ve üye sayısı da 30, 35 civarındadır. Bu kilisenin bir diğer farklılığı dede, oğul, torun gibi üç neslin aynı anda kilisede bulunmasıdır. Kilise önderi olan bireyin babası (Ermeni kökenli) ki

102 Anadolu Türk Protestan Kilisesi, 19.12.2004 tarihli gözlem.
103 Üsküdar Son Buyruk Kilisesi, 21.07.2004 tarihli gözlem.

kendisi de yıllarca kilise önderliği yapmış, doğal olarak kilise önderi ve küçük çocuğu (3 yaşlarında) burada bulunmaktadır. Bireylerin ailece gelmesi, bir anlamda ibadetin yaşama eklemlenmesi için bir mekanizma görevi yapmaktadır. Bu birliktelik, bazen kilise dışı aktiviteler şekline de bürünmektedir. Sözgelimi bir hafta sonunda kilise mensupları topluca pikniğe gitmiştir.[104] Aynı kilisede bir başka gün, başka hiçbir kilisede görmediğimiz darbukanın kullanıldığını gözlemledik.[105]

3. Sosyal Bağlam Değişimi

Kendileriyle mülâkat yaptığımız 2 kişi (% 20) dinsel dönüşümden sonra sosyal bağlam değişikliği deneyimlerken 7 kişi (% 70) böyle bir değişikliğin olmadığını ifade etmiştir. 1 denek (% 10) dinsel dönüşüm ile bağı olmayan bir taşınma gerçekleştirmiştir. İlkyaz Hanım ve ağabeyi din değiştirince, babalarının sert tepkisi nedeniyle annesi ve kardeşleriyle birlikte evden ayrılırlar.

> İlkyaz: "Ben iman ettiğimde babam tabii ki tepki verdi... o kızgınlığıyla, birlikte yaşamayacağımızı söyledi ve istemedi bizi, biz ertesi gün evden ayrıldık. Annem, abim, ben ve kızkardeşim... Bir sene sonra boşanma oldu. Birkaç sene babamla arada soğukluk oldu, ilişkilerde. Babamın akrabaları da tepki verdiler. Yadırgadılar tabii ki."

Sosyal bağlam değişiminin daha küçük ölçekli bir örneği, bireylerin yeni dinî topluluklarının katılımının yoğun olduğu, kendilerine ait mekânlarda bir araya gelmeleridir. Bu anlamda kültür merkezleri, cafeler gibi sosyal ve kültürel hizmet veren mekânlar açılmıştır. Bu merkezler hem dışa açılımda hem de bir araya gelmede fonksiyon görmektedir.[106] Öte yandan birey-

104 Koca Mustafa Paşa Agape Protestan Kilisesi, 22.05.2005 tarihli gözlem.
105 Koca Mustafa Paşa Agape Protestan Kilisesi, 29.05.2005 tarihli gözlem.
106 Örneğin, Jubile Cafe, 13.05.2005 tarihli gözlem. Cafe, deniz manzaralı ve İstiklal Caddesi'ne yukarıya doğru yüksek bir yerden bakma imkânı sunmaktadır. Bu cafenin hemen yan tarafında Müjde Kilisesi adında bir kilise bulunmaktadır. Aynı gün bir kilisede görülen bazı bireyler, bu mekanda otururlarken görülmüştür.

lerin kiliseye gitmeye başlaması, (özellikle küçük yaştaki) çocuklarının da kiliseye gitmeye başlamasını beraberinde getirmektedir. Bu anlamda kiliselerde çocuklara yönelik bazı eğitim ve etkinliklerin düzenlenmesinin söz konusu olduğu gözlemlenmiştir.[107]

4. Eski İlişkilerin Süreğenliği

8 kişi (% 80) dinsel dönüşümden sonra eski arkadaşlık ilişkilerini sürdürdüğünü belirtirken 2 kişi (% 20) ilişkilerde zayıflama olduğunu ifade etmiştir. İlişkilerdeki süreğen durum, dinsel dönüşümün algılanma tarzını temsil etmektedir. Örneklem açısından ilişkilerde dinsel dönüşümün sonuçlarının metropol yaşantısı çerçevesinde şekillendiği dikkate alınmalıdır. Metropol, cemiyet yaşantısının reflekslerini temsil eder.

> Kenan: "İnançtan ötürü ilişkilerin kopması yok."
>
> Emre: "Hayır. İlişkisi kopan olmadı, aksine beni İslamiyet'e çevirmeye çalışan çok oldu."

E. DİNSEL DEĞİŞİM

Din, toplum için olduğu gibi birey için de önemli fonksiyonlar icra eder. En bilineni, varoluşsal sorunlarla baş etmede bireye yardım etme fonksiyonudur.[108] Berger'e göre "din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir."[109]

Evreni anlamlandırma çabasında olan din, bireyin varoluşsal problemlerine de kendi sisteminde yer verir. Fonksiyonel teori, dinin rolünü, insana beklenmedik durumlar, güçsüzlük ve kıtlık olarak ayrıştığı üç acımasız olguya uyumda

---

107 Örneğin, Ümraniye Protestan Kilisesi, 16.01.2005 tarihli gözlem.
108 Batson, Schoenrade ve Ventis, *a.g.e.*, s.49.
109 Berger, *a.g.e.*, s.67.

yardım etme olarak betimler. Bu üçünden dolayı biz, aşkın referanslara ihtiyaç duyarız.[110] B. Malinowski'nin dinin fonksiyonunu, sosyal grubun hissen tahammülü imkânsız gergin durumlarının çözümünde gördüğünü belirten G. Kehrer, bu çıkarımın bugünkü toplumlar için de isabetli olduğunu ileri sürer.[111]

Weber'e göre modern dünyanın 'büyüsünün bozulması', daha önce toplumsal hayat içerisinde devrimci bir güç oluşturan inanç sistemlerinin önemsizleşen bir rol oynamak zorunda kalması anlamına gelir.[112] Her ne kadar modern dünyada başat olan dünya görüşü bilimsel ise de, Weber'e göre, bilimler (doğa ve toplum bilimleri) anlamlı bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir görüş asla sağlayamazlar. Öte yandan bu, aynı zamanda bir bilimsel dünya görüşünün hayatın diğer kürelerini asla eksiksiz bir şekilde kucaklamadığı anlamına gelir.[113]

Weber, modern dünyanın ayırt ediciliğini ortaya koyma girişiminde hem Batı rasyonalizmine ilişkin analizlerinde hem de diğer dünya dinlerine ilişkin incelemelerinde, kültür üzerine odaklanarak, bu ayrımın nereden üretilebileceğini göstermiştir.[114] "Modern dünyanın büyüsünün bozulması ışığında, birbiriyle rekabet halindeki indirgenemez dünya görüşlerinin giderek toplumsal hayatta ön plana çıkması modernliğin kaderi haline gelir."[115] Weber'in 'toplumsal ontolojisi'nde inançların önceliği, yapılması gerekli bir konumlandırmadır.[116]

Rambo, dinsel dönüşümü (conversion) insanlara, olaylara, ideolojilere, kurumlara, umutlara ve deneyimlere dinamik bir güç yerleştiren dinsel bir değişim süreci olarak görür. Ona göre dinsel dönüşüm, bir olaydan çok bir süreçtir; bağlamsaldır ve dinsel değişimin matriksini sunan ilişkiler, süreçler ve ide-

110 O'Dea ve O'Dea Aviad, *a.g.e.*, s.5.
111 Kehrer, *a.g.e.*, ss.118-119.
112 Schroeder, *a.g.e.*, s.29.
113 Schroeder, *a.g.e.*, s.204.
114 Schroeder, *a.g.e.*, s.202.
115 Schroeder, *a.g.e.*, s.204.
116 Schroeder, *a.g.e.*, s.21.

olojiler kumaşından bağımsız olamaz; dinsel dönüşüm sürecinin içerdiği faktörler, çoklu, etkileşimsel ve birikimseldir. [117]

1. Bir Dinsel Bağlılık Değiştirme Modeli

Wallace, bireyin dinsel bağlılığında meydana gelen değişimin nedenlerini, (Roman Catholic Church) Katolik Kilisesi'ne 1958 ve 1965 yılları arasında inanç esaslarını öğreten kursa katılım için kayıt yapan 3574 kişi çerçevesinde, Durkheim'ın analiz formunu kullanarak, 'noksanlık' değişkenlerini dinsel bağlılığı açıklamak için kullanmıştır.[118]

Bir dinsel bağlılığa geçiş için öncelikle eski bağlılığın terk edilmesi gerektiği için Wallace, Durkheim'ın endüstriyel toplumlarda intihar'ın incelenmesinde çizdiği kuramsal çerçevede beliren argümanları bu olguya uyarlar. Durkheim'ın bireyi toplumsal sistemin örgüsüne bağlılık düzleminde ve toplunun bireyi kendi bünyesinde konumlandırma ve etkileşim tarzına yönelerek, 'entegrasyon' veya 'düzenleme'nin yoğun veya çok az olmasının intihara yaşam alanı tanımasını irdelemesinin analojisi olarak bireyin dinsel bağlılığındaki eklemleme tarzını çözümlemeyi, dinsel dönüşüm fenomeni için açıklayıcı bulan Wallace, bu amaca yönelik değişkenler seçip test eder. Durkheim, intihara-meyilli toplumların bir yandan çok fazla bütünleşme veya düzenlemeye sahip olduğunu öte yandan, da çok az bütünleşme ve düzenlemeye sahip olduğunu ileri sürmüştü.[119]

Eksiklik ve intihar ilişkisini irdeleyen Durkheim, aşırı eksikliğin yüksek oranda intihara neden olacağını hipotezleştirmişti. "Örneğin sosyal bütünleşmenin ve ona eşlik eden bütünleşme duygularının yokluğu, bireyleri büyük toplumdan bağımsız olarak hayatları için anlam bulmaya zorlaması beklenmiştir."[120]

---

117 Lee, a.g.m., par.7.
118 Ruth A. Wallace, "A Model of Change of Religious Affiliation", *JSSR*, V.14, N.4, 1975, s.345.
119 Wallace, a.g.m., s.346.
120 Wallace, a.g.m., s.346.

Durkheim'ın intihar bağlamındaki araştırmasının çerçevesinin analoji olarak alınması, dinsel dönüşüm fenomeni için, intihar gibi bireysel bir eylem olarak görülen bir alanda sosyal etkilerin incelenişinin dinsel dönüşüm gibi bireyin kararında 'oluşan' yani bu formu olan bir fenomenin sosyal düzlemdeki nedenlerinin incelenmesinin gerekliliğine kapalı bir göndergedir.

Bütünleşme bağlamında Durkheim, diğergâmcı intiharda bireyin çok güçlü bir şekilde bütünleştiğini, bencil intiharda ise toplumla bütünleşmenin çok eksik kaldığını ve bu nedenle intiharı önleyecek kollektif güçlerden etkilenme olanağının en aza indiğini daha doğrusu bir yalıtılmışlık ve derin bir kopukluk yaşandığını ileri sürmüştü. "Anomik intihar ise, bireyin arzu ve tutkularının toplumun düzenlenmesine bağlıydı. Anomi/normsuzluk, toplumda çok baskın bir hale gelirse, bireyin tutkuları, hırsları ve özlemleri tatmin edilmesi çok zor düzeylere çıkıyordu."[121]

Durkheim'ın intihar üzerindeki açıklamaları ve eleştirisi bir yana, Wallace'ın 'bütünleşme' bağlamında bireyin 'eksiklik/yetersizlik' hissinin Glock gibi yazarların 'yoksunluk' konseptinde ele aldığı sorunsallara benzer irdelemelerde bulunması, bir eğilimi betimlemesi açısından literatür tanıtıcıdır. 'Eksikliklerin' dinsel bağlılığın bir değişim modelinde kullanılması için destek veren L. Schneider ve S. Lysgaard da 'bütünleşme' vurgusunda belirginleşen açınımlarda bulunurlar. Endüstriyel toplumlarda bütünleştirici bir güç arayışı içerisinde olan bireylerin dinsel bağlılıklarını değiştirmesi, yetersizlikleri doldurmak olarak görülebilir.[122]

Wallace, dinsel bağlılığın değişimi fenomenini açıklamak için şu yetersizlikleri birer bağımsız değişken olarak modeline işler: Sosyal ödüllerin eksikliği, yaşam tecrübelerinin yoğunluğunun eksikliği ve dinsel dayanışmanın eksikliği. Ya-

121 Marshall, *a.g.e.*, s.348.
122 Wallace, a.g.m., s.346.

zar, bireysel etkiyi de bireyin bir dinsel gruba katılımında önemli ötekilerin etkisinin olabileceği nedeniyle kapsama dâhil eder.[123] Wallace'ın bu testinde en önemli etki, 'önemli ötekiler'e ait olarak belirmiştir; duygusal bağlar, (eş, nişanlı, ebeveyn, yakın arkadaş) Katolik Kilise'sine -örneklem için- katılımda doğrudan ve tikelleştirici bir etkide bulunmuştur.[124]

O. Costas, Kutsal Kitab'ın dinsel dönüşüm (conversion) telakkisine dayanarak şu gözlemlerde bulunmuştur: 1) Dinsel dönüşüm, günahtan yüz çevirip benlikle Tanrı'ya yönelmek anlamına gelir; 2) Bu edim, eski dünya görüşünü terk edip yeni birini benimsemeyi ima eden bir zihin değişikliğini içerir; 3) Dinsel dönüşüm, yeni bir bağlılık, yeni bir güven ve yeni bir yaşam taahhüdünü gerektirir; 4) Dinsel dönüşüm yeni bir seyahatin başlangıcıdır ve yeni dönüşün tohumlarını zımnen taşır; 5) Dinsel dönüşüm, İsa Mesih'te sergilendiği ve Kutsal Ruh tarafından tanıklık edildiği gibi, kurtarıcı bir Tanrı sevgisi tarafından kuşatılmıştır.[125] "Dinsel dönüşüm, bir günah duygusu içermek zorunda değildir."[126] Günah kavramı kuramlarda genellikle gerilim üreten bir faktör olarak ele alınmıştır.

Doküman incelemesi yoluyla değerlendirdiğimiz 15 dinsel dönüşüm olayından 2'sinde dinsel değişim anlamında dikkate değer unsurlar tespit edilmiştir:[127]

> Turan T.: "İsa'ya geldiğim yıllarda cinlere ve kötü ruhlara inanmazdım ve sonra onların var olduğunu anladım."
>
> Mustafa E.: ".. Düşüncelerim... tamamen değişmişti."

Dinsel dönüşüm sonrasında genellikle -anlatılanın bir dinsel dönüşüm öyküsü dolayısıyla da bir misyon taşıyıcısı olmasının da muhtemel etkisiyle- bireylerin, söylemlerinde

123 Wallace, a.g.m., s.347.
124 Wallace, a.g.m., s.353.
125 Lee, a.g.m., par.5.
126 D.D. Bouguet, *Religious Experience, Its Nature Types&Validity*, W.Heffer&sans, Cambridge 1932, s.121.
127 Muratoğlu, *a.g.e.*, ss.26, 58.

dindar hatta bazılarının da çok dindar olduğu söylenebilir. Fakat dindarlığın ölçüsü olarak söylemler, elbette ki yeterli değildir. Buradaki veri, yalnızca bireyin kendisine yönelik algısının dindar olduğu yönünde işleme konabilir.

2. Yeni Dinî Kimliği Benimseme Marjı

Kendileriyle mülâkat yaptığımız 10 kişinin tamamı (% 100) yeni dinî kimliğini benimsemede bir sıkıntı yaşamadığını ifade etmiştir. Kemal Bey, Hıristiyanlık dışında bir kurtuluşun söz konusu olmadığını ifade eder. Çağlar Bey, hem Kur'an'a hem İncil'e yönelik kitaplar okuduğunu belirtir.

> Kenan: "Yok yaşamadım. Çünkü benim amacım din değiştirmek değildi. Amacım Tanrı'yı bulmaktı. Onu hissettiğimde fark etmiyordu. Eğer başka bir dinde bulsaydım, onu hissetseydim başka bir dini seçerdim. Önemli olan o huzuru bulabilmekti ve onu buldum zaten."
>
> Polat: "Yani şu anda herhangi bir şüphem yok kafamda. Yani acaba göremediğim bir şey var mı? gibi. Ama buna rağmen, sorgulayan bir kimliğe sahip bir kişi, gene hala İslamî tartışmalara, İslamî konulara hala bakarım, niye bakarım, o zamanki algıladığımla şimdiki arasında fark var mı bir, varsa ne yönde var, ne miktarda var. Çünkü eğer kendimi görmezsem, nerde olduğumu bilemem."
>
> Gamze: "Öleceğimi bilsem de 'Ben İsa'ya iman ettim' derim."
>
> Sinan: "Hıristiyanlarda şeydir, hâlâ o şey vardır tam oturmuyor, yani bana göre tam oturmuyor, İsa Rab'dir, tamam üçlü kavramında ama İsa'ya da inanırım, ama onun arkasındaki Tanrı'ya inanırım, yani o birliktir aslında. Hani isim koymak olmuyor, bana ters geliyor her zaman, kutsal üçlü kavramında, baba-oğul-kutsal ruh kavramında, o zaman oğula inanmak, sonra kalkıp babaya da inanmak gibi; öyle bir düşüncem var benim. Doğruladılar da yani."

Yeni dinî kimliğini benimsediğini kesin bir dille ifade eden bireylerden bazıları, kendi kimliklerinde şüpheyi ifade etmeyen bir sorgulamayı elden bırakmadıklarını da ifade etmiştir. Araştırmalardan elde edilen bulgulara göre yeni din değiştiren birey bunun heyecanıyla deneyimini herkesle paylaşmak ister ve bu süreçte çok yoğun eleştirel bir yaklaşıma

sahip olmaz. Görüştüğümüz bireylerde, özellikle yakın zamanda din değiştirmiş bireylerde, bu veriyi doğrulayan bulgular tespit ettik. Bireylerin dinî kimliklerinin yaşamlarına ne düzeyde hâkim olduğunu irdelediğimiz soru da burada ele alındığında, bireylerin yeni dinsel kimliklerini benimsemede yüksek düzeyde bir oran sergiledikleri anlaşılmaktadır.

Kimlik, "zevklerimiz, arzularımız, düşüncelerimiz ve emellerimizin üzerine oturduğu temeldir."[128] Bireyin toplumsal konumu onun kimliğinin niteliğini önceki toplumlarda demokratik toplumlardakinden daha çok etkilerdi.[129] Birey, statü ve rol anlamında daha esnek bir yapıda, kimliğinin bileşenlerinde yapabileceği değişiklikler sayesinde kendi algısına göre bir kimlik edinimi seçeneğine sahiptir.

İnanç ve İnançsızlık kavramları, bir dinin teolojisinde toplumsalın kuramsal tartışmalarında şekillenir.[130] Bu şekilleniş, bir başka dinî sistem tercihinde dönüşüme uğrar. Bireylerin dinî sistem değişimi, din kavramında da önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Bu, iki yönlü bir görüntüye sahiptir: Birincisi, yeni dinî sistem çerçevesinde din kavramının şekillenmesidir. İkincisi ise, bireyin dinsel dönüşüm sonrasında meydana gelen çatışmaları azaltma amacına hizmet eden, dinlerin aşkın biriliği çerçevesindeki söylemlerdir.

> Çağlar: "...Tanrı birdir. Ona ulaşmanın yolları farklıdır. Yani Müslümanlık var, Budistlik var. Eğer ben İslamî temelden geldiysem, dine karşı geldiğim zaman onu en azından bilmem lazım. Tek taraflı bir şey zaten olmaz."

Daha önce Kur'an'ın içinde çelişkiler olduğunu ve bunun kendisi için önemli bir sıkıntı olduğunu belirten Polat Bey, Hıristiyanlığın kutsal metini için de aynı şeyi yaşayıp yaşamadığı sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

---

128 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı, İstanbul 1995, s.35.

129 Taylor, *a.g.e.*, s.44.

130 İslam'da küfür kavramının semantiği için bkz. Yunus Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık: Küfür Kavramının Semantik Tahlili*, Işık Yayınları, İstanbul 2001, s.231.

Polat: "Tabii ki var, çünkü bizim vahiy anlayışımız, kutsal kitap anlayışımız farklı olduğu için yani gökten birebir bütün sözler dikte ettirilmiş bir söz değil. Vahiy anlayışı çok farklı. O yüzden Müslüman kardeşler bizi anlamamakta son derece haklılar. Onlara göre vahiy dikte ettirilmiş sözler, bize göre, mesela öyle sözler var ki bunu Tanrı niye söylemiş olsun ki, Pavlus mektubunda diyor ki, 'oradan benim şeye gelirken benim iki tane kitabım var onları da getirin'. Yani şimdi bunun evrensel yönü nedir? Ya da Tanrı bunu niye söylesin, bunun gibi, biz böyle algılıyoruz."

3. Yeni Dini Öğrenme İmkânı

Araştırmaya katılan 10 kişiden (% 100) hiçbiri Hıristiyanlığı öğrenme imkânında bir sıkıntının varlığını dile getirmemiştir. Kenan Bey, din öğretiminin açık öğretim şeklinde devam ettiğini aktarır. Emre Bey, internet ve gelişmiş araçların verdiği avantajı kullandığını belirtir; yabancı dil bilmesi ona bu imkânı kullanması için geniş bir rahatlık tanımaktadır.

Emre: "Dinî olarak bilgilerimi askeriye kökenli bir bey var, askeriyede hala göre yapar ve o da Mesih inanlısıdır ve bize ders vermişti. Sonra kendimiz okuduk."

Kendi dinini öğrenme imkânının bireyler tarafından yeterli görülmesinde Kutsal Kitap merkezli kilise öğretiminin bireyler için yeterli bir uğraş olması ve gerek vaazların gerekse verilen seminer ve kursların Kutsal Kitap'ın çevirisi çerçevesinde yapılıyor olması gibi nedenlerin etkisi söz konusudur. Öte yandan kendi dinini öğrenme imkânında bir sorun olmadığını ifade eden bireyler, aileleri ve özellikle çocukları için bir sıkıntının söz konusu olduğunu belirtmiştir.

Polat: "Benim şahsen kendi adıma yok. Ama çocuklarımın okuldaki din dersi eğitiminden dolayı sıkıntı duyuyorum. Yani bu böyle olmamalı, serbest olmalı, isteyen girer, istemeyen girmez."

Polat: "Öğretebiliyorum, tabii tabii, ama üzüntüm var ki çevremde yeterince Hıristiyan bir kültür yok. Nedir Hıristiyan kültür? İnançlara göre ve geleneklere göre, etnik kökene göre ayrım yap-

madan, olduğu gibi insanları kabul etme. Yani her neyse o şekilde, ama bu yok, böyle bir terbiye yok şu anda."

Kendi çocuklarının sıkıntı yaşadığını belirten bireyler, onların okullarda zorunlu din dersi alma durumunda olmalarını özellikle vurgulamıştır. Bunun yanı sıra özel kurumlar açma isteği dile getirilmemiştir ki bunda, kiliselerin bu görevi görmesi ve bireyin kendisinin din eğitimi vermesi etkindir.

4. Yeni Dinselliği Yaşama İmkânı

8 birey (% 80) Hıristiyanlığı yaşama imkânında bir sıkıntı olmadığını ifade ederken 2 birey (% 20) böyle bir sıkıntının varlığını kiliseye yönelik tepkiler çerçevesinde dile getirmiştir. Pazar günü çalışma durumunda bir sıkıntı söz konusu olabilmektedir. Kenan Bey, kendisine yapılan tepkilerden değil de genelde misyonerliğe yönelik tepkileri kastederek, din değiştirenlere gösterilen tepkilerin, millî bir düşünceyle yapıldığını ve buna gerek olmadığını ifade eder.

İlkyaz: "Bazen sıkıntılar yaşandı, şu an bulunduğumuz ibadethaneye Ülkü Ocakları'ndan on beş yirmi tane genç, farklı günlerde geldi, bazen bir gün içerisinde 15 kişi geldiği oldu, böyle Allah Allah diyerekten."

Kenan: "Tepkiler millî bir düşünceyle yapılıyor. Hiç gerek yok. İnsanlar bilinmeyene karşı korku duyarlar, tepki gösterirler. Çünkü öğrendikçe bakıyorlar şey değil."

Hıristiyanlaşmanın son yıllarda artması nedeniyle, bazı bireyler tarafından, resmi anlamda kurumsallaşma ve yerel birimler çerçevesinde bir bütünlük sağlama arzusu dile getirilmiştir.

Emre: "Türkiye'de, Hıristiyanları temsilen, Diyanet İşleri gibi bir kuruma ihtiyaç var... Ama bizim insanlarımız arasında birlik yok. İnsanlarımız bir arada dursa, büyük bir güçtür ama bir arada durmazlar. Mesih İnanlıları bir arada durur, Hıristiyanlar durmazlar. Yani Hıristiyan derken Hıristiyan kiliseleri, mesela Türkiye Protestan Kiliseleri, bunlar bir arada durmazlar. Kiliseler, birbirlerinden bağımsızdır. Hepsi bir yere üyedir ama gene birbirinden ba-

ğımsızdır. Kiliseler yurt dışından destek alırlar, yani işte Almanya'da belli kurumlar vardır onlardan destek alırlar. Hepsinin görüşleri farklıdır, herkes kendi görüşünü vermeye çalışır."

Kendileri için öğrenme ve yaşama imkânının yanı sıra, bireylerin, ailesi ve özellikle çocukları için bu yönde sıkıntılar söz konusudur. 3 birey, çocuklarının okul ve okul dışında yaşadığı sorunları dile getirmiştir.

Sinan: "Sorunu şu: Çevresinde problem yaşıyor... mesela kızım öğretmene demiş ki Hıristiyan'ım, demiş onlar putperest."

Bireyin dini yaşama bağlamında deneyimlediği önemli bir şey olan kilise üyelerinin bir cemaat anlamında birbirleriyle iletişim halinde olmaları kiliselerde yaptığımız gözlemler neticesinde tespit edilmiştir. Bu iletişimin formunun, zaman ve mekâna göre değişmekle beraber, üyeleri özellikle dinsel nitelikli etkinlikler çerçevesinde bağlantı halinde tuttuğu gözlenmiştir. Yoğun iletişim hali, daha çok küçük çaplı ve yüz yüze ilişkilerin yoğun olduğu kiliselerde geçerliyse de katılımın yüksek olduğu kiliselerde de farklı bir formda olsa da söz konusudur. Sözgelimi kiliseye gelen bayan üyeler, hafta içi bir gün bir araya gelmektedir.[131]

Üyelerin kendi aralarında dinsel faaliyetler dışında da bir grup gibi davranmaları onların organik bağlar geliştirmesini doğurmakta böylece bir destek grubu söz konusu olabilmektedir. Birey kendisini dinsel etkinliklerin dışında da bu gruba mensup biri olarak algılamaktadır. Üye sayısı çok olup daha çok metropol havası sezinlenen ilişkilere sahip kiliselerde Pazar günü dışında dua toplantısı şeklinde, bay ve bayanlar için ayrı birer gün olmak üzere, bir araya gelinmektedir.[132]

131 Koca Mustafa Paşa Agape Protestan Kilisesi, 22.05.2005 tarihli gözlem. Bu durum birçok kilisede gözlemlenmiştir. Burada yalnızca bir örnek olarak bu gözlem yeri sunulmaktadır.

132 Anadolu Türk Protestan Kilisesi, 16.12.2004 tarihli gözlem. Bu gün, bireylerin dua toplantısı için bir araya geldiği bir perşembe günüdür. Bu toplantıda bir ilahi kitabından bazı parçalar okunduğu gibi her bireye, uygun gördüğü, ihtiyaç duyduğu konuda sesli olarak dua yapma imkânı tanınmıştır. Bu, bazen bir hasta için şifa istemi olabildiği gibi, bazen işsizlere iş, aşsızlara aş veya imansızlara iman gibi daha genel kavramlar adı altında olabilmektedir.

Yeni dinsel grupta bireylerin katılım imkânının, özellikle bayanlar açısından, Müslüman iken sahip oldukları çerçeveden daha geniş gibi görünmektedir. Öte yandan bireylerin ibadethanelerde aktif olarak bulunması da, onlar için yeni bir deneyimdir. Sözgelimi bir kilisede, 'interaktif vaaz' diyebileceğimiz bir tarzla karşılaştık. Bu biçimde, kilise önderi sunacağı konuya giriş yaptıktan sonra bu konuda bir fikri olanın paylaşımını istemektedir. Bu, bazen isim vererek bireyin seçilip yönlendirilmesi şeklinde de olabilmektedir. Önder, daha sonra bireylerden gelen bu seçenekleri de biçimlendirerek kendisinin konuyla ilgili hazırlığını sunmaktadır. Öte yandan aynı şekilde bireylere paylaşabilecekleri herhangi bir metinsel hazırlıkları veya yaşadıkları herhangi bir mistik olay varsa bunu çıkıp kürsüde aktarmaları da, interaktif vaazın yanı sıra bulunan bir diğer katılım tarzıdır.[133]

Kiliselerde ibadet ve iletişim dili, yabancı üyelerin çoğunlukta olması durumu hariç, Türkçe'dir. Bazen Kutsal Kitap'tan 'halleluya' gibi kelimeler geçse de söylenen ilahiler Türkçe'dir. Gitar, neredeyse bütün kiliselerde kullanılan bir enstrümandır. Bir kilisede piyano kullanıldığı gözlemlenirken, bir kilisede akordeon, org, gitar, saksafon ve darbukanın aynı anda kullanıldığı gözlemlenmiştir ki bu çeşni, kilise önderinin ailesinin müzikle olan ilgisinin bir sonucudur. Kiliselere katılım için pazar gününe özgü özel bir giyim kuşam söz konusu değilken, kiliseye geliş bireyin durumuna göre yalnız veya ailece olabilmektedir.

Kilisede ibadet edebilme durumuna gelince gözlem yaptığımız sürede bu anlamda herhangi bir önemli sıkıntıya rastlanmamıştır. Yani kiliseye karşı sözlü veya eylemsel tepkiler gözlenmemiştir. Bu arada, kiliselerin kuruluşunda genelde ilk elde halkın tepki gösterdiği, kilise önderlerinin verdiği anekdotlardandır. Kilisenin bulunduğu bölge, tepkilerin veya kendi tutumunun biçimine etki etmektedir. Mesela bir konsoloslukta ibadet yapan bir kilisenin sorumlularından bi-

133 Koca Mustafa Paşa Agape Protestan Kilisesi, 08.05.2005 tarihli gözlem.

rinin, kendilerinin bu mekânda bulunması nedeniyle herhangi bir röportaja sıcak bakmaması, kilisenin konumunun belirleyiciliğini betimleyen anekdotlardandır.[134]

Öte yandan son zamanlarda kiliselerin yaşamlarını etkileyen önemli bir etken olarak medya, dikkat çekmektedir. Bazı kilise önderleri, bu programları gerekçe göstererek, kendilerinin üzerine haksız olarak gelindiğini ve bu durumun kendi cemaatlerini rahatsız ettiğini bu yüzden herhangi bir röportajın yapılamasını istemediklerini ifade etmiştir.[135]

5. Misyonerlik Algısı

Araştırmaya katılan bireylerin 7'si (% 70) misyonerliğe olumlu bakıp bunun teolojik bir sonuç olduğunu belirtirken, bazı bireyler bunun istismar anlamındaki tanımına karşı çıkmıştır. 1 kişi (% 10) misyonerliğe bazı durumlarda olumsuz baktığını ifade etmiştir. 2 kişi (% 20) merak edene anlatma şeklinde bir misyonerlik anlayışını benimsediklerini ifade etmiştir.

> Oğuz: "İşin teolojisi işin kaynağıdır tabii. Ben, en büyük misyonerin Allah'ın kendisinin olduğunu düşünüyorum... Çünkü kelime anlamıyla da zaten düşüncesi, idealleri olan her insan, belli ölçüde de misyonerdir... Yani misyonsuz bir insan olmaz; amaçsız bir insan olmaz..."
>
> Kenan: "Kesinlikle, yani maddi çıkar için Hıristiyan olacaksa olmasın."
>
> Sinan: "Ya ben bazen de karşı çıkıyorum. Adam işte gelmiş Amerika'dan, oradan buradan gelmiş, bir de gitmiş Doğu'ya, köye gidiyor, yani bırak kardeşim, adam inanmış işte gitsin daha ne şey yapıyorsun, yetmişine gelmiş adam, kafasını karıştırmanın bir anlamı yok ki. Hem de Türkiye gibi bir ülkede bunu yapamazsın zaten."

134 Deutch Chapel, 20.03.2005 tarihli gözlem. Bu kilisenin üyeleri, bir yelpaze sunmaktadır. İran'lı Hıristiyan üyeleri olduğu gibi çok az sonradan din değiştiren Müslüman da bulunmaktadır. Daha önce 13.03.2005 tarihinde İran'lı bir gencin evliliği söz konusu iken bu törende önce önder İngilizce konuşmuş, bu konuşma aynı anda önce Farsça'ya sonra da Türkçe'ye çevrilmiştir.

135 Bu duruma örnek: Taksim Protestan Kilisesi, 05.03.2005 ve 29.05.2005 tarihli gözlem; Anadolu Türk Protestan Kilisesi, 19.12.2004 tarihli gözlem.

Polat: "Misyonerlik, tabi bir kutsal kitabın kedi içindeki Tanrı sözünün duyurulması için gerekli olan bir faaliyet... Ama bunu yaparken aşırıya kaçıyorlar, kendi politik amaçları, siyasi amaçlarını kullanıyorlar, o ayrı bir şey."

Kenan: "Herkes kendi inancını açıklasın."

Polat: "...Tanrı sözünü duyurmanın usulsüzlüğü olmaz, ama tam da insanın zayıf olduğu, duygularının yoğun olduğu, yardıma muhtaç olduğu bir anda 'al bunun yanında sana bir de İncil vereyim' derseniz bu samimi olmaz, görüntü iyi olmaz ama Hıristiyanların deprem olmuş bir bölgede bulunmalarını iyi karşılıyorumun ötesinde zorunlu buluyorum. Olmak zorundalar, olmazlarsa olmaz zaten."

İlkyaz: "Misyoner kelimesini birçok kişinin yanlış anladığını görüyorum. Ben, bir misyoner olarak görüyorum kendimi. İsa'nın buyurduğu şekil o."

Emre Bey, öğrenmek isteyene anlatma şeklindeki bir misyonerlik anlayışını benimser. Birçok kişiyi Hıristiyanlaştırdığını belirten Emre Bey, misyonerliğin gerçek anlamda yapılmadığı kanaatindedir.

Emre: "Türkiye'de misyonerlik yapılmıyor. Misyonerlik dediğiniz, insanları Hıristiyanlaştırmak değildir. İnsanlara bir şeyler öğretmek, insanların ihtiyacı varsa onu gidermektir. Yani Türkiye'de bir okula ihtiyaç varsa misyonerlik kurumu ya da misyonerler, okul yapmalıdır. Birinin, atıyorum, işe ihtiyacı varsa bir fabrika kurup insanlara iş vermelidirler. Bir yerde hastaneye ihtiyaç varsa misyonerler oraya gidip hastane kurmak zorundadırlar."

Ersin: "Aslında merak edene desem daha doğru olur. Elimden geldiğincesini söylüyorum. Ama aslında bilmeleri de gerekir."

Kemal: "Rab, geldi, çarmıha gerildi ve çarmıha gerilmesiyle birlikte o yasayı kaldırdı. Sizlerin, yeni gelenlerin, öncelikle okuması gereken yerler yalnızca İncil. Eski Ahit çok derin. Önce İncil."

Misyonerlik, bir dinin kavram ve öğretilerini yayarak onun toplumda daha çok etkin olmasına imkân tanır. Bu yönüyle birçok araçtan daha etkindir.[136] Toplumu şekillendir-

136 Samuel Teitelbaum, "Conversion To Judaism Sociologically Speaking", David M. Eichhorn (Ed.), *Conversion To Judaism: A History and Analysis*, KTAV Publishing House Inc., New York 1965, s.222.

mede etkin olan böyle bir durum, bir dinî sistemin, herhangi bir toplumun sosyo kültürel yapısını değiştirme amacı için kullanılma ihtimalini içerisinde barındırır. Misyonerlik kavramı, Hıristiyanlar tarafından kendi dinini yayma çerçevesinde kullanılırken, misyonerliği kendi toplumunda gözleyenler bu kavramı 'bireyin savunmasızlığını fırsat bilip onun kırılgan anında onu dönüştürme' yönündeki olumsuz nitelikli bir çaba olarak algılamaktadır.

Misyonerliği 'zihinsel tehcir' (bilişsel diaspora) olarak tanımlamamız, bu tür bir ayrımı dikkate almanın bir sonucudur. Kendileriyle mülâkat yaptığımız bireylerin misyonerlik algısının genelde Matta 28/ 19-20'de geçen metin çerçevesinde bir görev olarak şekillendiği tespit edilmiştir. Bir görev olarak misyonerlik, deneklerin tamamında tespit edilen bir durumdur. Bazı denekler misyonerliğe yapılan eleştirilerin bir kısmına hak verme bağlamında bir açıklama getirmiş olsa da temelde misyonerliğin yapılması gerektiği fikri deneklerce tartışmasızdır.

IV.

Sonuç

Bu araştırmada, günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlaşma ve olası sonucu misyonerlik özelinde dinsel dönüşüm fenomeni sorunsallaştırılmıştır. Araştırmanın verilerinden anlaşıldığı kadarıyla dinsel dönüşümün günümüz Türkiye'sinde Hıristiyanlığa doğru olan biçiminin psikolojik boyutu, ergenlikte kimlik bunalımı, stres, travma, aile içi ve dışı ilişkilerdeki problemler, kişilik bölünmesi ve olumsuz sonuçlanan teolojik sorgulamalar bireyleri bu tür bir deneyime hazırlayıcı deneyim setleri gibi ön-hazırlayıcı faktörlerin bir bileşkesi olarak fonksiyon görmektedir.

Psikolojik boyut, yaşama daha bütüncül devam edebilmek için gerekli olan psikolojik set arayışına götüren etmenlerden kurtulmak ve bunu sağlayan sisteme sahip olmak şeklinde formüle edilebilir; fakat önemle belirtmek gerekir ki günümüz Türkiye'sinde bu tür psikolojik faktörlere sahip olan bireylerin dinsel dönüşümü bir çözüm olarak görmesi, ancak sosyolojik şartların elverişliliği çerçevesinde olmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de dinsel dönüşüm için psikolojik faktörlerin yeterliliği, yaptığımız araştırmada ortaya çıkmamıştır. Bu tür bir sürecin sonuçlanması, mobilizasyon, aileden kopma, dinin bireyin birincil çevresinde önemsiz bir unsur olması,

metropol yaşantısının getirdiği izolasyon gibi etmenler çerçevesinde sosyolojik boyuta ihtiyaç duymaktadır. Toplumsal yapının denetim mekanizmasının etkin işlediği bölgelerde yaşayan bireyler için dinsel dönüşüm gibi maliyeti söz konusu bölgede yüksek düzeyde olabilecek bir tercih, nadiren ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir tercihten öte, birey, daha maliyetsiz çözümleri tercih edebilmektedir.

Günümüz Türkiye'sinde dinsel dönüşümün sosyolojik boyutu, konunun daha çok topluma entegre olma, geçmişte yaşanan yoğun otoriter yapıya karşı bir bireyleşme girişimi, toplumsal yapıya ve özellikle de bireyin kendi birincil çevresine karşı bir protesto şeklinde belirmektedir. Birey, kritik anlarda toplumla olan bağlarının zayıflaması, daha çok bütünleşme ve ekonomik kriz gibi zamanlarda destek aradığı toplum tarafından dikkate alınmaması durumlarında ruhsal boyutu yoğun ve sıkı sosyal ağlar sunabilen dinsel dönüşüm seçeneğine yönelmektedir. Türkiye'de otoriter aile yapısının dine vurgu yapan ve yapmayan şeklinde iki uçtaki ailelerde yetişen bireyler, bu iki yapıya karşı bir tavır alma bağlamında kendi bireyliğini olumlayan aileden farklı bir renge sahip olmayı sağlayan dinsel dönüşüm kararı almaktadır.

'Modern dünyanın hızlı değişen formunda, bu değişimleri, sahip olduğu dinsel sistem içinde anlamlı açıklamalarla konumlandıramayan bireyler, anlam sistemindeki bu erozyon nedeniyle onu değiştirme kararı almıştır' şeklindeki hipotezimiz verilerce doğrulanmıştır. Anlamsızlık hissi ve anlam arayışı, bireylerde görülen dinsel dönüşüm nedenlerindendir. 10 deneğin 6'sı dinsel dönüşüm öncesinde bir anlam krizi yaşadığını doğrudan ya da dolaylı olarak ifade etmiştir. Anlam krizi, özellikle kritik yaşam devrelerinde ve anlarında (deneyimlerinde) ortaya çıkmaktadır. Bu durum, ergenlikte kimlik bunalımı çerçevesinde oluşurken, gençlikte moratoryum ve sosyalizasyon sürecinde, yetişkinlikte ise orta yaş krizi veya bu düzlemde ortaya çıkan diğer kırılmalar neticesinde ortaya çıkmaktadır.

'Psiko-sosyo-külterel sorunlar yaşayan birey, hayatında bir kırılma noktasına geldiği için etkilenebilir bir düzlemde olması nedeniyle, herhangi bir etkin misyonerlik faaliyeti, onun dinsel kimliğini değiştirmesine neden olmuştur' şeklindeki hipotezimiz, incelediğimiz dinsel dönüşüm olaylarında ortaya çıkan misyonerliğin etkinliğince doğrulanmıştır. Birey, söz konusu dinle hangi yolla tanışmış olursa olsun, misyonerliğin dönüştürücü mekanizmasının, dinsel dönüşüm yönünde bir sonuç alınması için etkin olarak fonksiyon gördüğü verisine ulaşılmıştır.

Stres üretici ve aşırı kaygı düzeyine sürükleyici deneyimlerle dinsel dönüşüm arasındaki ilişkiye bakıldığında, aralarında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir: 1 birey kimlik bunalımı, 3 birey göç sonrası yeniden sosyalleşme ve ekonomik şartlar, 2 birey yaşamı çekilmez kılan hastalıklar, 1 birey ekonomik kriz yüzünden işsizlik ve ekonomik çöküntü, 2 birey orta yaş krizi çerçevesinde anlam tutulması nedeniyle başa çıkmaları gereken önemli düzeyde bir stres ve kaygıya maruz kalmıştır. 1 birey işsizlik sonrasında annesinin yoğun bakıma alınması ve bir ameliyatlar zincirine girmesi nedeniyle ağır stres ve annesini kaybetme kaygısı altında kalmıştır. Doküman incelemesi çerçevesinde buhran doğuran yaşantıların varlığı, 15 bireyde 5 birey şeklinde bir dağılım göstermektedir.

Herhangi bir Hıristiyan'la tanışmadan hiçbir bireyin dinsel dönüşümü tamamlanmamıştır. Araştırmaya katılan bireylerin 2"si bir misyoner veya Hıristiyanla tanıştıktan sonra, 5'i bir kiliseye katılım ve buna bağlı olarak gelişen olaylar zincirinden sonra, 1'i basında ilanlarla karşılaştıktan sonra, 2'si İncil'le tanıştıktan sonra Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüme varacak bir sürece girmiştir. Bütün denekler, ilk tanışmadan sonra süreğen teması misyonerlik mekanizması boyunca yaşamıştır.

'Dinsel dönüşümde etkili sosyal bağlar bir dinamik görevi görmüştür; bireyin, tercih ettiği dinsel sistemi tercih etmesinde, arkadaş, sevgili, eş gibi kişilerle olan etkili sosyal bağ-

ları belirleyici ve sürdürücü olmuştur' şeklindeki tezimiz, araştırmada ortaya çıkan dönüştürücü evlilik, sevgi bağının başat olduğu ilişkiler vb. gibi etmenlerin varlığıyla doğrulanmıştır. Bu anlamda, sözgelimi eşi din değiştiren bireyin, eşindeki değişimleri görmesi ve ondan etkilenmesi veya eşinin telkinlerinden yılması neticesinde kendisinin de din değiştirerek evdeki dinî yapıya bir homojenlik sağlaması, bu yönde bir veridir. 1 kişinin ailesinde, kendisi din değiştirmeden önce aynı dine geçenlerin olduğu görülmektedir. 3 kişinin ailesinde, kendi dinsel dönüşümlerinden sonra din değiştirenler olmuştur. Kendileriyle görüştüğümüz bireylerin 4'ünde evlilik ve dinsel dönüşüm ilişkisinin söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Bireylerin kiliseye gitmesi de bir arkadaş veya bir misyoner tarafından süreğen temasa sürüklenme ile birlikte etkili ilişkiler anlamında değerlendirildiğinde bu dinamik, görüştüğümüz bireylerin tamamında görülen bir faktördür.

'Bireyin (ruhsal, ekonomik, sosyal vb.) yoksunlukları, onu, dinsel sisteminde aradığını bulamama hissini yaşamaya ve bu yoksunluklarını giderici yeni bir dinsel sistem arayışına itmiştir' şeklindeki hipotezimiz verilerce doğrulanmıştır. Dinsel dönüşümü bu yoksunluklar için bir telafi mekanizması veya bir çözüm olarak gören bireylerin dinsel dönüşüm olaylarından elde edilen veriler, bu hipotezi doğrulamıştır. Deneklerin 5'i, dinsel dönüşüm öncesinde yaşamlarını ciddi boyutlarda etkileyen maddi sorunlar yaşamıştır; 1995 ekonomik krizi, 2000 devalüasyonları, 2002 ekonomik krizi bu verinin nedenlerindendir. Son tahlilde yoksunluğun dinsel dönüşüm için potansiyel bir motivler bütünü olduğu ve dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin tamamında (örneklemimizde) yoksunluğun herhangi bir türünün söz konusu olduğu ifade edilebilir. Burada önemli bir nokta, bireylerin, bu yoksunlukları nedeniyle yöneldiği dine geçişinin toplumsal sonuçlarına katlanacak düzeyde olduğu takdirde geçiş kararı alabildiği verisidir. Bu düzey, bazen bireyin zaten toplumdan soyut yaşayan, aile ilişkileri kopuk biri, bazen de gemileri yakmış biri olmasıyla şekillenmektedir.

'Müslüman dinî grupların, İslam'ı yalnızca pratikler çerçevesinde yaşayıp bireyin sosyalizasyonunda bu pratiklere odaklanan veya yetersiz bir dinî eğitim vermesi, onun ileride teolojik problemlerini aşamamasına ve kendi sistemi hakkındaki doğruluk yargısının değişmesine neden olmuştur' şeklindeki hipotezimiz, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin din eğitimi yetersizliği ve dinin teolojik boyutu hakkındaki bilgisizlikleri gibi verilerce doğrulanmıştır.

Araştırma neticesinde dinî bilgi yetersizliğinin önemli bir boyutta olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Deneklerin 5'i çocukluğunda Kur'an kursuna gitmişken 5'i gitmemiştir. Bilgisizlik, bazen eleştiri olarak ileri sürülen argümanlardaki ciddi sorunlar düzleminde de görülmektedir. Çağdaş dünyada farklı dinlere mensup bireylerin temasında sık ve sıkılık söz konusu olduğu için, birey, kendi teolojisini bilmediği taktirde sorgulamalarında kırılmalar yaşamakta ve bu durum, onu dinsel dönüşüme kadar götürebilmektedir. Deneklerin sorgulama sürecinde profesyonel yardım alabilecekleri kişi ve kurum yokluğu veya nitelik yönünden tatmin etmeyen kişi ve kurumlar nedeniyle sıkıntılar yaşadığı da varılan sonuçlardandır.

10 deneğin 4'ünün dinsel dönüşümden önce bir arayış içinde bulunduğu tespit edilmiştir. Doküman incelemesinde ele aldığımız dinsel dönüşüm olaylarında İslam'ı inceleyip eleştirel bir tavra doğru yöneldiğini ifade eden birey sayısının, 15'te 8 olduğu görülmüştür. Sorgulama sürecinde bireyler, bir ya da birkaç yolu denemiştir: Mülâkata katılan bireylerin 4'ü sorularını kendi başına okuyarak, 5'i birilerine sorarak cevaplamaya çalışmıştır. 3 denek uzmana danışma amacıyla birer kez İlahiyat Fakültesi'ne gittiğini ifade etmiştir. 1 denek cami imamlarına gitmiştir. 1 denek ağabeyinin kilisedeki araştırmalarından (Müslümanlık hakkında değil de) Hıristiyanlık hakkında elde ettiği bilgilerle sorgulamasını sürdürmüştür. Aynı şekilde 2 birey, yalnızca Hıristiyanlık yönünde sorgulamalarda bulunmuştur. Bazı bireyler aynı anda

birkaç yolu denediği gibi yakın çevresiyle ve arkadaşlarıyla veya bildiğini düşündüğü biriyle konuşma genel bir eğilim olarak tespit edilmiştir. Kendileriyle mülâkat yaptığımız deneklerin 8'i, İslam inancındayken dinî sisteme yönelik sorgulamalara sahip olduğunu belirtmiştir. Tartışmaların daha çok Kutsal kitap, kurtuluş ve Tanrı kavramları çerçevesinde olduğu görülmektedir.

'Dinsel dönüşüm yaşayan birey, sahip olduğu Müslüman kimliğini ailesi ve sosyo-kültürel çevresiyle özdeş gördüğü için, bu ilişkilerde yaşadığı problemler neticesinde bu sosyal ilişkilere karşı bir tavır alma söz konusu olduğunda veya yaşam tarzını olumlayan bir sistem arayışı veya olumsuz davranışlara tepki için ailesinin ve sosyal çevresinin dinsel sistemini terk ederek bu ilişkilerine son verme kararı almıştır' şeklindeki hipotezimiz, araştırma sonucunda doğrulanmıştır. Bazı denekler tepkisel karar verirken, deneklerin çoğu Müslümanların olumsuz davranışlarını referans alarak dinsel dönüşüm kararı almıştır. Davranışları referans almanın, görüştüğümüz bireylerin 6'sında doğrudan var olduğu tespit edilmiştir. 2 denek olmadığını, kendilerinin teolojik sorgulamaları baz aldıklarını ifade etmelerine rağmen sorgulamalarındaki argümanlar onların davranışları referans aldığı yönündedir. Geriye kalan 2 denek, daha çok yoksunluğun getirdiği bir dönüşüm yaşamıştır ki bu ani dinsel dönüşüm öncesi referans alma durum, tespit edilmemiştir. Bu anlamda, bireylerin davranışları referans alarak bir dinsel sistemi eleştirmesi, pratik ve kuramın birbirine karıştırılması demektir ki bu kategori ihlali, bireyin elde ettiği sonuçların güvenirliğini zedeler.

'Metropol yaşantısının getirdiği atomizasyon nedeniyle eski sosyal bağlarını yitiren birey, aynı zamanda sosyal denetimde de bir zayıflık deneyimlediği için, verili dinsel kimliğini bu sosyal izolasyonu ortadan kaldıracak bir dinsel grup ve sistem lehine yeni ve inşa edilmiş bir dinsel kimlikle değiştirmiştir' şeklindeki hipotezimiz, verilerce doğrulanmıştır. 5 de-

nekte yeniden sosyalleşme sorununun önemli bir düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Yeniden sosyalleşme ve sosyalizasyon sorunlarını giderme arzusu ve ihtiyacı, bireyin topluma entegre olabileceği bir sistem arayışına girmesine neden olmuştur. Birey, bir dini bu entegrasyon için yeterli bulduğunda ve tercih etmek zorunda kaldığında, dinsel dönüşüm ortaya çıkmaktadır. Bireyin bir dini bu anlamda tercih etmesi, bireye yönelik sevgi bombardımanı, değer atfı ve işlevsellik kazandırma eylemi vb. misyonerlik faaliyetleriyle de ilişkilidir. Yeniden sosyalleşme bağlamında göç, mobilazsyon gibi sosyal etkenler ve sosyalleşmeyi olumsuz etkileyen hapis, fobi gibi psikolojik etkenler söz konusudur. Kendileriyle mülâkat yaptığımız kişilerin 4'ü dinsel dönüşümden önce yerleşik olduğu mahalden taşınmıştır. 1 kişi, 2 yıl sonra; 1 kişi, 1 yıl sonra din değiştirir. 1 kişi yurtdışından geldikten sonra din değiştirir. 1 kişi uzun süreli hapis nedeniyle yeniden sosyalleşmede sorunlar yaşamıştır. 1 kişi sosyal fobisi nedeniyle sorunlar yaşamıştır. Son tahlilde 5 bireyde yeniden sosyalleşme sorunu önemli bir düzeyde sorunsallığını sergiler. Öte yandan bir dinamik olarak görülemeyecek bir şekilde 1 kişi dinsel dönüşüm nedeniyle taşınmıştır. İşsizlik nedeniyle sosyal bağlamını kaybetme faktörü bu veriye dâhil edilmemiştir.

Dinsel dönüşüm dinamikleri çerçevesinden tespit edilen bir diğer faktör, referans grubunun etkisidir. Referans grubunun dinsel dönüşüme etkisi, bireyin dini algılayıp değerlendirirken, dolayısıyla sahip olduğu kimlik ve din ilişkisini kurarken belirleyicidir. Bu anlamda dinsel dönüşüme daha olumlu bakan referanslar söz konusu olabildiği gibi çok net bir şekilde olumsuz bir bakış açısına sahip olan referanslar da söz konusudur. Birey, dinsel dönüşümü olumlayan veya bu anlamda bir form tanıyan referanslara sahipse ya da referans grubu bir noktadan sonra fiilen dinsel dönüşüm geçirmişse, bu, onun için de bir etki kaynağı olmaktadır. Deneklerin 5'i, dinsel dönüşüm öncesi dönemde sol ideolojiye sahip olduğunu ifade etmiştir. Sol ideolojiye sahip bireylerde ateizme sahip olmanın da söz konusu olduğu göz önünde bulundurul-

duğunda, bu bireylerin referans gruplarının, onların dinsel dönüşümlerinde etkili olduğu tespit edilmektedir. Bu anlamda dine karşı bir tutumda iken bireylerin kendi sosyal bağlamlarında yaşanan din olarak İslam'a tekil tavır almaları, onların bir noktadan sonra dine yönelmelerinde bu eski tavırlarını da dikkate almalarına neden olmuştur. Birey, yıllarca karşı argüman geliştirdiği İslam'a yönelmekte bir çelişki görebilmektedir.

Ergenlik döneminde bir benlik oluşturma girişiminde olan bireyin arayış içerisinde olması, onun alternatif dinsel kimliklere katılma potansiyeline sahip olmasını doğurmuştur. 'Kimlik problemi yaşayan birey kendisini ergenliğin karmaşasından kurtaracak ve yetişkinliğe geçiş problemlerini çözecek bir sisteme girmeye elverişli olduğu için, ergenlik, dinsel dönüşüm için bir faktör olmuştur' şeklinde formüle ettiğimiz hipotez, ortaya çıkan verilerce doğrulanmıştır. Ergenlik döneminde ateizm veya seküler bir yaşamı tercih eden bireylerin de bu motiv çerçevesinde değerlendirilmesi neticesinde, 8 bireyin, bu tür bir evreden geçtiği ortaya çıkmaktadır. Kimlik bunalımı, bireylerin din değiştirmesinde etkin olan bir diğer dinamiktir. Bu tür bir bunalım, ergenlik döneminde, moratoryum süreci ve orta yaş krizi çerçevesinde beliren versiyonlarında görülmektedir. Araştırmaya katılan bireylerin 4'ü, eski dinî kimliklerinin kendilerini rahatsız ettiğini ifade etmiştir.

Kimlik bunalımı, çeşitli nedenlerle ve çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır: Bazı bireylerde sol ideolojiye sahip olmanın verdiği eleştirel konumun da etkisiyle Müslümanların davranışlarını referans alıp İslam'ı bu düzlemde değerlendirme neticesinde, bazı bireylerde ergenlik bunalımı ve kimlik inşasındaki sıkıntılar nedeniyle, bazı bireylerde yoksunlukların getirdiği sorgulamalar neticesinde ortaya çıkan kırılmalar sonucunda, bazı bireylerde doğrudan teolojik sorgulamaların olumlu sonuçlanmaması neticesinde, bazı bireylerde aile içindeki heterojen dinî yapı nedeniyle ortaya çıkmıştır. Doküman inceleme-

sine tabi tuttuğumuz 15 dinsel dönüşüm öyküsünde 4 bireyde ergenlik bunalımının varlığı söz konusudur.

'Bireyin aile ve toplumla olan bağının zayıflığı, bir otorite ihtiyacının doğmasında etkili olmuş ve sonuçta birey, yaşamını belirleyecek standart ölçüler sunan bir sistem arayışına girerek dinsel dönüşüme yönelmiştir' şeklindeki hipotezimiz verilerce doğrulanmıştır. Mülâkata katılan bireylerin 6'sının, mutsuz bir çocukluk dönemi yaşadıkları görülmektedir. Bu mutsuz çocukluk döneminde travmatik olay yaşayan deneklerin varlığı da söz konusudur. Çok az birey aile ilişkilerinin sorunsuz olduğunu ifade etmiştir. Deneklerin yarısı denebilecek bir yekün, ateist bır bağlamda yaşarken, ideolojilerin ve ateizmin yetersizliği onlar için bir sabit nokta, bir otorite arayışını doğurmuştur. Dinsel dönüşüm yaşayan bireylerde görülen zayıf aile ilişkileri, bir bireyin babasız büyümesi, bir bireyin ergenlik döneminde anne baba boşanması nedeniyle babadan ayrı büyümesi, bir bireyin ergenliğin başlangıcında ailesinden ayrılarak uzak bir şehirde aileden ayrı yaşayıp suç dünyasına bulaşması gibi veriler, bireylerin aile ilişkilerinde dinsel dönüşüme yönelten faktörler olduğunu doğrulamıştır.

Özetle; dinsel dönüşüm nedenleri için oluşturduğumuz 'Birey, anlam dünyasındaki erozyon ve hayatını açıklamadaki başarısızlığı, yaşamındaki bir kırılma noktasında maruz katlığı etkin misyonerlik faaliyetinin etkisi, etkili sosyal bağların dönüştürücülüğü, yoksunluklarını telafi edici bir mekanizma arayışı, yetersiz ve yanlış din eğitimi sonucunda kendi dinî sistemiyle uyuşamaması, sahip olduğu dinî sistem üyelerinin davranışlarını referans alıp onlara karşı bir tepki arayışında olması, sosyalizasyon sorunu, otorite arayışı, ergenlik ve sonrasında kimlik krizi ve standart yaşam ölçüleri arayışı nedeniyle dinsel dönüşüm yaşamıştır' şeklindeki genel hipotezimiz, araştırma verilerince, her bir bileşeni için farklı düzeyde olsa da, doğrulanmıştır.

Birey, dinsel dönüşümden sonra, bireysel anlamda ruhsal, entelektüel, sosyal, dinî ve kültürel boyutlarda bazı değişim

ve dönüşümler yaşamaktadır. Özellikle dinsel dönüşümü problemlerine bir çözüm arayışı bağlamında yaşayanlar için ruhsal anlamda bir rahatlamanın söz konusu olduğu verisine ulaşılmıştır. Bireyin entelektüel düzeyde değişimi, önceki yaşamındaki formatına bağlı iken, değişim, dindar bir bakış açısı ve yaşamı din merkezli yorumlama yönünde olmaktadır. Yeni dinî kimlik, kaplayıcı kimlik olarak bireyin yaşamında merkezi yeri almaktadır. Birey, bütün yaşamını bu yönde şekillendirmektedir. Araştırmaya katılan 7 kişi, dinî yönden bir rahatlama yaşadığını belirtmiştir. 8 kişi duygusal yönden bir rahatlama yaşadığını belirtmiştir. Deneklerin 8'i dindarlık yönünden bir artış yaşadığını belirtirken 1'i bunun varlığına dair bir şey dile getirmemiştir. 1 denek, dindarlığında azalma olmasını arzuladığını ve böyle yapacağını belirtmiştir. 8 kişi entelektüel yönden bir tatmin yaşadığını belirtirken 2 kişi bunun varlığına dair bir şey dile getirmemiştir.

Dinsel dönüşümün psikolojik kayıplarının kaynağında çoğunlukla sosyolojik nedenler bulunmaktadır. Dinsel dönüşüm, kendisini bu sürece sürükleyen hazırlayıcı psikolojik baskı merkezlerine sahip olduğu için bireye psikolojik açıdan bir ferahlık sunmaktadır. Bunun yanı sıra bireyin bu kararının toplumsal boyutu, onda psikolojik gerilimlere neden olmaktadır. Din değiştirdikten sonra babası tarafından evden ayrılmak zorunda bırakılan bireyin bu tür gerilimli bir durumla baş etmek zorunda kalması, din değiştirmenin olumsuz sonuçlarına önemli bir örnektir.

Sosyal anlamda, özellikle yeni yeni kurumsallaşmaya başlayan ve cemaat boyutlarını genişletip sağlamlaştırma amacında olan Türkiye'deki Hıristiyanlık, bu bağlamda bireyleri kendi sosyal çevrelerine yoğun bir şekilde katıp onları sistemin bir parçası haline getirmek için çalışmaktadır. Kültürel anlamda, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin, eski dinî kimliklerince şekillenen kültürel öğeleri terk etmeye ve bunları yeni dinî kimlikleri çerçevesinde yeniden şekillendirmeye yöneldikleri tespit edilmiştir. Bu anlamda Hıristiyanlığın te-

olojisindeki 'yönetimi altındaki sisteme uyma öğretisi' gereğince, sisteme bağlılıklarında yoğunluk görülen bireylerin bunu teolojik bir veri olarak sunması, eleştiri kapısını da açık bırakmaktadır.

Kendileriyle mülâkat yaptığımız bireylerden 7'sinin ailesi, olumsuz tepki göstermiştir. 2 kişinin ailesi ise anlayışla karşılama şeklinde betimlenen bir tavır sergilemiştir. 1 kişinin annesi olumlu karşılarken, babası ve babasının ailesi olumsuz ve sert tepkiyle karşılamıştır. 8 denek arkadaşlarının dinsel dönüşümünü anlayışla karşıladığını ifade etmiştir. 2 kişinin çevresinde hem olumlu hem olumsuz tepki gösterenler olmuştur. Bu dönemde evli olan bireylerden 1 kişinin eşi olumlu, 1 kişininki olumsuz tepki verirken 3 kişinin eşi anlayışla karşılamıştır.

Kültürel anlamda önemli bir nokta, Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin sadece dinsel olarak dönüşmedikleri aynı zamanda bir gelenek değiştirdikleri verisidir. Birey, Hıristiyanlığa geçmekle, bunca yıllık İslam mirasını terk ederek Hıristiyanlık mirasını kabullenmekte ve bilinç dönüşümü ve mensubiyet algısı da bu yönde şekillenmektedir.

Birey, dinsel dönüşümden sonra, sosyo-kültürel anlamda İslam dini referanslı öğeleri terk edip, yeni dinî kimliğinin gerektirdiği şekilde yeniden şekillendirmiş ve yeni dinsel kimliği, kaplayıcı bir kimlik olarak yaşamında etkin olmuştur. Bireyin yeni dinî sisteme geçişi, aile içinde olumlu yönde bir nedene sahip olmanın getirdiği sonuç dışında olumsuz bir tepki ile karşılanmış ve bireylerin bu kararları benimsenmeyip onları bu şekilde 'kabul etme' tutumu sergilenmek zorunda kalınmıştır. Dolayısıyla ailelerin dinsel dönüşüm olgusuna bakışının olumsuz olduğu tespit edilmiştir; Ayrıca bireyin din tercihi bağlamında özgür olduğu şeklindeki kuramsal temellendirmelerin, bu tür baskı dinamiklerini de dikkate alması gerektiği ortaya çıkmıştır. Yakın çevre ve arkadaşlık ilişkileri genelde devam etmekle beraber bu durumun bu çevrelerce de anlaşılmaya çalışıldığı ortaya çıkmıştır. Bu an-

lamda bireylere sırf dinsel dönüşümleri nedeniyle keskin toplumsal tepkiler verilmemiş fakat ev kilise açma veya misyonerlik yapma gibi kendi yaşamlarını ve çocuklarını etkileyen faaliyetlere girmeleri söz konusu olduğunda keskin tepkilerin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bireylerin aktardığına göre, yeni dinsel kimlikleriyle topluma entegrasyonunda, düşük düzeyde de olsa, bazı önyargılar nedeniyle sorunlarla karşılaşılmıştır.

Mülâkata katılan bireylerin 9'u, kendisini Hıristiyan-Türk olarak tanımlamıştır. Hiç kimse kendisini yalnızca 'Hıristiyan' olarak tanımlamadığı gibi kendisini yalnızca herhangi bir etnik köken çerçevesinde tanımlayan da olmamıştır. Hıristiyan-Türk olarak kabul ettiğimiz 2 kişinin tanımlaması 'İsa Mesih inanlısı bir Türk'tür. 1 kişi kendisini Hıristiyan Kürt olarak tanımlamıştır. Son tahlilde bütün denekler önce Hıristiyan kimliğini ifade etmiştir ki bu da bireyin dinî kimliğinin yaşamındaki konumunu ifade etmektedir. 10 kişi, yeni dinî kimliğinin bütün yaşamında bir referans noktası olduğunu ifade etmiştir. Araştımaya katılan 10 bireyden hiçbiri dinsel dönüşümden sonra isim değiştirmemiştir. Kendileriyle mülâkat yaptığımız 10 kişinin tamamı yeni dinî kimliğini benimsemede bir sıkıntı yaşamadığını ifade etmiştir.

Bireylerin sogulamalarında bazı bilgi eksiklikleri, paradokslar ve mantık hataları verisine ulaşılmıştır. Mesela bazı bireyler, Kur'an'dan yola çıkarak Kutsal Kitab'ın değiştirilmediği sonucuna ulaşmıştır. Bu, bir paradokstur çünkü Kur'an'dan yola çıkılarak Kutsal Kitap'ın değiştirilmediği ispatlanmaya çalışılırsa o zaman Kur'an'ın Tanrı'nın sözü olduğu kabul edilmiş olunur ki dinsel dönüşüm, yani Kur'an'ı bırakıp Kutsal Kitap'a gitme sonucunda bunları dile getirme, bir çelişki yaratır.

Dinsel dönüşüm bağlamında ortaya çıkan önemli bir veri, ilk etkili temas ve bunun süreğenliğinin oluşum biçimidir. Dinsel dönüşüm yaşayan birçok kişi, İncil'i ilk okuduğunda etkilenmediğini, hikâye gibi geldiğini, daha sonra tekrar oku-

duğunda ise Kutsal Ruh'la bağ kurabildiğini, yani etkilendiğini ifade etmiştir. Bu ikinci okuma genelde bu dinî sisteme inanan bireylerle konuştuktan sonra olduğu için, bireyin kendi algısında meydana gelen değişimden ziyade onun algısına bir sunumun varlığı dikkat çekmektedir. Yani bireyin algısındaki kendiliğinden değişiklikten öte misyonerliğin ikna boyutu etkin olmaktadır. Sanal âlemi daha etkin kullanan ve kitap okuyan bireylerin, daha çok bu yolla ilk etkili temasa sahip olduklarına ulaşılırken, yetişkin bireylerin daha çok sosyal arenada veya gazete gibi okuma alışkanlıklarından yola çıkarak kiliselere ulaşma şeklinde temasa geçtikleri verisine ulaşılmıştır.

Bazı olaylarda birey, insan unsurunun olmadığı bir yolla Hıristiyanlıkla tanışmış olsa da, birey, bu dini anlama ve benimse açısından mutlaka mensuplarıyla iletişime, etkileşime geçmiştir. Bir arkadaşının veya eşinin dinsel dönüşüm yaşaması, birey için misyonerlik mekanizmasının bir birimi ile görüşme, mabedi görme gibi sonraki adımları söz konusu kılmaktadır. Dinsel dönüşümde 'etkileşim'in, etkili sosyal bağların ve iknanın (belki de beyin yıkamanın) etkili olduğu tespit edilmiştir. Dinsel dönüşüm yaşayanların kişisel ilişkiler neticesinde daha etkin bir dönüşüm yaşadığı da öne çıkan sonuçlardandır.

Dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin kullandığı argümanlar irdelendiğinde, sevgi, umut, günah, bağışlanma ve lütuf gibi kavramlar dikkati çekmektedir. Bireylerin dinsel dönüşüm yaşadıktan sonra yazdıkları bir metin olarak tanıklık, bireyin şu anki anlam dünyasından olayları yorumlayışını yansıttığı gibi kutsalda aradığı unsurların neler olduğunu da yansıtmaktadır.

Dinsel dönüşüm olaylarına sonrasındaki gelişmeler açısından bakıldığında dikkati çeken önemli bir nokta, günümüz Türkiye'sinde kurumsal bazda yeni yeni yapılanmaya başlayan Protestanlık gibi Hıristiyanlığın yaygınlaşan formları, yerli unsur açısından istihdama açık bir düzeyde olma-

sıdır. Dinsel dönüşüm yaşayan bireyler, yeni dinî sistem bünyesinde bir yerli olarak çalışma imkânı elde ettiği için, bu durum, çift yönlü bir etki oluşturur: Hem birey bir istihdam alanı elde etmiş olmakta, hem de dinî sistem açısından bakıldığında bireyin dinsel grup ve sistemle kurulan bu sürekli etkileşimi, dönüşümün etkinliği açısından olumlu sonuçlar doğurmaktadır. Öte yandan kiliselerdeki bu yerli istihdamı, misyonerlik bağlamında da farklılık yaratmaktadır. Çünkü kiliseyle temasa geçen birey, yerli bir unsurla karşılaşınca bir prototip görmüş olur ki, bu da onun için, dinsel dönüşüm sonrasındaki duruma bir provizyon imkanı anlamına gelmektedir.

Dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin tamamına yakını, bu dinsel deneyimlerini açıklarken 'bireysel kodlara referans'ı kullanmaktadır. Yani bu dönüşümü toplumsal gerekçelerle değil de anlamsızlık hissi, güçsüzlük hissi, kutsal fenomenlerde aranan nitelikler, sevgiye duyulan özlem gibi bireysel bağlamda etkin birimlere göndergeyle açıklamaktadırlar. Sözgelimi, kendi toplumlarındaki sosyal kurumlar için gerekli buldukları unsurlardan dolayı böyle bir şey yaşadıklarını ifade etmemektedirler. Elbette kadının statüsü gibi bazı toplumsal konulara da vurgu yapılmaktadır ancak bunlar da kendi bireysellikleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu veriyle ilintili olarak dikkat çeken bir diğer nokta, bireylerin kutsalı anlatırken kullandıkları jargondur. Bu jargon, onların terk ettikleri dinî sistemlerine ait olan kavramları da içermektedir. Sözgelimi, denekler, Allah kavramını tereddütsüz kullanmaktadır. Bu unsur, yani dilsel evren, ayırıcı bir birim olarak görülmemektedir. Dolayısıyla dil gibi kutsalın toplumsal arenada yerleşimini sağlayan temel bir unsur, dinsel dönüşüm deneyimlerinde ve sonrasında daha çok bireysel evrene göndergeler kullanıldığı için göz ardı edilmektedir.

Denekler daha çok serbest meslek veya piyasaya yönelik meslek şeklinde tanımlayabileceğimiz resmi görevden, memurluktan uzak bir profil çizmektedir. Bu veri, bize bireyle-

rin mesleki olarak genelde hem dalgalı, güvencesiz bir profile sahip olduklarını, hem de bireylerin memurluğa oranla piyasa bağlamında daha denetimden uzak, sosyal kontrolün görece daha az olduğu bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. 2 denek ani dinsel dönüşümü yaşarken 8 denek aşamalı modeli yaşamıştır. Deneklerin 2'sinde entelektüel motif baskın iken, 2'sinde deneysel motif baskındır. Bireylerin aktif bir dinsel dönüşüm motifi mi yoksa pasif bir motif mi deneyimledikleri çerçevesinde yapılan irdelemelerde bireylerden 8'inin yaşam koşullarının baskın niteliğinde bir edilgenlik yaşadığı 2'sinin aktif motif yaşadığı tespit edilmiştir. Deneklerin 6'sında duygusal motif baskındır. Deneklerin dinsel dönüşüm yaş ortalaması 31,2'dir.

Araştırmaya katılan 10 kişiden hiçbiri Hıristiyanlığı öğrenme imkânında bir sıkıntının varlığını dile getirmemiştir. Kendi dinini öğrenme imkânlarında bir sorun olmadığını ifade eden bireyler, aileleri ve özellikle çocukları için bir sıkıntının söz konusu olduğunu belirtmiştir. 8 birey Hıristiyanlığı yaşama imkânında bir sıkıntı olmadığını ifade ederken, 2 birey böyle bir sıkıntının varlığını kiliseye yönelik tepkiler çerçevesinde dile getirmiştir.

Araştırmaya katılan bireylerin 7'si misyonerliğe olumlu bakıp bunun teolojik bir sonuç olduğunu belirtirken, bazı bireyler bunun istismar anlamındaki tanımına karşı çıkmıştır. 1 denek misyonerliğe bazı durumlarda olumsuz baktığını ifade ederken, 2 denek merak edene anlatma şeklinde bir misyonerlik anlayışını benimsediklerini ifade etmiştir. Araştırmaya katılan bireylerin misyonerlik algısının, genelde Matta 28/19-20'de geçen metin çerçevesinde bir görev olarak şekillendiği tespit edilmiştir. Bu yönde, yani bir görev olarak misyonerlik algısı deneklerin tamamında tespit edilen bir durumdur.

Dinsel dönüşüm, son tahlilde bireyin kendilik algısında yeniden yapılanma gerektiren yaşam formatının meydana getirdiği bir benlik ve anlam evreni dönüşümüdür. Bu dönüşüm, bireyin bir önceki anlam dünyasında sahip oldukların-

dan yeni dünyasına uygun ve taşınabilir olanları alıp yeni dünyaya geçişini ve orada yeni ortamın formuna göre bir şekil almasını gerektirir. Araştırmanın dinsel dönüşüm sonrası bağlamında son tahlili, kendisiyle mülâkat yaptığımız bir bireyin şu sözlerinde görülebilmektedir: "...İnançla beraber kültürel değerler, hayata bakış, yorum, her şey değişiyor."

Kaynakça

Kitaplar:

Akbar, S.Ahmed ve Hastings Donan, Islam, Globalization and Postmodernity, *Routledge and Kegan Paul, London-New York 1994.*

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, *Cem Yayınları, İstanbul 1974.*

Alkan, Hakan, Türk Ortodoks Patrikhanesi (Anadolu Patrikhanesi), *Günce Yayıncılık, Ankara 2000.*

Allport, Gordon W., The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation, *Collier McMillan Publishing, New York-London 1949.*

Anway, Carol L., Bir Başka Dünyanın Kızları: İslam'ı Seçen Amerikalı Kadınların Tecrübeleri, *Çev. Nuray Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.*

Arslantürk, Zeki, Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri, *Çamlıca Yayınları, 6.Baskı, İstanbul 2004.*

_____, *ve M.Tayfun Amman*, Sosyoloji, *İFAV Yayınları, İstanbul 1999.*

Assman, Jan, Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, *Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2001.*

Ateş, Toktamış, Laiklik: Dünyada ve Türkiye'de, *Ümit Yayıncılık, Ankara 1994.*

Aydın, M. Akif, "Osmanlıda Hukuk", Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), Osmanlı Devleti Tarihi, *C.II, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1999, ss.375-438.*

Aydın, Mustafa, Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma, *Vadi Yayınları, Ankara 1997.*

Aygil, Yakup, Hıristiyan Türklerin Kısa Tarihi, *Ant Yayınları, İstanbul 1995.*

Bahadır, Abdülkerim, İnsanın Anlam Arayışı ve Din (Logoterapik Bir Araştırma), *İnsan Yayınları, İstanbul 2002.*

Batson, C.Daniel, Patricia Schoenrade ve W. Lary Ventis, Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective, *Oxford University Press, New York-Oxford 1993.*

Beith-Hallahmi, Benjamin ve Michael Argyle, The Psychology of Religious Behavior, Belief, and Experience, *Routledge, London-New York 1997.*

Benedict, Ruth, Kültür Örüntüleri, *Çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınları, Ankara 1998.*

Benson, Peter L., Michael J. Donahue, ve Joseph A. Erickson, "Adolescence and Religion: A Review of the Literature from 1970 to 1986", Monthy L. Lynn ve David O. Moberg (Ed.), Research in the Social Scientific Study of Religion, *V.1, JA. Press Inc., London 1989, ss.153-181.*

Berger, Peter L., Kutsal Şemsiye, *Çev. Ali Coşkun, 2.Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000.*

Beyer, Peter, Religion and Globalization, *SAGE Publications, London-Thousand Oak-New Delhi 1977.*

Bilgin, Nuri, Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu, *Ege Yayıncılık, İzmir 1994.*

Bouguet, D.D., Religious Experience, Its Nature Types&Validity, *W.Heffer&Sons, Cambridge 1932.*

Bouma, Gary D., "New Religions in Australia: Cultural Diffusion in Action", Religion in A Changing World: Comparative Studies in Sociology, *Maleleine Cousineau (Ed.), Preager Publisher, USA 1998, ss.203-213.*

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (Ed.), Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *Çev. Nurettin El-Hüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.*

Brecher, Jeremy, Tim Costello ve Brendan Smith, Aşağıdan Küreselleşme, *Çev. B. Kurt, Z. Kutluata, Ş. Özgün ve A. Yıldırım, Aram Yayıncılık, İstanbul 2002.*

Breidemeier, Harry C., "Alışveriş kuramı", Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, *Çev. Mete Tuncay ve Aydın Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara 2002, ss.423-458.*

Bulliet, Richard W., "Process and Status in Conversion and Continuity", Michael Gervers ve Ramzi J. Bikhazi (Ed.), Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries (Papers in Mediaeval Studies, No 9,) *Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, ss.1-12.*

_____, Conversion to Islam in the Middle Period: An Essay in Quantitative History, *Harvard University Press, London-Massachusetts 1979.*

Canatan, Kadir, Din ve Laiklik, *İnsan Yayınları, İstanbul 1997.*

Canpolat, Süreyya, "Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hıristiyan Olan Müslümanlar Örneği", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2004.

Carrier, Herve SJ., The Sociology of Religious Belonging, *Darton Longmen&Todd Publishing, London 1965.*

Chandler, Arthur. Christian Religious Experience, *Longmans Green&C., London 1977.*

Clark, W. Houston, "Intense Religious Experience", Merton P.Strommen (Ed.), Research on Religious Development: A Comprehensive Handbook, *Hawthorne, New York 1971.*

Crapps, W., An Introduction to The Psychology of Religion, *Mercer Univ. Press, Macon-Georgia 1986.*

Çınar, İlker, Şifre Çözüldü, *Ozan Yayıncılık, İstanbul 2005.*

Dâvud, Abdu'l-Ehad, Müslüman Olan Papaz (Esrar-ı İseviye-Allah Bir midir, Üç müdür?), *Bedir Yayınevi, İstanbul 2003.*

Demir, Ömer ve Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, *3.Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 1997.*

Djuvara, T.G., ve Emir Şekip, Türkiye'yi Parçalamak İçin 100 Plan: Haçlı Taassubu-Türk Düşmanlığı, *Çev. Yakup Üstün, Damla Yaynevi, İstanbul 1979.*

Dollah, Mohammed Asin, "The Social Psychology of Religious Conversion", Unpublished M. Thesis, Glasgew University, 1979.

Ekin, Yunus, Kur'an'a Göre İnançsızlık: Küfür Kavramının Semantik Tahlili, *Işık Yayınları, İstanbul 2001.*

Ekincikli, Mustafa, Türk Ortodoksları, *Siyasal Kitabevi, Ankara 1998.*

Eliade, Mircea, Kutsal ve Dindışı, *Çev. M. Ali Kılıçbay, 2.Baskı, Gece Yayınları, Ankara 1992.*

Er, İzzet, Din Sosyolojisi: Makaleler, *Akçağ Yayınları, Ankara 1998.*

Ercan, Yavuz, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumlar, *Turhan Kitabevi, Ankara 2001.*

Ercilasun, Ahmet Bican, Türk Dünyası Üzerine İncelemeler, *Akçağ Yayınları, Ankara 1992.*

Ergene, Teoman, İstiklal Harbinde Türk Ortodokslar, *Milli Mecmua Basımevi, İstanbul 1951.*

Ergun, Doğan, Kimlikler Kıskacında Ulusal Kişilik, *İnge Kitabevi, Ankara 2000.*

Erkal, Mustafa E., Sosyoloji, *9. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1998.*

Eröz, Mehmet, Hıristiyanlaşan Türkler, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1983.*

Eryılmaz, Bilal, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, *2. Baskı, Risale, İstanbul 1996.*

Es-Semerrai, Numan A., İslam Fıkhında Mürted'e Ait Hükümler, *Çev. Osman Zeki Soyyiğit ve Ahmet Tekin, Sönmez Yayınları, İstanbul 1970.*

Fichter, Joseph, Sosyoloji Nedir?, *Çev. Nilgün Çelebi, 3.Baskı, Atilla Kitabevi, Ankara 1996.*

Frankl, Viktor E., Duyulmayan Anlam Çığlığı: Psikoterapi ve Hümanizm, *Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1994.*

Freud, Sigmund, "A Religious Experience", James Strachey (Ed.), The Standard Edition of The Complete Works of Sigmund Freud, *V.21, Hogharth Press, London 1961, ss.169-172.*

Gevgilili, Ali, Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, *2.Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul 1990.*

Giddens, Anthony, Elimizden Kaçıp Giden Dünya, *Çev. O. Akınhay, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.*

_____, Sosyoloji, *Y. Hazırlayan: H. Özel ve C. Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2000.*

Gillespie, V. Bailey, The Dynamics of Religious Conversion, *Relgious Education Press, Birmingham, Alabama 1991.*

Goddard, Hugh, A History of Christian-Muslim Relations, *Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.*

Günay, Ünver, Din Sosyolojisi, *3.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.*

_____, *ve Harun Güngör*, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, *Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.*

_____, *Harun Güngör ve A.Vehbi Ecer*, Laiklik, Din ve Türkiye, *Adım Yayınları, Ankara 1997.*

Gündüz, Şinasi ve Mahmut Aydın, Misyonerlik, *Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.*

Güngör, Harun, Türk Budun Bilimi Araştırmaları, *Kıvılcım Yayınları, Kayseri 1998.*

_____, *ve Mustafa Argunşah*, Gagauzlar, *Ötüken Yayınları, İstanbul 1998.*

Güvenç, Bozkurt, Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları, *Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.*

Habermas, Jürgen, Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, *Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul 2002.*

Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.*

Herr, Vincent V., Religious Psychology, *St Paul Publications, New York 1965.*

Hick, John, İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, *Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.*

Hick, John, Problems of Religious Pluralism, *Second Press, St.Martin Press, New York 1994.*

Hogg, Michael A. ve Dominic Abrams, Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Process, *3.Baskı, Routledge, London and New York 1992.*

İnalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, *Eren Yayınları, İstanbul 1993.*

James, William, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, *Penguin Books, New York 1985.*

Josselson, Ruthellen, "Ego Development in Adolescence", J. Adelson (Ed.), Handbook of Adolescent Psychology, *J.Willey&Sons, New York 1980, ss.188-210.*

Kabaklı, Ahmet, Kültür Emperyalizmi: Manevi Sömürgecilik, *3.Baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2002.*

Kadıoğlu, Ayşe, Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları, *Metis Yayınları, İstanbul 1999.*

Karpat, Kemal, Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller, *AFA Yayınları, İstanbul 1996.*

Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, *Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992.*

Kenanoğlu, M.Macit, "Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Statüsü (1453-1856)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Kızılçelik, Sezgin, Sosyoloji Teorileri 3: Sembolik Etkileşimcilik Etiketleme Teorisi, Sosyal Alışveriş Teorisi, *Saray M. Yayıncılık, İzmir 1996.*

Kildahl, John P., "The Personalities of Sudden Religious Conversion", H.N. Malony (Ed.), Current Perspectives in Psychology of Religion, *W.B. Eerdmans, Michigan 1977, ss.238-248.*

Kim, Heon C., Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı, *Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.*

Kırman, Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, *Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.*

Kongar, Emre, 21. yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, *14. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.*

Köksal, M.Asım, Hıristiyan Propagandaları Münasebetiyle Açıklama, *2.Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.*

Köse, Ali, Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme, *İSAM Yayınları, İstanbul 1997.*

Kösoğlu, Nevzat, Türk Kimliği ve Türk Dünyası, *Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.*

Kurt, Ali Osman, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Din Değiştirme, *Gökkubbe, İstanbul 2004.*

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), *Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.*

Lang, Jeffrey, Even Angels Ask: A Journey to Islam in America, *2.Baskı, Amana Publications, Bestville-Maryland-USA 1998.*

Legenhausen, Muhammed, Islam and Religious Pluralism, *Al-hoda, London 1999.*

Lenski, Gerhard, The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life, *Anchor Books, Garden City-New York 1963.*

Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, *Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4.Baskı, Ankara 1991.*

Luckmann, Thomas, Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi, *Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.*

Marcia, James E., Handbook of Adolescent Psychology, *J. Willey&Sons, New York 1980.*

Marshall, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, *Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.*

Maslow, Abraham, Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler, *Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul 1996.*

McGuire, Meredith B., Religion: The Social Context, *Wadsworth Publishing Group, Belmont-CA 1981.*

Mert, Nuray, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce, *Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.*

Muratoğlu, Davut (Der.), Neden Hıristiyan Oldular (17 Türk'ün Öyküsü), *Müjde Yayıncılık, İstanbul 2004.*

Nelson, Geoffrey K., Cults, New Religions and Religious Creativity, *Routledge&Kegan Paul, London 1987.*

Nortbourne, Lord, Modern Dünyada Din, *Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.*

O'Dea, Thomas F. ve Janet O'Dea Aviad, The Sociology of Religion, *2.Baskı, Prentice-Hall, USA 1983.*

Odabaş, Adnan, Dikkat Misyoner Geliyor, *Üsküdar Gazetesi Yayınları, İstanbul 2005.*

Ortaylı, İlber, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyum, *Ankara, 31 Ekim-3 Kasım 1989, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, ss.481-487.*

Pargament, Keneth I., The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice, *The Guilford Press, New York-London 1997.*

Peker, Hüseyin, "Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ü.İ.F. Ankara 1979.

Pierson, Christopher, Modern Devlet, *Çev. Dilek Hattatoğlu, Çivi Yazıları Yayınları, İstanbul 2000.*

Ragin, C. ve D. Chirot, "Immanuel Wallerstein'ın Dünya-Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji" Theda Skocpol (Ed.), Tarihsel Sosyoloji, *Çev. Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, ss.276-312.*

Rambo, Lewis R., "Conversion", Mircea Eliade (Ed.), ER, *London 1987, ss.73-79.*

_____, *"The Psychology of Conversion", H.N.Malony&S.Southard (Ed.)*, Handbook of Religious Conversion, *Religious Education Press, Birmingham-Albama 1992, ss.159-177.*

_____, Understanding Religious Conversion, *Yale University Press, New Haven-London 1993.*

Reynolds, Stephen, The Christian Religion Tradition, *Dickens Publishing Company, California and Balmont 1977.*

Robbins, Thomas, Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements, *3.Baskı, Sage Publications, London-Newbury Park-Beverly Hills-New Delhi 1992.*

Robertson, Roland, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, *Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.*

Sanchez, Ilich Ramirez, Devrimci İslam, *Çev. Simla Ongan Kocaoğlu, Elips Kitap, Ankara 2004.*

Sarıbay, Ali Yaşar, Siyaset, Demokrasi ve Kimlik, *ASA Kitabevi, Bursa 1998.*

Saydam, Abdullah, Osmanlı Medeniyeti Tarihi, *Derya Kitabevi, Trabzon 1999.*

Scroggs, James R. ve William G.T. Douglas, "Issues in the Psychology of Religious Conversion", H. Malony (Ed.), Current Perspectives in Psychology of Religion, *W.B. Eerdmans Pub., Michigan 1977, ss.254-265.*

Sezen, Yümni, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, *Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.*

_____, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, *İFAV Yayınları, İstanbul 1990.*

Shroeder, Ralph, Max Weber ve Kültür Sosyolojisi, *Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.*

Simmel, George, Essays on Religion, *Horst J. Helle (Ed. ve Çev.) (Ludwig Nieder'in işbirliği ile), Yale University Press, New Haven ve London 1997.*

Spellman, Charles M. Glend D. Basket ve Donn Byrne, "Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion", H.N. Malony (Ed), Current Prespectives in the Psychology of Religion, *William B. Eerdmans Publishing Cos., Grand Rapids, MI 1977, ss.249-253.*

Şentürk, Habil, Din Psikolojisi, *Esra Yayınları, İstanbul 1997.*

Taylor, Charles, Modernliğin Sıkıntıları, *Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı, İstanbul 1995.*

Teitelbaum, Samuel, "Conversion To Judaism Sociologically Speaking", David M. Eichhorn (Ed.), Conversion To Judaism: A History and Analysis, *KTAV Publishing House Inc., New York 1965, ss.208-230.*

Timur, Taner, Türk Devrimi ve Sonrası, *İmge Kitabevi, Ankara 1993.*

Tosun, Cemal, Din ve Kimlik, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.*

Towler, Robert, The Need For Certainty, *Routledge&Kegan Paul, London 1984.*

Travisano, Richard V., "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations" in G.P. Stone& H.A. Farberman (Ed.), Social Psychology Through Symbolic Interaction, *Xerox College Publishing, Watham, Masuc, Toronto 1970, ss.594-606.*

Turan, Osman, Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet, *Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998.*

Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, *Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.*

Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, *3.Baskı, Ocak Yayınları, Ankara 1997.*

Türkdoğan, Orhan, Milli Kültür, Modernleşme ve İslam, *Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.*

_____, Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi, *Timaş Yayınları, İstanbul 2003.*

Vergote, Antonie, Din, İnanç ve İnançsızlık, *Çev. Veysel Uysal, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.*

Weeks, Jeffrey, "Farklılığın Değeri", J. Rutherford, A.Stuart, R.Mercer, P.Parmer, H.Bhabha, S.Hall, J.Weeks, L.Young, Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık, *Çev. İrem Sağlamer, Sarmal Yaymevi, İstanbul 1998, ss.85-100.*

Williams, Raymond, İki Bin'e Doğru, *Çev. Esen Tarın, Ayrıntı, İstanbul 1989.*

Wilson, Bryan, Religion in Sociological Perspective, *Oxford University Press, Oxford-New York 1989.*

Yavuz, Hilmi, Modernleşme, Oryantalizm ve İslam, *Boyut Kitapları, İstanbul 1998.*

Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Toplumu", Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), Osmanlı Devleti Tarihi, *C. II, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1999, ss.441-510.*

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, *2.Baskı, Seçkin Yayınevi, Ankara 2000.*

Yinger, Milton J., Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion, *The Macmillan Company, New York 1957.*

Süreli Yayınlar:

Allison, Joel, "Recent Empirical Studies of Religious Conversion", PP, *V.14, N.3, September 1996, ss.21-33.*

_____, *"Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience"*, JSSR, *V.8, N.1, 1969, ss.23-38.*

Aslan, Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi" İslam Araştırmaları Dergisi, *S.2, İstanbul 1998, ss. 143-163.*

_____, *"Yirminciyüzyıl, Küreselleşme ve Din"*, Bilgi ve Düşünce, *S.I, Ekim 2002, ss. 64-71.*

Austin, Roy L, "Empirical Adequacy of Lofland's Conversion Model", RRR, *V.18, N.3, 1977, ss.282-287.*

Bainbridge, William Sims, "The Sociology of Conversion", (Ed.) H.N.Malony&S.Southard, Handbook of Religious Conversion, *Religious Education Press, Birmingham-Albama 1992, ss.178-191.*

Balch, Robert W., "Looking Behind the Scenes in A Religious Cult: Implications for the Study of Conversion", SA, *V.41, N. 2, 1980, ss.137-143.*

Barker Irwin R. ve Raymond F. Currie, "Do Converts Always Make the Most Committed Christians?", JSSR, *V.24, N.3, 1985, ss.305-313.*

Bear, Hans A., "A Field Perspective of Religious Conversion: The Levites of Utah", RRR, *V.19, N.3, Spring 1978, ss.279-294.*

Beckford, James A., "Accounting for Conversion", BJS, *V.29, N.2, June 1978, ss.249-262.*

Bragan, K., "The Psychological Gains and Losses of Religious Conversion", BJMP, *V.50, N.2, June 1977, ss.177-180.*

Bruce, Steve, "Born Again: Conversion, Crusades and Brainwashing", SJRS, *V.3, N.2, 1982, ss.107-123.*

Cavenar, Jesse O. ve Jean G. Spaulding, "Brief Communication: Depressive Disorders and Religious Conversions", JNMD, *V.165, N.3, 1977, ss.209-212.*

Chaves, Mark ve James D. Montgomery, "Rationality and the Framing of Religious Choice", JSSR, *V.35, N.2, June 1996, ss.128-144.*

Christensen, Carl W., "Religious Conversion", AGP, *V.9, N.3, September 1963, ss.207-216.*

Dalgın, Nihat, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", Makâlât, *N.1, 1999, ss.41-57.*

Dawson, Lorne, "Self-Affirmation, Freedom, and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversions", JSSR, *V.29, N.2, 1990, ss.141-163.*

Ebaugh, Helen R.F. ve Sharron L. Vaughn, "Ideology and Recruitment in Religious Groups", RRR, *V.26, N.2, December 1984, ss.148-157.*

Erikson, Joseph A., "Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group and Educational Influences", JSSR, *V.31, N.2, 1992, ss.131-152.*

Galanter, Marc, Richard Rabkin, Judith Rabkin ve Alexander Deutsch, "The Moonies: A Psychological Study of Conversion and Membership in Contemporary Religious Sects", AJP, *V.136, N.2, 1979, ss.165-170.*

Gartrell, David C. ve Zane K. Shannon, "Contacts, Cognitions and Conversion: A Rational Choice Approach", RRR, *V.27, N.1, September 1985, ss.32-48.*

Greil, Arthur L., "Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements", SA, *V.32, N.2, 1977, ss.115-125.*

_____, *ve David R. Rudy, "What Have We Learned from Process Models of Conversion?: An Examination of Ten Case Studies"*, SF, *V.17, N.4, October 1984, ss.305-323.*

Güven, Hakan, "Asıl Dinlerine Dönüyorlar", Aksiyon, *S.536, 14 Mart 2005, ss.18-22.*

Heirich, Max, "Change of Hearth: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion", AJS, *V.83, N.3, 1977, ss.653-680.*

Kim, Byong-Suh, "Religious Deprogramming and Subjective Reality", SA, *V.40, N.3, 1979, ss.197-207.*

Lebra, Takie Sugiyama, "Religious Conversion as a Breakthrough for Transculturation: A Japanese Sect in Hawaii", JSSR, *V.9, N.3, 1970, ss.181-196.*

Levin, Theodore M. ve Leonard S. Zegans, "Adolescent Identity Crisis and Religious Conversion: Implications for Psychotherapy, BJMP, *V.47, N.1, 1974, ss.73-82.*

Lofland, John ve N. Skonowd, "Conversion Motifs", JSSR, *V.20, N.4, 1981, ss.373-385.*

Lofland, John ve Rodney Stark, "Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to A Deviant Perspective" ASR, *V.30, N.6, December 1965, ss.862-875.*

Loveland, Matthew T., "Religious Switching: Preference, Development, Maintenance and Change", JSSR, *V.42, N.1, March 2003, ss.147-157.*

Lowenthal, Kate, "Factors Affecting Religious Commitment", JSP, *V.128, N.1, 1986, ss.121-123.*

Maleson, Franklin G., "Dilemmas in the Evaluation and Management of Religious Cultists", AJP, *V.138, N.7, July 1981, ss.925-929.*

Reiss, Steven, "Why Do People Turn to Religion: A Motivational Analysis", JSSR, *V.39, N.1, 2000, ss.47-52.*

Richardson, James T. ve Mary Steward, "Conversion Process, Models and the Jesus Movement", ABS, *V.20, N.6, July/August 1977, ss.819-838.*

Robbins, Thomas, "'Quo Vadis' the Scientific Study of New Religious Movements", JSSR, V.39, N.4, 2000, ss.515-523.

Roberts, F.J., "Some Psychological Factors in Religious Conversion", BJSCP, V.4, N.3. September 1965, ss.185-187.

Salisbury, W. Seward, "Religious Identification, Mixed Marriage and Conversion", JSSR, V.8, N.1, 1969, ss.125-129.

Salzman, Leon, "The Psychology of Religious and Ideological Conversion", P, V.16, N.2, 1953, ss.177-187.

Scobie, Geoffrey E.W., "Types of Christian Conversion", JBS, V.1, N.5, 1975, ss.265-271.

Shibutani, Tomatsu, "Reference Groups as Perspectives", AJS, V.60, N.6, 1955, ss.562-569.

Simmons, Robert B., "Conversion or Addiction, Consequences of Joining A Jesus Movement Group", ABS, V.20, N.6, July/August 1977, ss.909-924.

Singer, Merrill, "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case", RRR, V.22, N.2, December 1980, ss.170-185.

Snow, David A. ve Cynthia L. Phillips, "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment", SP, V.27, N.4, April 1980, ss.430-447.

Spilka, Bernard, Phillip R. Shaver ve Lee A. Kirkpatrick, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", JSSR, V.24, N.1, 1985, ss.1-18.

Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge, "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects", AJS, V.85, N.6, 1980, ss.1376-1395.

Straus, Roger A., "Religious Conversions as A Personal and Collective Accomplishment", SA, V.40, N.2, 1979, ss.158-165.

Turner, Paul R., "Religious Conversion and Community Development", JSSR, V.18, N.3, 1979, ss.252-260.

Ullman, Chana, "Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion", JPRS, V.43, N.1, 1982, ss.183-192.

Volinn, Ernest, "Meditation Groups: Why Join?", SA, V.46, N.2, 1985, ss.147-156.

Wallace, Ruth A., "A Model of Change of Religious Affiliation", JSSR, V.14, N.4, 1975, ss.345-355.

Wicker, Allan W. ve A. Mehler, "Assimilation of New Members in a Large and a Small Church", JAP, V.55, N.2, 1971, ss.151-156.

Wilson, Stephen R., "Becoming A Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes", SA, V.45, N.4, 1984, ss.301-314.

Zinnbauer, Brian J. ve Kenneth I. Pargament, "Spiritual Conversion: A Study of Religious Change Among College Students", JSSR, V.37, N.1, 1998, ss.161-180.