

ÇELİŞKİLİ KİMLİKLER: İSTANBUL'DA YAŞAYAN ANTAKYALI ORTODOKSLARIN ETNİK/DİNİ AİDİYET ALGILARI*

Dr. Özgür Kaymak

ORCID: 0000-0001-6578-7850

Dr. Anna Maria Beylunioğlu

ORCID: 0000-0002-3704-7262



Öz

Gayrimüslimlere ilişkin sosyal bilimsel yazında bir çok etnik azınlığın yaşadığı bir coğrafyada yaratılmaya çalışılan homojen ulusal kimliği tartışmaya açan ve ilk defa resmi tarih tezini sorgulayan önemli çalışmalar yapılmıştır; böylelikle kültürler arası diyaloglarla farklı kimliklere yönelik önyargılar tartışılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan bu konu üzerine yoğunlaşan akademik çalışmalar çoğunlukla bu gayrimüslim cemaatleri homojen, çatışmasız gruplar olarak ele almış; bu grupların maruz kaldığı ayrımcılığı anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bugün sayıları gittikçe azalmakta olan gayrimüslim azınlıklar yakından incelendiğinde görülecektir ki kendi içlerinde ayrımlara yol açan, çoğu zaman sosyal bütünler olarak hareket etmelerine engel olan sosyo-ekonomik/kültürel, toplumsal cinsiyet farklılıklarına sahiptirler.

Gayrimüslim topluluklar arasında Antakyalı Ortodokslar literatürde az çalışılmış gruplardan biridir; özellikle bu alanda niteliksel araştırma yöntemleri ile yapılan, Onları gündelik hayatları içerisinde ele alan çalışmalar ise henüz yok denecek kadar azdır. Antakya ve civarından İstanbul'a göç eden Ortodoksları çalışma konusu olarak seçmemizin ana nedeni, bu grup üzerine yapılan çalışmaların mikro düzeyde olması ve grubun İstanbul kent ölçeğinde sürdürdüğü varoluşun bugüne dek yeteri kadar sorunsallaştırılmamış olmasıdır. Bu çalışma, yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığı ile İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların kendi kimliklerini algılama biçimlerini sorunsallaştırmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kimlik, Hristiyan Ortodoks, Antakya, İstanbul Rum Toplumu, Gayrimüslim Azınlıklar

Multiple Identities: Ethnic/Religious Identity Perceptions of the Antiochian Orthodox Living in Istanbul

Abstract

There have been numerous significant contributions in the social science literature with regard to non-Muslim minorities in Turkey which questioned the idea of homogenous national identity aimed to be constructed in a geography where various ethnic minorities were based paving the way for important academic studies challenging official history arguments for the first time. However, these studies have treated religious/ethnic communities as homogeneous groups disregarding class-based social differences, power relations, intragroup discriminations and conflicts. A close observation of non-Muslim minority communities whose numbers are decreasing day-by-day will demonstrate how diverse these groups are. They include economic/cultural and gender differences which prevents them acting together most of the time.

Compared to other non-Muslim groups, Antiochian Orthodox is a rarely studied community in social sciences. Indeed, there are scarce amount of qualitative studies which deal with this minority group taking their daily lives into consideration. The reason why this article chooses to examine Antiochian Orthodox is that the studies focusing on this community which have migrated to Istanbul from Antioch and thereabouts have remained at micro-level and their existence in urban scale cities such as Istanbul have rarely questioned. Benefitting from the in-depth interviews with Antiochian Orthodox based in Istanbul, this study problematizes how the members of this particular community defines their ethno-religious, minority identities.

Keywords: Identity, Christian Orthodox, Antioch, Istanbul Rum Community, Non-Muslim Minorities

* Makale geliş tarihi: 17.05.2017
Makale kabul tarihi: 08.12.2017

Çelişkili Kimlikler: İstanbul'da Yaşayan Antakyalı Ortodoksların¹ Etnik/Dini Aidiyet Algıları

Giriş

Türkiye'de son on yılı aşkın süredir tartışılan önemli konulardan biri gayrimüslim yurttaşların vatandaşlık ve din özgürlüğü konularında yaşadıkları sıkıntılar olmuştur. Kimlik politikalarının yükselmesiyle birlikte daha önce resmi tarih anlatılarında yer almayan 1915 Tehciri, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1942 Varlık Vergisi, 1964 zorunlu göçü gibi travmatik tarihsel olaylara olan ilgi sonucu hem akademi hem de akademi dışı alanda gayrimüslimlere yönelik çalışmaların arttığı gözlenmektedir. Gayrimüslimlere ilişkin sosyal bilimsel yazında birçok etnik azınlığın yaşadığı bir coğrafyada yaratılmaya çalışılan homojen ulusal kimliği tartışmaya açan ve bu akademik birikim sayesinde ilk defa resmi tarih tezini sorgulayan önemli çalışmalar yapılmıştır; böylelikle kültürler arası diyaloglarla farklı kimliklere yönelik

1 Bu çalışma kapsamında görüşülen Antakya, Mersin ve İskenderun kökenli görüşmeciler kendilerini "Arap Ortodoks", "Arap Hristiyan", "Antakyalı Arap Ortodoks", "Arapça konuşan Rum Ortodoks", "Antakyalı Rum Ortodoks" ve "Antakyalı Hristiyan" kavramlarıyla ifade etmişlerdir (Bkz, Tablo 1). Bu kimlik tanımlamaları metnin devamında zaman zaman birbirinin yerine geçen şekilde kullanılmıştır. Bu çalışmada kimlik Barth'ın (1969) da önerdiği gibi yapısal ve ilişkisel bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmamızın ana sorunsalı Antakyalı Ortodoksların kendi kimlik algılarını nasıl ifade ettikleri üzerine kurulmuştur. Bu yaklaşım, Hall'un (1996) da altını çizdiği kimliklerin bütünsel olmadığını, gittikçe parçalı, çoklu, zıt söylemler ve pratikler üzerinden şekillendiği anlayışı ile de paralellik gösterir. Kimi görüşmeciler dini birliğe kimileri de etnik birliğe ve yerelliğe gönderme yapmışlardır. Bu yüzden metinde net bir kimlik tanımı yapılmaktan özellikle kaçınılmış, metin boyunca görüşmecilerin kendi benlik algılarına kendi ifadeleriyle yer verilmiştir. Bu tercihi yapmamızın ana nedeni olgusal tespit yapmanın akademik dürüstlük prensibiyle örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kimlikleri belli kavramlara sıkıştırmak politik bir tercih olacağından olgusal gerçekliğin üstünü örtme potansiyeli taşımakta ve bilimsel açıdan tartışmayı imkânsız kılmaktadır.

önyargılar, eşitsizlikler eleştirilebilmeye, tartışılmaya başlanmıştır.² Diğer taraftan bu konu üzerine yoğunlaşan akademik çalışmalar çoğunlukla bu gayrimüslim cemaatleri homojen, çatışmasız gruplar olarak ele almış; bu grupların maruz kaldığı ayrımcılığı bu eksenle anlamlandırmaya çalışmışlardır. Cemaatleri homojen gruplar olarak ele almak, bu dini-etnik grupların kendi içlerindeki sınıfsal, sosyal farklılıkları, güç ilişkilerini, grup içi ayrımcılıkları ve sosyal çatışmaları göz ardı etme riskini barındırmaktadır. Oysa bugün sayıları gittikçe azalmakta olan gayrimüslim azınlıklar yakından incelendiğinde görülecektir ki kendi içlerinde derin ayrımlara yol açan sosyo-ekonomik/kültürel, toplumsal cinsiyet farklılıklarına sahiptirler.

Gayrimüslim topluluklar³ arasında Antakyalı Ortodokslar literatürde az çalışılmış gruplardan biridir; özellikle bu alanda niteliksel araştırma yöntemleri ile yapılan, onları gündelik hayatları içerisinde ele alan çalışmalar henüz yok denecek kadar azdır. Antakya ve civarından İstanbul'a göç eden Ortodoks Hristiyanları çalışma konusu olarak seçmemizin ana nedeni, bu grup üzerine yapılan çalışmaların mikro düzeyde olması ve grubun İstanbul gibi büyük bir kent ölçeğinde sürdürdüğü varoluşun bugüne dek çok fazla sorunsallaştırılmamış olmasıdır.⁴ Bu çalışma, yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığı ile Antakyalı Ortodoksların kimlik algılarını anlamaya yöneliktir ve literatürdeki bu boşluğun giderilmesini hedefleyen bir çabadır. Makalede öncelikle İstanbul'a ve dünyanın çeşitli ülkelerine göçlerle dağılan Antakyalı Ortodoksların sosyal profilleri, Antakya ve civarındaki varlıkları hakkında tarihsel bir arka plan özet olarak sunulacaktır. Çalışmanın yöntemi ve metodolojisi hakkında bilgi verildikten sonra çalışmanın ana sorusuna giriş

2 Literatürdeki özgün yayın ve çalışmaların birkaçı için Bkz. Adak, 2016, Dündar, 2013, Göçek, 2012, Maksudyan, 2015, Akçam 2014, Macar 2012, Hirschon, 2005, Erdi, Nomikos, 2015, Bali 2013b, Aktar 2012, Bali 1998, Bali 2005, Benlisoy, 2000, Güven, 2012, Akar, Demir, 1994, Öztan, Turan, 2015; Yeğen, 2014, Benlisoy, Benlisoy, 2016, Balta, 2015.

3 Türkiye'de Rum, Yahudi, Ermeni cemaatleri de dahil olmak üzere Süryani, Keldani, Maruni, Melkit, Bulgar, Gürcü, Levanten, Protestan, Antakyalı Ortodoks vb. gibi birçok dini/etnik topluluk bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu antlaşması olan Lozan Antlaşması'nda (Lozan) herhangi bir gayrimüslim toplumun adı belirtilmemesine rağmen uygulamada sadece –her ne kadar kısıtlanmalar yaşansa da– Rum, Yahudi ve Ermeni cemaatleri bu antlaşmada tanınan haklardan yararlanabilmişlerdir.

4 Antakyalı Rum Ortodokslar akademik olarak henüz pek sorunsallaştırılmamış olsalar da popüler kültürde yakın zamanda ilgi görmeye başlayan bir sosyal gruptur. Bunun en güncel örneklerinden biri için bakınız (Agos, 2016).

yapılacak, saha çalışmamızın bulguları ilgili kavramlar ve teorik çerçeve ile desteklenerek genel bir değerlendirmeye sunulacaktır.

1. İstanbul'da Yaşayan Antakyalı Ortodoksların Sosyal Profili ve Tarihsel Arka Plan

Antakyalı Ortodokslar dini aidiyetleri sebebiyle İstanbul Rum Ortodoks cemaatinin bir parçası olarak görülmüş iseler de sosyal hayatta anadilleri ve sosyo-kültürel statüleri ile İstanbullu Rum Ortodokslardan ayrıştırılmakta ve bu ayrışma son 20 yılda İstanbul'a yönelen göç dalgası ile belirginlik kazanmaktadır. İstanbullu Rumların anadilleri Rumca, Antakyalı Ortodoksların anadilleri ise Arapçadır.⁵ Bugün İstanbul Rum cemaatine ait okulların öğrenci nüfusunun çoğunluğunu İstanbul'a göçle gelmiş Antakyalı Ortodokslar oluşturmaktadır. Bu durumun en büyük sebebi demografik açıdan gittikçe erimekte olan İstanbul Rum cemaatinin⁶ kendilerine ait azınlık okullarını ve kurumlarını ayakta tutmak için Antakyalı Ortodoks öğrencilere burs verme yoluna gitmeleridir (Ak, 2009).⁷ İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların sosyo-kültürel profillerine baktığımızda göç edenlerin büyük kısmının eğitim seviyesinin oldukça düşük olduğu gözükmektedir (Theodorelis-Rigas, 2015:47). Günümüzde İstanbul'da yaşayan cemaatin yaklaşık %70'i maddi zorluklar yaşamakta ve Rum Ortodoks cemaatine ait kilise, okul ve cemaat

5 Bu durum daha çok birinci ve ikinci kuşaklarda geçerlidir. İstanbul'a göç eden Antakyalı Ortodokslarda üçüncü kuşaktan itibaren Arapça asimile olmaya yüz tutmuştur. Üçüncü kuşak görüşmeciler anadillerinin Türkçe olduğunu, küçükken ev içinde aile büyükleriyle Arapça konuştuklarını, okula başlamalarıyla birlikte ise hem ev içi alanda hem de kamusal alanda sadece Türkçe konuştuklarını, Arapçayı, aile içinde konuşacakları fertler (büyükanne ve dedeleri) ya çok yaşlı olduğu ya da artık hayatta olmadığı için unuttuklarını üzüntü ile dile getirdiler.

6 Rum Ortodoksların sayısı 1960 yılında 106.612 iken, 1964 zorunlu göçünden sonra 1965 yılında 73.625'e düşmüştü (Akgönül, 2007:293). 1965 yılından itibaren nüfus sayımlarında etnik yapıya ilişkin sorular sorulmadığından dolayı, günümüzde İstanbul'da yaşayan Rum sayısını kesin olarak ortaya koymak mümkün değildir. 2013-2016 döneminde bir doktora tez çalışması kapsamında yapılan sözlü tarih ve derinlemesine mülakatlarda Rum Vakıf yöneticileri tarafından bugün İstanbul'da yaklaşık 2.500-3.000 kadar Rum'un, nüfusun büyük kısmını 60 yaş ve üstü oluşturmakta ve bu rakamın yaklaşık 1.500 kişisi Antakyalı Ortodoks'tur, yaşadığı belirtilmiştir (Kaymak, 2016).

7 İstanbul'daki Rum Ortodoks cemaati nüfusunun Yunanistan'a göçlerle gerilemesi üzerine, kiliselere katılmak için cemaati toparlamakta ve cemaat okullarını ayakta tutmak için öğrenci bulmakta zorlanmaktadır (Alexandris, 1992).

vakıflarında zangoçluk ya da bekçilik yapmaktadırlar (Aslanoğlu vd., 2012:223-233). Özellikle birinci ve ikinci kuşak, orta alt sınıfa mensub Antakyalı Ortodoksların düşük sosyal, kültürel ve ekonomik sermaye sahibi olmalarından dolayı İstanbullu Rumlardan toplumsal statü açısından farklılaşmakta oldukları söylenebilir. Bu farklılık çalışmamızın ana sorunsalını oluşturan İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların kimlik algılarının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmekte ve bir çoğunun yaşadığı kimlik karmaşasının da ana dinamiğini oluşturmaktadır.

Arapça konuşan Ortodokslar yoğun olarak Hatay, İskenderun ve Mersin'de yaşamakta olan ancak bir kısmı 1940'ların sonlarından itibaren İstanbul'a eğitim, iş ve ekonomik sebepler nedeniyle göç etmiş dini-etnik bir cemaattir. Bu göç dalgası 1970'lerin başından itibaren yurtdışına da yönelmiştir. Fransa, İsveç, Avustralya, Kanada, Güney Amerika gibi dünyanın çeşitli yerlerine dağılan cemaatin büyük bir kısmı ise emek göçü dahilinde Almanya'ya yerleşmiştir. Almanya'ya ve İstanbul'a gerçekleşen göçlerde hemşehrilik ilişkileri göçün ana dinamiğini temsil etmektedir. Şengül'ün (2009) belirttiği gibi Türkiye'de kentleşme sürecinde izlenen yöntem ve yerleşim mekanlarının belirlenmesinde akrabalık ve hemşehrilik ağları önemli bir rol oynamıştır. Aile ve akrabalık ilişkileri Türk toplumunda aile bireyleri için ekonomik ve sosyal destek sağlayan kurumlar olarak önemli bir işleve sahiptirler. Özellikle göçmenlerin büyük şehirlerdeki mekânsal dağılımlarında bu enformel ilişki ağları çok daha kritik bir önem kazanmaktadır. Sema Erser'in de altını çizdiği gibi (2002:122) ailevi dayanışmanın önemi sadece göç sırasında değil, aynı zamanda kentsel mekâna yerleşim ve mekânda varlığını devam ettirmede büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla yoksul göçmenler için bu tip bir hemşehrilik bağı "kültürel sermaye"nin varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda ento-dinsel bir azınlık toplumu olan Antakyalı Ortodoksların İstanbul'daki mekânsal dağılımlarına baktığımızda hemşehrilik bağları kadar belki de daha önemlisi akrabalık bağlarının etkin olduğunu söylemek mümkündür. İstanbul'a ilk göç dalgasıyla gelen Antakyalı Ortodokslar ilk önce akrabalarının yerleşik oldukları semtlerde toplanmışlar; akrabaları aracılığı ile iş olanaklarına kavuşmuşlardır. Bu bağlamda ilk göç dalgasıyla gelen ve alt orta sınıfa mensup olanlar genellikle İstanbul Rum cemaatine ait kiliselerin çevresinde kümelenmişlerdir. Cemaatin sınıfsal yapısının heterojenliği göz önünde bulundurulduğunda kent mekânındaki yerleşimleri akrabalık ve etnisite temelli bir özellik gösterse de sosyo-ekonomik farklılıkların da mekanındaki bu kümelenmeyi belirlediğinin altını çizmek gerekmektedir.

1965'ten sonra gerçekleştirilen nüfus sayımlarında din sorusu sorulmadığından Türkiye'deki dini-etnik cemaatlerin nüfus bilgileri kesin olarak bilinmemektedir. Duman'ın *Hatay'daki Uluslaştırma Politikaları* (2016:128) adlı çalışmasında belirttiği üzere 1936 yılında Hatay'da yaşayan

yaklaşık 18.000 kişilik bir nüfus bulunmaktaydı.⁸ Bugüne gelindiğinde ise farklı kaynaklarda Antakyalı Ortodoksların nüfusuyla ilgili çok farklı sayılara ulaşılmaktadır. *Türkiye Rumları* adlı çalışmada Akgönül, 2007 itibariyle İstanbul’da yaşayan Antakyalı Ortodoksların sayısının 500 ila 1.000 arasında olduğunu bildirmektedir (2007: 346-347). Daha güncel bir çalışmada ise bu sayının 800 civarında olduğu iddia edilmektedir (Aslanoğlu vd., 2012: 222-233; Theodorelis-Rigas, 2015:48). Antakya Cemaati başkanı Fadi Hurigil’e göre ise Hatay-Mersin bölgesinde toplam 8.000 Antakyalı Ortodoks yaşarken İstanbul’a göçen birinci ve ikinci kuşağın nüfusu 1.500 ila 2.000 civarındadır (2015:107).

Antakya kökenli Ortodokslar dini aidiyetleri nedeniyle İstanbul’daki Rum Ortodoks cemaatinin bir parçası olarak görülseler de İstanbul’daki Fener Rum Patrikhanesi’ni eşitler arasında birinci gören ve Şam’da yerleşik olan Antakya Patrikhanesi’ne bağlıdırlar. Bugün Rum ritli Katolikler için kullanılan Melkit⁹ kavramı eskiden tüm Doğu Ortodokslarını tanımlamak için kullanılıyordu (Theodorelis-Rigas, 2015: 34). Etnik aidiyetleri konusunda farklı iddialar yer almaktadır. Bugün Suriye, Lübnan, Ürdün’ü içine alan bölgede yaşayan halkın kökeninin Fenikeliler olduğu iddia edilmektedir (Avasthi, 2008). Bir diğer çalışmaya göre ise Antakyalı Ortodoksların kökenleri M.Ö. 2. yüzyılda Yemen’in Ma’rib köyünden kuzeye göç eden Benikahtan kabilesine dayanmaktadır (Usluoğlu, 2012). Antakya’yı da içine alan bölge 7. yüzyıldan 1. Haçlı Seferi’nin gerçekleştiği 1098 yılına kadar yoğun bir Araplaştırma politikasına maruz kalmış; bölgede kısa süreli bir Hristiyan hakimiyetinin ardından, 1298 yılından itibaren Memlük Devleti’nin hakimiyetine girilmesiyle birlikte tekrar bu Araplaştırma politikalarının hedefi haline gelmiştir (Masters, 2001:49-50). Bölgede yaşayan Ortodokslar 1516’da Mercidabık Savaşı ile birlikte Osmanlı tebaası olduktan sonra dini aidiyetleri Hristiyan, kültürel aidiyetleri Arap olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Theodorelis-Rigas, 2015: 38). Bazı kaynaklarda Antakya Patrikhanesi’nin Osmanlı döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi ile yakın ilişkiler içinde olduğu (Usluoğlu, 2012), bu yakın ilişkinin de 1890’lardaki Araplaştırma politikaları sonrasında Arap Patrik seçilmesi ile birlikte zayıfladığı belirtilmektedir (Church of Greece, Tarih Yok; Melton & Bauman, 2010: 1253). Hatta “Arap Ortodoksların” 19. yüzyılda yeşermeye başlayan Arap milliyetçiliğinin inşa edilmesine katkı sağladıkları ileri sürülmektedir (Antonius, 1938: 45-51).¹⁰

8 23 Temmuz 1939 Hatay Türkiye Cumhuriyeti sınırlarına dahil edildiği sırada nüfusun dini/etnik bileşenleri hakkındaki tartışmalar için Bkz. Demirci Akyol, 2010.

9 Melkit’in kelime anlamı “kralcı”dır. Bizans İmparatorluğu’na sadakati ifade etmektedir.

10 *Arab Awakening* (Arap Uyanışı) kitabında yer alan bilgilere göre İbrahim Yazıcı ve Butros Bustani isimli iki Lübnanlı Hristiyan’ın gramer ve siyaset alanında yaptıkları

Antakya Patrikhanesi'nde yaşanan bu gelişmeler sonucunda Adana, Mersin ve Tarsus'ta bulunan kiliselerin Antakya Patrikhanesi'nden ayrılıp İstanbul Patrikhanesi'ne katılma talebinde bulunduğu ileri sürülmektedir (Alıntı: Exertzoğlu, Benlisoy ve Benlisoy, 2016:63). Antakya Patrikhanesi ile Antakya cemaati arasında yaşanan bu çatışma, savaşlar dolayısıyla çözüm bulamamış ancak 19. yüzyıl sonlarında Yunan milliyetçilik söyleminde bu bölgedeki Hristiyanlar "başka dilli Yunanlar" olarak adlandırılmışlardır (Benlisoy ve Benlisoy, 2016: 249). Her ne kadar Mersin Tali Komisyonu 1923'te gerçekleştirilen Nüfus Mübadelesi'ne Antakyalı Ortodoksları dahil etmiş olsa da, 1927 Mübadele Komisyonu'nun kararında Rum Ortodoks mezhebinin Ekümenik Patrikhaneye bağlı cemaati kapsadığı dolayısıyla Antakya Patrikhanesi'ne bağlı Ortodoksların bu kapsama girmeyeceği belirtilmiştir (Macar, 2003:139).

Hatay'ın 23 Temmuz 1939'da Türkiye'ye katılması ile beraber bu coğrafyada yaşayan Antakya kökenli Ortodokslar Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı almış, dini merkezleri de Suriye sınırları içerisinde kalmıştır. Cemaat günümüzde dini olarak İstanbul Rum Patrikhanesi'ne bağlılıklarını sürdürmekte ancak dini ayinlerini Arapça gerçekleştirmektedirler.¹¹ Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, her ne kadar bu çalışma bir tarihsel gerçeklik ortaya konması gibi bir iddia taşımasa da ileriki bölümlerde görüleceği üzere bu tarihsel tartışma, çalışmanın asıl amacı olan sıradan insanların kendi benlik algılarını, kimlik tanımlamalarını analiz etme konusunda bir temel oluşturma niteliği taşımaktadır.

2. Akademik Yazında Antakyalı Ortodokslar

Yakın zamanda bu alanda yapılan az sayıdaki niteliksel araştırmalar, Antakyalı Ortodoksları İstanbul Rum cemaati ile ilişkisellikleri üzerinden değerlendirmektedir ve bu çalışmaların eksenini genellikle alt orta sınıfa mensup bireyler ile sınırlı kalmaktadır. Halihazırdaki literatür, İstanbul'daki Rum liselerinde okuyan çoğunlukla alt orta sınıfa mensub Antakya kökenli öğrencilerin ve ailelerinin İstanbul kökenli Rumlar tarafından sosyo-kültürel açıdan farklılaştırılmalarını ele almaktadır (Aslanoğlu vd., 2012). Antakyalı

çalışmalarla Arap milliyetçiliğinin bu topraklarda temellenmesinde önemli rol oynamışlardır (Antonious, 1938).

11 Başlangıçta Antakya'da bulunan Rum Ortodoks Patrikhanesi, 16. yüzyılda Suriye'nin Şam bölgesine devredildi. Konstantinopolis'teki Rum Ortodoks Kilisesi'nin aksine Antakya Rum Ortodoks Kilisesi'nin ayinleri Arapça yapılmaktaydı; cemaat büyük oranda Arap kültürel mirasına sahipti (Cragg 1991 ve Wessels 1996'dan alıntı, Masters, 2001).

Ortodoksların yaşamakta olduğu bu “farklı olma duygusu” İstanbullu Rumların, farklı kültürel beğenilere, kültürel tüketim yatkınlıklarına ve daha modern bir yaşam tarzına sahip olmalarıyla açıklanabilmektedir. Antakyalı Ortodokslar kendilerine hissettirilen “farklı kültürel sermayeye sahip olmalarını” kamusal ve özel alanda sembolik bir dışlanma olarak yaşamakta, bu durumu da yer yer “ikinci sınıf Rum” olarak gördükleri şeklinde ifade etmektedirler (Theodorelis-Rigas, 2015: 47).

Son birkaç yılda sosyal bilim literatüründe bu toplum hakkında yapılan az sayıdaki çalışmaya kadar (Demirci Akyol, 2010; Aslanoğlu vd., 2012; Doğruel, 2009; Theodorelis-Rigas, 2015; Gioltzoglou, 2014; Türker, 2015; Usluoğlu, 2012; Arslan, Oflazoğlu, 2017) Antakyalı Ortodokslar İstanbul Rum cemaatinden ayrı bir sosyal grup olarak ele alınmamış, ironik bir biçimde görünmez kılınmışlardır. Bazı çalışmalarda da belirtildiği üzere İstanbul’da yaşayan Antakyalı Ortodoksların günlük yaşamdaki varlıkları resmi Rum diskurunda yer almamaktadır (Gioltzoglou, 2014:19). Niteliksel metotlarla yapılan bu sınırlı sayıdaki araştırmaların çoğunlukla alt orta sınıfa ait Antakya kökenli Ortodoksları ele aldığı görülmektedir. Her ne kadar Patrikhane’ye bağlı kurumlarda çalışan alt orta sınıf Antakyalı Ortodoksları temel alan çalışmalar literatürde önemli bir açığın kapatılmasına yardımcı olmuş olsa da son yirmi yılda Patrikhane kurumları ile ilişkilerini karşılıklı bağımlılık üzerine kurmuş bir topluluğun fotoğrafı ile sınırlı kalmış; İstanbul’da yaşayan orta ve orta üst, üst sınıf Antakyalı Ortodokslar mercek altına alınmamıştır.

Tüm bu bilgiler ışığında, İstanbul’daki Antakya kökenli Ortodoks cemaati hakkında bu makalede cevap aranan sorular şunlardır: İstanbul’da yaşayan bir Antakyalı Ortodoks kendini ait hissettiği dini ve etnik kimliğini nasıl tanımlamaktadır? Dini-etnik kimlik, benlik algısı nasıl şekillenmektedir? Bireysel kimlik tanımlarında dil, köken, gelenek ve görenekler, ritüeller vb. farklılaştırıcı bir unsur oluşturmakta mıdır? Gayrimüslim bireyler ulusal kimlikleriyle azınlık kimliklerini nasıl ilişkilendirmektedirler?

Bu çalışma aracılığı ile yukarıda bahsedilen belli başlı sorulara İstanbul’da yaşayan farklı sosyal sınıflardan, cinsiyetten ve kuşaklardan Antakyalı Ortodoksların gündelik hayatları içinden, kendi dillerinden, kendi bakış açıları temel alınarak cevap bulunmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

3. Yöntem Üzerine

Sözlü tarih çalışmaları ve öznesi olan bellek son yıllarda tarihçilerden siyaset bilimcilere, tıp, psikoloji, kadın çalışmaları, kültür antropolojisi ve edebiyat gibi alanlara uzanan disiplinlerarası bir paradigma haline gelmiştir (Sancar, 2014:21; Neyzi, 2010:443). Yaklaşık son 15 senedir yükselerek artan sözlü tarih ve bellek çalışmaları içerisinde ise Türkiye’de yaşayan gayrimüslim

azınlıklarla ilişkilendirilebilecek bellek anlatımlarının birçoğunun akademik alanda henüz yeni olduğu görülmektedir.¹² Bu çalışmaların içinde Antakyalı Ortodokslarla ilgili yapılan çalışmalar ise neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunun en önemli nedenleri arasında diğer azınlık cemaatlerine oranla düşük bir nüfusa sahip olmaları, coğrafi olarak merkeze uzak olmaları, kapalı ve dağınık bir cemaat olmaları, gösterilebilir. Onları gündelik hayatları içerisinde ele alan çalışmalar ise akademik alanda henüz hak ettiği yeri kaplamamaktadır.

Bu çalışma aracılığı ile İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslar hakkında sosyal bilimlerde bu alanda yapılan araştırmalara katkıda bulunmayı hedefliyoruz. Çalışmamızın odağını farklı kuşaklardan, cinsiyetten ve sosyal sınıflardan Antakyalı Ortodokslar oluşturmaktadır. İstanbul'a farklı zamanlarda göç etmiş kadın-erkek, 17 kişi ile derinlemesine mülakat görüşmesi yapılmıştır. Çalışmamızın evrenini farklı zamanlarda İstanbul'a göç etmiş, halen bu şehirde yaşayan veya artık yurtdışında ikamet eden, Antakya kökenli 8 kadın ve 9 erkek görüşmeci oluşturmaktadır. Cinsiyet açısından görüşmeciler arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Yaş değişkeni çerçevesinde de görüşmeciler üç yaş grubuna ayrılmaktadır: 20-30, 30-40 ve 40-50. Görüşmecilerin mesleki dağılımlarına baktığımızda farklı alanlarda uzmanlaştıklarını görmekteyiz. Sadece bir kadın görüşmeci ev kadınıdır; diğer kadın görüşmeciler psikolog, yönetici, gazeteci, özel sektörde pazarlama uzmanı ve akademisyenlik gibi farklı alanlarda faaliyet göstermektedirler. Erkek görüşmeciler arasında akademisyen, serbest gazeteci, ticaret ve kuyumculuk ile uğraşanlar bulunmaktadır. Antakya kökenli Ortodoksların kendi içindeki sosyal/kültürel/sınıfsal farklılaşmaları mercek altına alabilmek amacıyla mümkün olabildiğince farklı sosyal sınıflardan kişilerle görüşülmeye çalışıldı. Görüşmecilerin büyük çoğunluğu orta ve orta üst sınıfa aittirler; sadece bir kadın görüşmeci üst sınıf mensubudur.¹³ Veri toplama aşamasındaki zorluklardan bir tanesi her cemaatin sınıfsal olarak en yoksul olanlarına ulaşmaktaki zorluk oldu. Bu engeli aşabilmek için görüşmecilerimizden ve kendi sosyal çevremizden yardım istedik. Bu konuda çaba göstermemize rağmen alt orta sınıfa ulaşmak konusunda engellerle karşılaştık.

12 Türkiye'de yapılan bellek ve sözlü tarih çalışmaları ile ilgili genel bir bilgilendirme için Bkz.: Neyzi, 2010:443-459, Özyürek, 2012.

13 Biz bu çalışmada sınıf kavramını Bourdieu'nun teorik çerçevesine referansla ele aldık. Bourdieu'ya göre (1984), “özneler sosyal alanda ekonomik ve kültürel sermayelerinin birleşimi oranında sınıflandırılırlar; aynı zamanda özneler kendi sınıflandırılmalarına göre de başkalarını sınıflandırılırlar”. Bourdieu, kişilerin yaşam tarzlarına ve bu bağlamda sahip oldukları vasıflarına göre mesleki sınıfları tanımlamaya çalışır. Sınıf ve etnik aidiyeti ele alan bir çalışma için ayrıca bkz. Eriksen, 2002.

Görüşmecilere kartopu örneklem yöntemiyle ulaşılmıştır. Konunun hassasiyeti gereği görüşmecilerin isimleri açık bir biçimde kullanılmamıştır. Niteliksel çalışmalarda sıkça kullanılan kodlama yöntemi tercih edilmiştir. Metin içinde anlatıların yanına parantez içinde görüşmecinin, yaşını ve cinsiyetini belirten bir kategorizasyon şeması kullanılmıştır (25 (Yaş), E/K (Cinsiyet)). Derinlemesine mülakat görüşmelerini yarı yapılandırılmış soru yönergesiyle ve konu odaklı gerçekleştirdik. Sözlü tarih/derinlemesine mülakat görüşmelerinde araştırmacı ve görüşmeci arasında kurulacak güven ilişkisi büyük bir önem arz etmektedir. Bu güven ilişkisinin oluşmasında araştırmacılardan birinin köklerinin Antakyalı Ortodoks olmasının da güven oluşturucu unsur yarattığı söylenebilir. Bu çalışma ile Ortodoksları gayrimüslim olarak hâkim ulus karşısında homojenleştiren yaklaşımların ötesine geçilerek hem İstanbullu Rumlar ile aralarındaki süreklilikler-kırılmalar hem de cemaat içi sınıfsal, kültürel, yaş ve cinsiyete bağlı farklılıklar karşılaştırmalı olarak analiz edilmeye çalışılmaktadır. Yaptığımız derinlemesine mülakatlar aracılığı ile kendi benlik algılarını doğal günlük ortamlarında anlamaya çalışarak; İstanbul'da Antakyalı Ortodoks olmanın onlar için ne anlam ifade ettiği, bu kimlikselliği üreten ve etkileyen parametreler, sosyokültürel farklılıklar analitik olarak çözümlenmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmada Antakyalı Ortodoksların deneyimlerinin, kendi seslerinden görünür hale getirilmesi, kendi kimlik algılarının, kurgularının gündelik hayat pratikleri üzerinden okunabilmesi ancak niteliksel bir araştırma tasarımıyla mümkün olabilmektedir. Böylece literatürde bu alandaki boşlukların doldurulması hedeflenmiştir. Şunu da belirtmek istiyoruz ki İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslarla ilgili mutlak bir temsil biçimine ulaşmak söz konusu değildir ve bu çalışmanın böyle bir iddiası bulunmamaktadır.¹⁴

Bu çalışma yapılan görüşmeler sonucu İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların kendi kimlik algılarını anlamaya çalışmak üzerine kurulmuştur. Çalışmanın argümanı İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların kendi içinde homojen, sabit bir yapıya sahip olmadığı; kimlik, benlik algılarının kendi içlerinde farklı sosyo-kültürel/ekonomik statüye ve yaşa göre değişkenlik gösterdiğidir. Bu çalışmanın sonunda İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların kendi benlik algılarını nasıl ifade ettikleri, anlamlandırdıkları mercek altına alınacaktır.

14 Niteliksel araştırma yöntemleri literatüründe bu konu derin bir şekilde ele alınmaktadır. Bkz. Reinherz, 1992; Neuman, 2010; Mayring, 2011; Ramazanoğlu, Holland, 2008; Sprague, 2005; Perks, Thomson, 2006; Hesse-Biber, Lina Leavy, 2007.

Tablo 1: Görüşmecilerin Demografik Bilgileri

Görüşmeci	Doğum Yılı	Doğum Yeri	Cinsiyeti	Eğitim	Meslek
A.B.	1987	Almanya	Kadın	İlkokul mezunu	Ev kadını
B.C.	1980	Mersin	Erkek	Üniversite	Özel Sektör
C.D.	1986	Mersin	Kadın	Üniversite	Psikolog
D.E.	1967	Samandağ	Erkek	Üniversite	Ticaret
E.F.	1965	Samandağ	Kadın	Üniversite	Yönetici
F.G.	1993	İstanbul	Kadın	Üniversite Öğrencisi	
G.H.	1973	Altınözü	Erkek	Üniversite	Serbest Meslek
H.I.	1987	Samandağ	Erkek	Üniversite	Özel Sektör
I.J.	1989	Antakya	Kadın	Üniversite	Serbest gazeteci
J.K.	1988	Antakya	Kadın	Üniversite	Pazarlama
K.L.	1985	Mersin	Kadın	Üniversite	Pazarlama
L.M.	1984	Mersin	Kadın	Üniversite	Akademisyen
M.N.	1989	Almanya	Erkek	Üniversite	Ticaret
N.O.	1989	Mersin	Erkek	Üniversite	Akademisyen
O.P.	1987	Antakya	Erkek	Üniversite	Akademisyen
P.R.	1979	İstanbul	Erkek	Lise	Kuyumcu
R.S.	1971	İstanbul	Erkek	Ortaokul	Ticaret

4. İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların Kimlik İnşası: Etno-Dinsel ve Ulusal Kimliğe Dair Algılar ve Yaklaşımlar

Erikson (1994) ve Jenkin's (2008)'e göre kimlikler nesnel, durumsal, akışkan, benzeşen, tartışılabilir, rastlantısal ve manipüle edilebilir olgulardır. Barth da (2001) etnik bağların zamana ve mekana göre değiştiğini vurgulamaktadır. Goffman'dan büyük ölçüde etkilenen Barth, etnik ve diğer kimliklerin sürekli bir biçimde değişen ve dönüşen, duruma bağlı, sürekli müzakere nesnesi olan konular olduklarını öneren bir model üretmiştir. Bireylerin kimlikleri içinde buldukları sosyal şartlara göre zaman zaman değişkenlik gösterebilmektedir. Kimlikler "sınır"larda, içerdekilerin ve dışardakilerin karşılaşmaları sırasında, bulunmakta ve müzakere edilmektedirler (Barth, 2001). Etnisite ve ırk insanlara verilen etiketler değildir sadece, onlara aynı zamanda insanların kabul ettikleri, reddettikleri, seçtikleri, belirttikleri, savdukları kimlikleridir. Bu yaratıcı rol yapısalcı yaklaşımın kalbinde yer almaktadır. Kimliğin yaratılması karşılıklı ilişkisellekle belirlenir (Cornell, Hartmann, 2007:58). Bu teorik çerçevenin de desteklediği gibi İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslarla yapılan derinlemesine mülakatlarda, görüşmecilerin etnik-dini kimlikleriyle kurdukları ilişkilerin kendi içinde çok çeşitlilik gösterdiği, ayrımlar ve kırılmalar yaşandığı, bazı görüşmecilerin kökenlerine doğru yaptıkları yolculukta bir sorgulama sürecinden geçtikleri gözlemlenmiştir. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta da çoğu görüşmecinin bu minvalde "cemaatlerini" isimlendirme noktasında bir iç çelişki yaşadıklarıdır.

"Etnik ve dini kimliğinizi göz önünde bulundurarak kendinizi nasıl ifade edersiniz, tanımlarsınız?" sorusuna kimi görüşmeci kendini ulusal kimliği ve dini kimliği ile tanımlarken kimisi etnik (Araplık) ve dini kimliğini bir arada kullanmakta, kimisi de doğduğu büyüdüğü coğrafyaya (Antakya) yani yerel kimliğine vurgu yapmaktadır (ayrıca bakınız Tablo 1):

"Ben kendimi net olarak, nesin diye sorduklarında, hep Arap Hristiyanım derim...Arap olduğumuz net bir konu değil... Bence Rum olmadığım da, kendi adıma konuşayım, çok net. (30, E)

"Arap Hristiyanım... Kendimi Arap Ortodoks, Arap Hristiyan olarak tanımlıyorum." (36, E)

"Kendimi nasıl tanımlıyorum dersem ben "Rum Ortodoks" demem mesela. İlk herhâlde Türküm, ikinci olarak Hristiyanım. Biri sorarsa dinimi Hristiyan derim. Eğer mezhebi sorarsa Ortodoks derim." (29, K)

“Ben ilk Antakyalıyım diyorum... Antakya kökenli Hristiyanım. “Araplığı” tanımlamadan tamamen kaldırdım. Türkiyeliyim, Antakyalıyım ve Hristiyanım. Bu kadar. ‘Rum’um ya da Arab’ım ya da Bizanslıyım, Romalıyım’ demek istemiyorum. Bence bu kadar önemli değil. Zaten yeterince ayrıştırılmışız. Bir de biz birbirimizle konuşurken bölersek... İnsan bazen kendi kendini ötekileştirir. Evet, sistem seni bir şekilde ötekileştirir ama sen bunu sürdürürsün.” (28, K)

Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğunun “Rum olmayı” dini aidiyetlerine referansla kullandıkları tespit edilmiştir. Yani, “Rumluk” etnik köken bağlamında (Yunan/Helen/Grek kökenli olmak) değil tamamen Doğu Ortodoks Kilisesi’ne aidiyet anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, bir görüşmeci bu durumu “‘Ortodoks Rum’dur’, öyle gelmiş. Din gibi” (30, K) şeklinde ifade ederken bir diğer görüşmecinin “kendimi ‘Rum Arap’ Ortodoks diye tanımlıyorum... ‘Rum’ orada benim için dini bir şey ifade ediyor” (37, E) ifadesinde de görüldüğü üzere Rumluk etnik köken bağlamında değil dini aidiyetine referansla kullandığına dikkat çekmektedir.

Bir kadın görüşmeci de Rumluk dini bağlamda kullandığını söylediikten sonra “Rum Ortodoks” olma halinin, çokkültürlülüğe referans vererek, aynı zamanda onu geniş toplumdaki bir prestij ve avantaj olduğunu ifade etmiştir:

“‘Rum Ortodoks Hristiyan’ olmak beni toplumda öne çıkaran bir unsur olarak, diğerlerinden ayırtan bir unsur... Oradaki Rumluk benim için Meryem Ana’yı ifade ediyor, diğerlerine¹⁵ göre büyük bir avantaj.” (52, K)

1980’li yıllarda ailesi İstanbul’a göç eden ve kendisi bu şehirde doğup büyümüş ve Rum liselerinden birinde okumuş 24 yaşındaki en genç görüşmecimiz kimlik meselesine odaklı bu tartışmamızda bir kırılma noktası yaratmıştır. Çoğu görüşmecinin dini bağlamda kullandığı “Rum olmayı” etnik olarak benimsediğini belirtmiş ve ne köken olarak ne de kültürel açıdan “Araplığı” kesinlikle kabul etmediğini ifade etmiştir:

“Ben kendime hiçbir zaman Arap demedim, Araplığı kabul etmedim. Ben her zaman Rum’um dedim ve öyle gördüm... ‘Burada uğraşmamız gereken bir çatışma söz konusu’ dedim. Çocukken o bilinçte değildim.

15 “Diğerleri” derken görüşmeci burada geniş topluma (Sünni/Müslüman/Türk) referans vermektedir.

Rumvader¹⁶ ile bir kere Antakya'ya gittik. Oradakilerin çoğu 'biz Arabız' dedi. Bir hocamız, 'o zaman ... (kendi) var, o da buralı, ona soralım' dedi. Ben de kalktım 'ben Araplığı kabul etmiyorum' dedim."
(24, K)

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi, görüşmeci için İstanbul'da doğmuş olmak, Rumca bilmek ve konuşmak, bir Rum okulundan mezun olmak, İstanbul'un en eski yerleşik toplumlarından Rumlara, Rum kökenli olmaya açıkça vurgu yapmaktadır. Görüşme sırasında Hatay kökenli olduğunu belirttikten sonra ısrarla "ama ben Arap değilim, Rum'um" diyerek, "Rumluğun" burada içinde doğulan değil sonradan edinilen bir kimlik olduğuna örnek oluşturmaktadır. Tam da bu noktada ailesi ile bir görüş ayrılığı yaşadığını, ailesinin Arap kimliğine sahip çıkarken kendini bu kimliğe ait hissetmediğinin altını kuvvetli bir şekilde çizmiştir. Görüşmecimiz ailesinin, Arapça konuşmayı ve Antakya köklerini gerekçe göstererek etnik olarak Arap olduklarını iddia ettiğini hatta zaman zaman bu konuda onlarla görüş ayrılığı yaşadığını aktarırken, kendisi "Rumluğu" kültürel bir sermaye olarak sahiplenmekte ve gündelik hayatında prestije ve avantaja dönüştürmektedir:

"Rumluk ne benim için? Bir kere en başta Hristiyan Ortodoks olmam. Tabii ki de Rumca bilmem. Ve üçüncüsü tamamen İstanbul'da doğmuş ve büyümüş olmam. Annelerden orda ayrılıyorum. Babam 'tamam Rumuz ama Arabız da' diyor. Hayır Arap değilsin diyorum! (görüşmecinin vurgusu)." (24, K)

Yukarıdaki anlatılarda kimisi kendini "Arap Hristiyan", "Arap Rum Ortodoks", sadece "Hristiyan" veya "Antakyalı Arap Ortodoks" gibi ifadelerle tanımlarken, kimi de Rumluğu etnik olarak benimseyerek kimliğin bu bağlamda sürekli olarak yeniden üretildiğini, dönüştürüldüğünü ve ne kadar akışkan olduğunu göstermektedir. Rumluk ve Araplığın ne anlam ifade ettiği, kimliklerinde etnik ve/veya dini faktörlerden hangi unsurun baskın olduğu konusunda görüşmeler sırasında çelişkili ifadelerle rastlanmıştır. Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki, Antakyalı Ortodoksların "gerçek" kökeninin ne olduğu sorusu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu çalışma tarihi merkeze almaktan öte, bireylerin günlük yaşamlarında Antakyalı Ortodoks olmanın onlar için ne anlam ifade ettiğini kendi seslerinden duyurmak ve bu sesleri kamusal bir bilgiye dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Aşağıda görüleceği üzere görüşmecilerin bir kısmı Arap ya da Rum olmak konusunda yaşadıkları

16 Rum Vakıfları Derneği. Rum Cemaat vakıflarına destek sağlamak, vakıflar arası ilişkileri geliştirmek amacıyla 2011 yılında kurulmuştur.

bu iç çelişkiyi ifadelerine yansıtmaktadırlar. Samandağ'da doğup büyüyen, İstanbul'a göç eden orta sınıfa mensup kadın görüşmeci Rum olmanın veya Arap olmanın kendisi için tam olarak ne anlam ifade ettiğini "bilememe" halini karmaşık bir biçimde aktarırken, bir diğer görüşmeci de bu "bilememe" durumu ile beslenen çatışma halini yansıtmaktadır:

"Ben Arap Hristiyan diyorum. Çünkü Rum Ortodoks dediğim zaman 'neden Rumca bilmiyorsun?' diyorlar. Çok da bilmediğim için açıklayamıyorum. Ben ilk baştan kendimi Arap Hristiyan olarak tanıttım. Eskiden Rum Ortodoks diyordum, yeni yeni televizyonlarda görüyoruz Arap Hristiyanları varmış diye. Onu da biri bana söylemişti, demişti ki 'siz Rum Ortodokssunuz ama aslında siz Arap Hristiyanısınız'. Ama çoğunlukla "Rum Ortodoksum" derim ben de. Kendimi öyle tanıttım da. Bizim oradan (Samandağ) kaynaklandığı için Rum Ortodoks derim. Kilisenin adı Rum Ortodoks Kilisesi. Samandağ Rum Ortodoks Kilisesi." (30, K)

"Rum'um diyorum ama bir yandan da Rum olmadığımı biliyorum. Bugüne kadar Rum değildim, şimdi Rum'um. Nasıl oluyor? Ama Rum'um, çünkü tarih bunu söylüyor, gerçek bu. Sonra Rum kilisesine giriyorsun, dil yok. Bizimkiler daha çok Arapça konuşuyor. *Confliction* (çatışma) çıkıyor. Bunu bir yürüttüm iki yürüttüm ama sonra dedim 'neyin özentsisin? Rum değilsin'. Bu, dünyanın gerçeği." (28, E)

Burada ifade edilmeye çalışılan "Arap mıyız yoksa Rum muyuz?" tartışması bize kimliğin evrensellik ve görecelilik kısılcasına düşmeden, kimliklerin sürekli bir inşa sürecinde olduğunu (Hall, 1996), hiçbir zaman tamamlanmayacak, kendi içinde çatışmalı bir süreç olduğunu göstermektedir.

Benzer bir iç çelişkiye Antakya'dan üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen orta üst sınıfa mensup 30'lu yaşlarında diğer bir kadın görüşmecide de rastlamak mümkün. Bu görüşmecinin anlatısında dikkati çeken bir diğer unsur, 'Arap' olmayı 'Rum' olmamak üzerinden yani öteki kimlik üzerinden tanımlıyor oluşudur. "Rum olmak" görüşmeciye göre Yunan kökenli olmakla ilişkilendirilmektedir; kendi aile geçmişi Antakya ve civarı bölgelere dayandığı için kendini Yunan-Helen kültürüyle eşleştirmemekte, bu durumda diğer seçenek olan Arap olmayı daha çok benimsemektedir:

"Biri sorduğu zaman Hristiyanım diyorum. Çok ilgiliyse ve detay soruyorsa Rum Ortodoksum diyorum. Orada da aslında bir şey var. Rum Ortodoks olarak hep biz geçtik ama çok da Rum Ortodoks değiliz. Aslında Arap Ortodoksuz. Çünkü Arabız aslında. Rumluk daha çok Yunan tarafı falan ama neden o kimliklerde Rum Ortodoks yazdı onca

sene bilmiyorum. Ben kendimi Arap Ortodoksum diye tanımlamıyorum. Ben Hristiyanım diye tanımlıyorum. Rum musun Arap mısın diye sorduğunuz zaman: e Rum değilim... Arabım. Köklerim oradan geliyor.” (31, K)

Kimi zaman da bu çelişkili hallerin kişilerin kendi özel hayatlarından kaynaklanan dinamiklerle birlikte bir sorgulama sürecine dönüştüğü görülmektedir. 30’lu yaşlarında, ailesi Antakya kökenli olan, üniversiteyi tamamladıktan sonra bir süre eğitim ve iş sebebiyle İstanbul’da yaşayan erkek görüşmeci, kendi kimlik arayışının temelinde ailesinin ‘azınlık’ olmaktan kaynaklı yaşadığı korku ve çekincenin yattığını ifade etmektedir. Görüşmecinin ailesinin kamusal alanda etnik/dini kimliklerini gizlemesi ve Arap olmaya negatif imajın yüklemesi görüşmecinin bu itilen, ötekileştirilen Arap kimliğine sarılmasına sebep olmuştur. Üniversite yıllarında siyasi ve etnik bilincinin artmasıyla beraber derin bir sorgulama sürecine girdiğini belirten görüşmeci, hem ailesinin Arap kimliğini reddedişine karşı bir direnç geliştirmekte hem de anne-babasının bastırıldığı, sakladığı bu kimliğine sahip çıkmaktadır:

“Etnik olarak neyim ki ben’ dedim. Ama çok daha sonra. Bunu lisede sorguladığımı çok hatırlamıyorum. Hristiyanız, evet. Annemler falan da hep ‘Hristiyanız’ derler. Ama biraz daha aşım Kemalizm’e muhalif hallere girmeye başlayınca bir şey başladı yani. ‘Ben Türk değilim’ şeyi başladı. Ama Türk değilsem neyim yani? Ondan sonra Arapçaya daha çok ilgim arttı, o geçişlerde hep kendimi Arap olarak tanımladım. Ama Araplık kimliğine sahip çıkma belki de aileye muhalif olma isteğinden de kaynaklanabilir. Çünkü Arap olma hali hep onları sinir eden bir şeydi. ‘Biz Arabız’ dediğimde hep sinir oluyorlardı. Belki de o noktayı kaşımak istiyordum... Ailem bunu (bayramlar, ritüeller) Araplıkla özdeşleştirmiyor. Onlar kendilerini etnik olarak tanımlamamayı tercih ederler. Çok zorladığında, Hristiyanız, Ortodoksuz falan, ‘iyi de yani etnik olarak?’ ‘Etnik olarak işte Türkiye vatandaşıyız’, en son en son, burada yaşıyorsak ‘Türk’üz’ derler. Ama Araplık kesinlikle yok. Araplık çok negatif bir imaj onlar için. Bence ortada bir korku var.” (30, E)

20’li yaşların sonunda Antakya-Samandağ bölgesinde doğup büyüyen akabinde üniversite eğitimi için İstanbul’a gelen kadın görüşmeci ise köklerini keşfetmek için çıktığı yolculuğun ertesinde Araplığını ve Rumluğunu iyice sorgular hale gelmiştir:

“Arada bir de olsa ‘Arap Hristiyan’ diyordum. Bu yüzden arkadaşlarım inanmıyor benim Rum olduğuma. ‘Sen de seyahate gitmeden Arap Hristiyanım, bir döndün Rum oldun nasıl oluyor yani?’ diyor

arkadaşlarım. Araştırdım baktım, biliyorum, köken sorgulaması yapıyorum. Belki Rum bile değilim. Hala araştırmaya devam ediyorum.” (28, K)

Samandağ doğumlu, üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen ve yaşamını bu şehirde devam ettiren üst sınıf mensubu bir diğer kadın görüşmeci, Antakyalılığından ve Arapça bilgisinden kaynaklı olduğunu düşündüğü Arap kimliğini sorguladığında aslında Bizans kökenli olabileceğini, dolayısıyla Rum kimliğine kendini daha yakın hissettiğini, toplumsal hayatta da bunu bir sosyal avantaj olarak gördüğünü ifade etmektedir. Günümüzde kimlik içinde doğunulan bir olgu olmanın ötesinde bir seçim meselesidir; özgürce, sembolik olarak hissedilen bilişsel bir süreçtir:

“Eşim dedi ki ‘sen Rumca bilmiyorsun ki?’. Sonra düşünmeye başladım. Sonra konuşurken dedim ki acaba bizim atalarımız Yunanlı Rum mu Romalı (Bizanslı) Rum mu? Eşimin iddiası burun yapımızdan filan acaba biz Haçlı Seferlerinde gelmişiz, acaba Romalı Rum muyuz? Bu da benim çok hoşuma gitti. Romalı olabiliriz dedim (gülerek).” (52, K)

Bu durum literatürde de sıkça rastlanan kimliğin, resmi ve resmi olmayan tarih anlatılarına bireylerin tekrar başvurmaları sonucu sürekli yeniden üretilebilen bir olgu haline geldiğini göstermektedir (Hall, 1996). Bunun bir diğer örneği de 30'lu yaşlarının başında Mersin'de doğan, üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen ve akademik kariyer yapan kadın görüşmecinin akademik hayatı süresince etnik, dini ve siyasi bilincinde yaşadığı sıçramalar sonucunda kimlik meselesini daha fazla sorgular hale gelmesidir. Görüşmeci kimliğin statik, tekdüze ve değişmez kalamayacağını vurgulayarak, tarihsel bağlamı da göz ardı etmeden, dini-etnik kimliğin çok-bileşenliliğine vurgu yapmıştır:

“Özetlemem gerekirse iki seçenek var ya Arapça konuşan Rum Ortodokslar bunlar, ya da Arap Ortodokslar ama tarihsel olarak Bizans'ın altında asimile oldular, onların otoritesini kabul ettiler. İstanbul'daki Patrikhanenin Ekümenik durumu da var. Antakya Patrikhanesi Şam'a taşındıktan sonra bize sahip çıkan İstanbul'daki Patrikhane oldu. Bizimkiler ırk olarak kendilerini Rum olarak kabul etmezler, Araplığı daha çok tercih ederler. Rum Ortodoksluğu daha çok dini bir 'label' (etiket-kimlik) olarak kabul ediyorlar. O da dediğim gibi şu anda T.C.'nin sınırları içinde onları tek sahiplenen kurum İstanbul Patrikhanesi.” (33, K)

Tablo 2: İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların Kimlik Algıları*

Görüşmeci (yaş, cinsiyet)	Kimlik Tanımlaması	Görüşmeci (yaş, cinsiyet)	Kimlik Tanımlaması
29, K	Türk, Hristiyan	49, E	Antakyalı Hristiyan/Antakyalı Rum Ortodoks
32, K	Türk, Hristiyan	36, E	Arap Ortodoks/Hristiyan
30, E	Arap Hristiyan	30, K	Arap Hristiyan/Rum Ortodoks/Arapça Konuşan Rum Ortodoks
28, K	Arap Hristiyan → Antakya kökenli Hristiyan	31, K	Hristiyan/Arap Ortodoks
41, E	Arap Rum → Rum Ortodoks	24, K	Rum/Hristiyan Ortodoks
37, E	Rum Arap Ortodoks	28, E	Antakyalı Hristiyan/Nasrani
52, K	Rum Ortodoks Hristiyan	43, E	Arap Ortodoks
33, K	Arap Ortodoks/Arapça Konuşan Rum Ortodoks	38, E	Rum Ortodoks/Antakyalı
28, E		Arap → Rum Ortodoks/Türkiyeli	

* → Bu işaret görüşmecinin yaşam süresince kimlik algısındaki değişimi göstermektedir

/ Bu işaret görüşmecinin aynı anda birden fazla ifade ile kendini tanımlamasını anlatmaktadır

4.1. Kimliğin Başat unsuru: Dil ve Mutfak Pratikleri

Etnik kimliğe dair üstünden ortaklaşa kabul edilen bir tanımlama bulunmamakla birlikte birçok tanımlama giyim kuşam, dini inançlar, akrabalık, siyasi aidiyet yanında yemek ve dil gibi etno-spesifik işaretleri ve pratikleri içermektedir. Bu tanımdan yola çıkarak, görüşmeler sırasında Antakya kökenlilerin “Araplık” ile kurdukları ilişkinin en belirleyici unsurunun dil olduğu tespit edilmiştir. Arapça, görüşmecilerin anlatılarında kendilerini “Arap” olarak nitelemelerinin temel belirleyeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer deyişle, Rumca konuşmamak-Arapça konuşmak dikotomisi üzerinden bir kimlik söylemi geliştirilmektedir. Arapça konuşmaları veya kendileri konuşmasa da ailelerinde bir üst kuşakların anadilinin Arapça olması, Rum-

Yunan ırkından olmadıklarının en temel göstergesi, Arap etnik kimliğine ait olabileceklerinin/aidiyetlerinin en belirgin işareti olarak ortaya konmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, ikinci kuşaktan itibaren Arapça asimile olmaya yüz tutmuş bir dildir; görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu da anadillerinin Türkçe olduğunu, kamusal alanlarda, arkadaş grupları içinde ve hatta evde de Türkçe konuştuklarını, Arapça bilmediklerini veya bilseler de konuşmadıklarını belirtmişlerdir.

“Babam Arap Hristiyanız diyor, çünkü bence dille alakalı bu. Benim annemin babamın ana dili Arapça. O zaman babam ‘neden Arapça konuşuyoruz?’ diyor. Nenem dedem Türkçe bilmezdi, sadece Arapça konuşurlardı” (29, K)

“Ben Arapça konuşan bir halkın torunuyum, diyebilirim.” (41, E)

“Ben Arap Hristiyan dediğim zaman, ‘nasıl yani’ dedikleri zaman, ‘Rum Ortodoksum’ diyorum ama Arapça konuşuyorum. Açıklamasını öyle yapıyorum.” (30, K)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere yapılan saha çalışmasında görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu etnik-dini aidiyetlerinin temel bileşeni olarak dil öğesini vurgulamışlardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu denklemin dışına çıkan, dini-etnik aidiyetini dil ile ilişkilendirmeyenler de mevcuttur:

“Sırf Arapça konuşuyorum diye sırf Hatay’da Samandağ’ında, Mersin’de İskenderun’da Arapça konuşuluyor diye ben Arap olmak zorunda değilim.” (28, K)

Dil meselesinde neredeyse tüm görüşmecilerin altını üzüntüyle çizdikleri bir nokta da günümüzde Arapçanın giderek asimile olduğu gerçeğidir. Antakya ve çevresinde doğup büyüyen Ortodoks Hristiyanlar Türk okullarında eğitim görmektedirler. Evde ise birinci kuşak (büyükanne ve dede) ve ikinci kuşak kendi aralarında Arapça konuşurken, kimi aileler çocuklarını Arapça konuşmaya teşvik etmiş; kimisi geniş toplumdan dışlanmamak ve okulda “sıkıntı” yaşamamaları adına çocuklarını özel alanda Arapça değil Türkçe konuşmaları konusunda teşvik etmişlerdir. Azınlık kimliği stratejisi¹⁷ olarak

17 Bu alanda yapılan akademik çalışmaların gösterdiği üzere (Brink-Danan, 2015; Mills, 2015; Kaymak, 2016) Türkiye’de yaşayan gayrimüslim azınlıklar kamusal alanda etnik-dini kimliklerinden dolayı geniş toplum tarafından ayrımcılığa uğramamak için farklı kimlik stratejileri geliştirmektedirler: Takma isim kullanmak,

Arapça çoğu zaman aile büyükleri arasında çocukların anlamaması gereken konuların konuşulduğu “gizli bir dil” haline de gelebilmektedir:

“Kendi aralarında (ailesinin) konuşma dili Arapçadır. Türkçe de normal resmi konuşma dilidir. Anadil, anadil demeyeyim de benim annemle babamın anadili Arapça değil Türkçe. Ama bir üst jenerasyonla diyalogları Arapça. Bir üst jenerasyon dediğim, benim anneannem ve dedem.” (36, E)

“Arapça konuşamıyorum, anlıyorum, çok çok da anlamıyorum. Bizim oranın Arapçasını anlıyorum. Evde annem babam ikisi de konuşuyordu, kendi aralarında değil ama daha büyük biri geldiğinde yaşlılardan biri geldiğinde onlarla Arapça konuşuluyordu.” (31, K)

Özellikle üçüncü kuşak Antakyalı Ortodokslarla yapılan sohbetlerde Arapçanın kendi kuşaklarından itibaren artık kullanılmayan neredeyse “ölü” bir dil haline geldiği ve bu durumdan duyulan üzüntü gözlemlenmektedir. İkinci kuşaktan görüşmeciler de Arapçayı çocuklarına aktaramamaktan duydukları pişmanlığı dile getirmişlerdir:

“Orda herkes Arapça konuştuğu için (Samandağ), okulda daha çok Türkçe konuşmaya başladık. Evde Arapçayla büyüdük. Anadilim Arapça. Çocuğuma öğretemedim ama sonra pişman bir şekilde öğretmeye çalıştım. O benim nesille biten bir şey. Bizde bitti Arapça. Rahmetli halam “hemen İngilizce öğrensinler” dedi ve İngilizceye yöneldik. Türkçeyi zaten zorunlu öğreniyorsun. Arapçayla yorulmasınlar dendi. Önemli bir kesim sonradan Arapça öğrenmeye başladı.” (52, K)

Bazıları da Arapça konuşamamanın kendilerini “eksik” kıldığını (37, E) ve bu durumdan duydukları pişmanlığı “telafi etmeyi düşündüm ama çok geç oldu” sözleriyle ifade etmişlerdir (32, K).

Kimliğin Araplıkla ilişkilendirilen bir diğer kültürel ögesi de mutfak pratikleridir. Arapçanın yavaş yavaş asimile olduğu bir ortamda, yemek kültürü bir görüşmecinin “Araplığın yemek kültürü dışında devam ettirdiğim bir yönü yok” ifadesinde de görüleceği gibi (32, K), Arap kimliğinin kuşaklar arasında devamlılığının sağlanmasında ve kimliğin Araplık unsuruyla kurulan ilişkisinde belirleyici bir öneme sahiptir. Aynı şekilde, aşağıdaki ifadelerde de Araplık ile kurulan ilişki dil, müzik ve özellikle yemek gibi kültürel öğeler üzerinden

etnik-dini kimliğini siyasi konjonktüre bağlı olarak gizlemek ya da açmak, anadilini kamusal alanda konuşmamak, vb. Bu tip kimlik stratejileri çocuklara aile içinde küçüküklerinden itibaren bir “iç bilgi” olarak aşılanmaktadır.

kurulmaktadır; Antakyalılık kimliğini İstanbulluluk kimliğinden farklılaştırmakta, bir kültürel sermaye olarak sahiplenilmektedir:

“Arap Ortodoks olma kısmı sadece dille ilgili de olabilir. Sadece Arapçayı konuşuyor olduğumuz için olabilir. Biz o kültürle büyüdük. Dinlediğim müzik de Arapça, yediğim yemek de Arap.” (37, E)

“Bir öğrenci evinde 5 cezve olmaz. Niye 5 cezve var? Arap kahvesi çok sık içilir. Yemek konularında hassasızdır. Bunlar beni oraya bağlayan, oradan gelen, oradan geldiğini bildiğim şeyler. Ve bunlardan dolayı mutluyum. Başka bir şey de olabilirdi ama bu olduğu için ayrıca mutluyum.” (28, E)

“Biz Antakya'dan yiyecekleri getiriyoruz. Ayıla bayıla da burada yiyoruz. Maklubeyi öğrendi mesela eşim. Patlıcanı kızartırsın, tepsinin üzerine böyle dilim dilim yatarsın yuvarlak tepside. Üzerine de bademli bir pilav yaparsın. Onu sonra tencerenin içinde pişirirsin. Etli falan oluyor. Tencereyi lap diye çevirirsin. Patlıcan kaplı. Algılayamazsın içinde ne olduğunu. Onu mesela heves edip bir iki kere denedi (eşi). Mesela bayram çorbası vardır. Yoğurtlu. İçinde küçük küçük içli köfteler vardır. Paskalyada yapılır, Lebniye. Onu mesela Antakya'da annemle birlikte yaptı eşim. Rumlarda bunlar yok.” (36, E)

Tüm bu kültürel ilişkilendirmelerin aksine, tam da bu noktadan Araplığı reddeden görüşlerle de karşılaşmak mümkün. Aşağıdaki anlatıda görüleceği üzere görüşmeci Arap coğrafyasına ait sosyal doku ve gündelik hayat pratikleri ile kendini bağdaştırmadığı gibi, kendini Arap kültürüne ait hissetmediğini kuvvetli bir biçimde vurgulamakta, bu durumu Arap coğrafyası ve Antakya bölgesine ait yemek ve dildeki, aksandaki farklılıklarla açıklamaktadır:

“Bizim Arap olduğumuza inanmıyorum. Ben Araplarla bir arada çok yaşadım. Ya bir kere Arap ırkının bir karakteristikleri var, bir şeyi yapma şekilleri var, yemek yapma-tapınma-ilişkilene şekilleri var. Hiçbir yönüyle bize benzemiyorlar. Hatta yıllar önce, oğlum doğmamıştı, Rodos'a gittik biz; orada, hani böyle ahşap evler olur camlı bölümü olur demir vardır yarısında... Biz böyle geçerken kapı önünde kadınlar oturuyordu, yemeğin kokusu o kadar bana tanıdık geldi ki... bunlarla bizim aramızda bir şey olması lazım dedim. Bildiğin patlıcan musakkanın kokusu. Sarımsak ezip nane koyarsın limon dökersin ya aynen öyle kokardı. Bizim yemeklerimiz Arapların yemeklerine benzemiyor ki? Konuşma şekilleri, Arapçayı kullanma şekilleri bile benzemiyor. Lübnan'da yaşayanlar için konuşayım, onlar da Fransız gibi yaşıyorlar. Karışık konu...” (52, K)

Bir diğer anlatıda da görüşmeci, ailesinin Araplığı “medeni olmayan”, “aşağı bir kültür” gibi argümanlarla dışlaması ve reddedişine karşı bir direnç geliştirdiğini, kendisinin tam da bu noktadan Arap kimliğini sahiplenerek, kurguladığını ve bu kimliğe sahip çıktığını vurgulamaktadır:

“Bunu kabul etmeyen halleri beni çok sinir ediyor. Baya ırkçı bir yerden kabul etmiyorlar. Çünkü Araplık onlar için, Türkiye’de de müthiş bir Arap nefreti vardır ya, ‘tam o havuzun içinden’ konuşuyorlar. “Gayri-medeni olarak ne varsa Araplarda vardır ve biz onlardan olamayız” hali. Biraz da bundan dolayı, bunu kırmak adına belki bu kadar ön plana çıkararak savunuyorum bunu (Arap olduğumuzu).” (30, E)

4.2. Coğrafyanın Kimliğin İfadesindeki Rolü

İstanbul’da yaşayan Antakyalıların kimliğini şekillendiren bir diğer unsurun da doğup büyüdüğü yer, coğrafya olduğu görülmüştür. Görüşmecilerin ifadelerinde Antakya kökenli olmak, kimliği şekillendirici bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Mersin ve İskenderun’da doğup büyümüş ve sonrasında çeşitli sebeplerle İstanbul’a gelmiş kesim de sıklıkla “Antakyalı” olduklarına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla burada “Mersin ve İskenderunluluk” Antakyalılığın alt kümesi olarak kabul edilmektedir. Coğrafi olarak Antakyalılığın kimliklerdeki bu baskın rolü aile köklerinden kaynaklanan sembolik güçlü duygusal bağ ile kurulmaktadır. Bu durumu bir görüşmeci etkili bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

“Antakya’da daha kök salmış aileler olduğu için daha güçlü hissediyor insan kendini. Daha bir benliğini hissediyor.” (36, E)

Görüşmecilerin akraba, eş ve dostlarının büyük kısmı bu coğrafyada yaşamayı sürdürmektedir. Birçok görüşmecinin senede en azından bir kere doğduğu ve büyüdüğü toprakları ziyaret ettikleri gözlemlenmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere, görüşmeciler Antakya’yı “ev,” “toprak” gibi kelimelerle tanımlamakta, bu bağlamda mekân kimileri için kimlik kurucu bir rol üstlenmektedir:

“Dönüp bakıyorum, Antakyalı olmak ne kadar güzel bir şey. “Antakya’ya evim” diyebilmek beni gururlandırıyor. Oraya gidip yemek yiyebilmek, o insanları tanımak tüylerimi diken diken eden olaylar.” (28, E)

“Antakya benim toprağım tabi, orası benim kemiğim, etim. Orayı soracak olursan, Tokaçlı köyü bir şeffaflık, temiz bir huzur.” (38, E)

Kimi görüşmeci için Arapça, kimlikle kurulan ilişkide (iyi derecede konuşsa da konuşmasa da) önemli bir rol üstlenirken, İstanbul'da Rum Lisesinden mezun olan, çok iyi derecede Rumca konuşan bir görüşmeci ise ne Rumcanın ne de Arapçanın kimliğinde baskın bir rol üstlendiğinin, fakat doğduğu ve büyüdüğü toprakların (Antakya'nın) kimliğinin başat unsuru olduğunun altını çizmektedir:

“Benim için kültürümü tanımlarken Arapça olmazsa olmaz değil. Benim yaşadığım doğduğum yer orası (Antakya), bu olmazsa olmaz... Rumca da olmazsa olmaz değil.” (28, E)

Bunun yanında not edilmeye değer önemli bir nokta da Antakya ile kurulan ilişkinin Antakya'nın Hristiyanlık tarihindeki öneminden kaynaklanıyor oluşudur. Ailelerinin Araplıkla kurdukları ilişkiyi “Antakyalılık” üzerinden inşa ettiklerini aktaran görüşmecilerin aşağıdaki anlatılarında da görüleceği üzere, Antakya ile kurulan bu bağlantı dini bağlamda da temellendirilebilmektedir; böylece coğrafyaya kutsal bir anlam atfedilmekte ve kökenden kaynaklı bir kültürel bir sermaye oluşturulmaktadır:

“Antakyalıyız biz. İncil'de falan da yazıyor ya Antakyalılık. İşte biz ta o dönemden kalma Hristiyanlarız. E Arapça konuşuluyor coğrafyada o zaman biz de Arapça konuşmaya başlamışız, biz Arap değiliz ama (ailesinin görüşlerini aktarıyor)’. Ama benim için Araplık çok net, çok net kabul ediyorum.” (30, E)

“Benim bölgem eskiden Suriye toprağı idi. Benim bulunduğum yer (Antakya) dünyada birinci kilise. İlk Hristiyan kelimesinin kullanıldığı yer. Ben kendimi şanslı hissediyorum. Dünyada ilk Hristiyanlığı kabul eden ve kilisesi kurulan topraktan, oradan çıkmış bir insanım. Kendimi ayrıca şanslı hissediyorum.” (38, E)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, binlerce senelik geçmişe sahip Antakya coğrafyasında yaşıyor olmak birçoğu için o toprakların gerçek, asli sahipleri olduklarını, bir diğer deyişle otokton halkı konumunda olduklarını ispatlar niteliktedir. Bu durum bazıları tarafından “Antakya'nın yerlisiyiz, yedi ceddin Antakyalı” (50, E) gibi güçlü bir ifade ile anlatılırken, kimileri tarafından da hangi ırktan-kökenden geldiğinin bir önem arz etmediğine, koptuğu geniş Ortadoğu havzasının kültürel kodlarını yeni yerleştiği coğrafyaya taşıyan ve dolayısıyla süreklilik gösteren bir kültürün gerçekliğine vurgu yapılmaktadır:

“Halep’e gittim ve Antakya’nın aynısı, aynı kültür, aynı insanlar. Aynı dil konuşuluyor zaten, şehir de aynı zaten. Antakya’nın daha güzeli Halep, daha iyi korunmuşu. Ondan sonra dedim ki bunun kökenle falan alakası yok ama kültürel olarak benzeştiğin kimlik burası, o çok net.” (30, E)

Antakya ile gerek dil gerek din gerekse de kültürel pratikler üzerinden kurulan duygusal bağ birinci ve ikinci kuşakta çok güçlü bir şekilde ortaya çıkarken, bu bağın genç kuşak görüşmecilerde zayıfladığı görülmektedir. Ailesi Antakya kökenli, kendisi İstanbul’da doğup büyümüş ve Rum liselerinden birinde okumuş en genç görüşmecilerden birinin anlatısı da “benim memleketim İstanbul” ifadesinde görüleceği üzere bu argümanı destekler niteliktedir:

“Ben İstanbullu Rum’um diyorum, tamam aslen Hataylıyım ama doğma büyüme buralıyım... Ben kendimi hiçbir zaman Hatay’a ait hissetmedim. Ben çok sık gitmiyorum Hatay’a. Bu çok büyük bir hata benim için, üzülerek söylüyorum... Ananemler dışında aidiyet hissetmiyorum. Tatile 10 gün gidiyorum, ‘tamam, görevimi yaptım’ diyorum ve dönüyorum... Allah korusun annemler vefat ederse, gitmem Hatay’a... benim memleketim İstanbul.” (28, K)

4.3. Ulusal Kimlik-Azınlık Kimliği İlişkisi

Türkiye’deki azınlık literatüründe genel olarak dillendirildiği üzere ulusal kimliğin tanımlanmasında din faktörü çok baskın bir yer tutmaktadır. Diğer bir ifade ile (Sünni) Müslüman olmayan vatandaşlar ulusal kimliğin içine eşit bireyler olarak kabul edilmemektedirler.¹⁸ İstanbul’da yaşayan Antakyalı Ortodokslar da aşağıdaki anlatıda vurgulandığı gibi bu durumdan yakınmakta ve bunu bir ayrımcılık olarak görmektedirler. Çoğu zaman kendilerini Müslüman çoğunluk karşısında kimliklerini açıklamak, “yeteri kadar Türk” olduklarını ispatlamak zorunda hissetmektedirler:

“Evet Türküm. Türk olduğumu hissediyorum duygusal olarak... Arkadaşlarımı da ikna etmeye çalıştığım çok oldu. Çünkü Türkiye’deki insanlar Hristiyanların da ‘Türk’ olduğunu kabul etmiyorlar, her ne kadar

¹⁸ Bu alanda literatürde öne çıkan çalışmalar için Bkz. Göle, 1996; Toprak, 1987; İnalçık, 1958; Türkmen, 2009; Keyman, 2007; Ekmekçioğlu, 2015; Çağaptay, 2009; Keyman, İçduygu, 2005.

onlar da göç etmiş olsa dahi. Müslümanlığı Türklükle eşit sayıyorlar.”
(32, K)

Fusun Üstel'in (2011:327-8) de belirttiği üzere Türk vatandaşlığı sadece birey-devlet arasındaki hukuki ve siyasi bir ilişkiyi tanımlamamakta, aynı zamanda sistematik bir biçimde fedakârlık-bağlılık-itaatkarlık üzerinden de kurulmaktadır. Bir başka deyişle, Türkiye'de kadın-erkek bireyler, vatandaşlık tanımlarını ülkeye karşı vazifelerini yerine getirmek üzerinden kurmaktadırlar. Aşağıdaki anlatı da bunun bir örneğini oluşturur niteliktedir. Ülke için savaşmak ve canını feda etmek bunun en somut örneği olarak gösterilmektedir:

“Babam der ki, ‘dedenler Kurtuluş Savaşı’nda Türkiye tarafında savaşular, İngiliz tarafında değil. Dolayısıyla bu vatan için kendi canlarını feda etmeye hazır Türklerdi.’ Ben de duygulandım.” (32, K)

Görüşmecilerin hemen hemen hepsi vatandaşlık algılarını haklar ve görevler temelinde tanımlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, vergi vermek, seçimlerde oy kullanmak, askerlik hizmetini yapmak, geniş toplumda da geçerli olduğu gibi “iyi vatandaş” olmanın tanımıdır. Bir görüşmecinin deyişiyle “sıradan Müslüman bir Türk’ten iyi vatandaş olmak zorunda” hissetmektedirler (30, E). Vatandaşlığı haklar üzerinden tanımlayan anlayışın yanında, vatandaşlıkla kurulan duygusal bağ da saha araştırması sırasında gözlemlenmiştir. Bazı görüşmeciler ifadelerinde bu noktaya vurgu yapmakta, Türklük ile kurdukları duygusal bağı ön plana çıkararak, o kültürün içine gömülü olan kodlarla aralarında kuvvetli bir sembolik bağ kurduklarına dikkat çekmektedirler:

“Ben Şimdi bir Türk insanının güldüğü şeylere gülüyorum... Amerikalı birinin fıkrasına gülmüyorum ki! Ben Türküm. Ben Türküm ama Hristiyanım.” (52, K)

Buna bağlı olarak, “Kendimi Rum/Arap-Ortodoks diye tanımlıyorum. Bununla birlikte aynı zamanda Türk kimliğini de taşıdığımı da söylüyorum” ifadesinde görüldüğü gibi dini-etnik kimliğini vatandaşlık kimliğinin önüne koyanlar bulunsa da (37, E), görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu “Vatandaş olarak Türküm. Ama mezhep olarak Hristiyanım” diyerek vatandaşlığın hem siyasi hem de dini-etnik bacaklarına vurgu yapmaktadırlar (31 K; 24 K). Son yıllarda kültürel kimlik alanında “üst kimlik-alt kimlik” tartışmasının gündeme gelmesiyle birlikte, özellikle genç kuşakta “Türk” ifadesinden “Türkiyeli” ifadesine geçiş gözlenmektedir.

5. Değerlendirme Notları

Antakyalı Rum Ortodoksların etno-dinsel kimlik algılarındaki farklı tezahürlerin arkasındaki dinamikler

Bu çalışmanın ana argümanı girişte de belirtildiği gibi İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların kendi içinde bütüncül bir yapıya sahip olmadığı, farklı sosyo-kültürel/ekonomik statülerin ve yaş faktörünün, kimlik algılarının şekillenmesinde ve tanımlanmasında başat bir rolü olduğudur. Bu argüman görüşmelerle de yazı boyunca desteklenmiştir.

Saha araştırmasının en göze çarpan bulgusu İstanbul'da yaşayan Antakyalı Hristiyanların etnik-dini aidiyetlerini tanımlamada yaşadıkları iç çelişkisidir. Tablo 1'de de görüldüğü gibi kimliğin tanımlanması hayat boyunca farklı şekiller almaktadır. Bazı görüşmeciler farklı tanımlamaları (Arap ya da Rum olmak) birbiriyle değiştirilebilir şekilde kullanmaktadır. Kimileri de hayatlarının bir döneminde kendilerini Arap Hristiyan/Arap Rum olarak tanımlarken ilerleyen zamanlarda bu tanımlama Antakya kökenli Hristiyan/Rum Ortodoks'a dönüşebilmektedir. Bu tespit bize literatürde de sıkça vurgulandığı gibi kimliğin sürekli bir inşa sürecinde olduğunu göstermektedir. Bu inşa sürecinin arkasında sosyal, ekonomik, kültürel ve psikolojik sebepler bulunmaktadır.

Antakyalı Ortodoks kimliğinin bu kadar farklı biçimlerde tanımlanması, değişmesi, dönüşmesi ve sorgulanması yer yer çelişkili bir hale bürünebilmektedir. Bu durum iki ana sebeple açıklanabilir:

1. Yeterli/güvenilir tarih bilgisine sahip ol(a)mamak: Görüşmecilerin kendi aile kökenleri, etnik kökenleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları, bu bilgiye ulaşmaya çalıştıklarında da güvenilir kaynaklara rastlamakta zorlandıkları tespit edilmiştir. Politik ve etnik bilinci yüksek birkaç kişi bu duruma istisna teşkil etmektedir. Bu görüşmeciler de cemaat içerisinde kolektif bir hafızanın eksikliğine vurgu yapmışlardır. Antakyalı Ortodoksların bu kolektif hafıza eksikliği İstanbul Rumlarının ortak tarih, mekan ve dil üzerinden geliştirdiği kurumsallaşmış ortak hafızalarıyla karşılaştırıldığında iyice belirgin bir hal almaktadır. İstanbul Rumlarının bu güçlü kurumsal kimliğe sahip olmalarında İstanbul'daki Rum liselerinde verilen eğitim ve aile içinde kuşaklar boyunca aktarılan dini-etnik kimlik bilinci önemli bir yer tutmaktadır. Öte yandan Antakyalı Hristiyanlar bu bilincin geliştirilebileceği kurumlardan mahrum kalmışlardır. Türk okullarında eğitim görmeleri daha hızlı bir biçimde geniş topluma asimile olmalarına – Arapçanın günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bir dil olması bunun en bariz örneğidir- sebebiyet vermiştir.

2. Kimliğin İstanbul Rum kimliğine kıyasla inşası: Antakyalı Ortodokslar İstanbul'a yerleşmeleriyle birlikte İstanbul Rum cemaati bireyleriyle az veya çok sosyal kontak kurmaya başlamışlardır. Fredrik Barth'ın da (2001) çok önceleri tartıştığı gibi hem kişinin kendi kimlik algısı hem de başkalarının onun hakkında ne düşündüğü, etnik grupların ve kimliklerin oluşumunda kritik önemde faktörlerdir. Antakyalı Hristiyanlarda kimliklerini sorgulama süreci İstanbul Rumları ile karşılaşmalarıyla birlikte hız kazanmış; "Arap mıyız, Rum muyuz?" sorusu üzerinde somutlaşmıştır. Birçok görüşmecide Arap kimliğine aidiyet, "Rum olmamak" (Rumca bilmemek, en az üç-dört kuşak İstanbullu olmamak) üzerinden kurulmaktadır. Antakya ve civarında yaşarken kendilerini "Antakyalı" ya da "Arapça konuşan Rum Ortodoks" olarak tanımlayanlar, İstanbul Rumları ile temas ettikten sonra kimliklerinde dini olarak algıladıkları "Rumluğun" etnik kökenlerini sorgulamaya başlamışlar, bu da onları "Rum muyuz değil miyiz? Değil isek nereye ait köklerimiz?" sorularıyla baş başa bırakmıştır. Diğer gayrimüslim cemaatlerde (özellikle Yahudiler, Ermeniler, Süryaniler) görülmeyen bu durum Antakyalı Ortodoksları kimlik tartışmalarında ayrı ve özel bir yere koymaktadır.

Bu tespitlerle birlikte bu çalışma kendi içinde birtakım sınırlılıklara sahip olduğu gibi alana da katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, Antakyalı Ortodoksların kökeni hakkında yapılan çalışmalar Türkçe yazında neredeyse yok denecek kadar az iken, var olan Türkçe/İngilizce literatürde yer alan çalışmalarda işaret edilen tespitlerin birbiriyle örtüşmemesi ve muğlaklığı çalışma boyunca tarihsel arka planın kurgulanmasında zorlayıcı bir rol oynamıştır. Ayrıca, sosyal bilimsel yazında bu dini etnik cemaati niteliksel yöntemlerle inceleyen çalışmaların azlığı ve buna bağlı olarak kapsayıcı bir teorik çerçevenin eksikliği, bu çalışmayı kendi kuramını sahaya dayanarak temellendirmesi ihtiyacına yöneltmiştir. Yaklaşık son 10 yılda gayrimüslim toplumları ele alan akademik çalışmalar alanının zenginleşmesine rağmen bu toplumları kendi içlerinde farklı kuşak, sosyal sınıf ve cinsiyet değişkenleriyle ele alan, toplumların kendi içlerindeki sosyal katmanlaşmaları, sosyokültürel farklılıklardan doğan çatışmaları ortaya koyan çalışmalar ise neredeyse yok denecek kadar azdır. Son birkaç yılda niteliksel yöntemlerle yapılan çalışmaların varlığına kadar (Arslan, Oflazoğlu, 2017; Theodoretis-Rigas, 2015, Gioltzoglou, 2014, Aslanoğlu, vd 2012), İstanbul Rum cemaati kendi içinde homojen bir grup olarak ele alınmış, cemaatin içinde demografik olarak önemli bir yer kaplayan Antakyalı Ortodokslar yeterince irdelenmemiştir. Tam da bu noktada çalışma, Rum Ortodoks cemaatinin kendi içinde sosyal sınıfa, kuşağa, cinsiyete bağlı değişim gösteren sosyal

katmanlaşmalarını ve etno-dinsel azınlıkların kimlik algılarını anlamaya yönelik literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Adak, Hülya (2016). *Halide Edib ve Siyasal Şiddet, Ermeni Kırımı, Diktatörlük ve Şiddetsizlik* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Agos, Aleksia Kotam, "Azınlık içinde azınlık: Hatay Rum Ortodoks Cemaati", 05 Kasım 2016, (Çevrimiçi) <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/16942/azinlik-icinde-azinlik-hatay-rum-ortodoks-cemaati>, 07 Kasım 2016.
- Ak, Ceren Zeynep (2009). "Antakyalı Ortodoks Azınlığın Günümüzdeki Durumu", *Azınlıkça*, (43), Ocak 2009.
- Akgönül, Samim (2007). *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Akçam, Taner (2014). *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, 3. Bs. (İstanbul, İmge Yayınları).
- Aktar, Ayhan (2012). *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, 11. Bs. (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Alexis, Alexandris (1992). *The Greek Minority of İstanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Athens: Centre for Asia Minor Studies).
- Antonius, George (1938). *The Arab Awakening* (Beirut: Khayat's College Book Cooperative).
- Arslan, Zerrin, Sonyel Oflazoğlu (2017). *Antakya'da yaşayan Arap (Rum) Hıristiyanlar Antakya'da yaşayan Arap Hıristiyanların Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Sorunlarının Tespiti* (Antakya, Hatay: Ortadoğu Arap Halkları Araştırma Enstitüsü Araştırma Raporu).
- Aslanoğlu, Anna Maria, Foti Benlisoy ve Haris Rigas (2012). *İstanbul Rumları: Bugün ve Yarın* (İstanbul: İstos Yayınları).
- Avasthi, Amitabh (2008). "Phoenician Blood Endures 3,000 Years, DNA Study Shows", 30 October 2008, *National Geographic News*.
- Bali, Rifat N. (2013). *1934 Trakya Olayları*, 4. Bs. (İstanbul: Libra Yayınları).
- Bali, Rifat N. (2013). "2. Dünya Savaşı Yıllarında Türkiye'de Azınlıklar-1: Yirmi Kur'a İhtiyatlar Olayı", *Tarih ve Toplum*, Sayı 179, ss.11-17.
- Bali, Rifat N. (2005). *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, 7. Bs. (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Balta, Evangelia (2015). *Nüfus Mübadelesi* (İstanbul: İnkilâp Yayınları).
- Benlisoy, Foti (2000). "6-7 Eylül Öncesinde Basında Rumlar", *Toplumsal Tarih*, s.29.
- Benlisoy, Foti ve Stefo Benlisoy (2016). *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol 'Hristiyan Türkler' ve Papa Eftim* (İstanbul: İstos Yayınları).
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste* (UK: Routledge and Kegan Paul Ltd.).

- Brink-Danan, Marcy (2014). *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler, Hoşgörünün Öteki Yüzü* (İstanbul: İstanbul Koç Üniversitesi Yayınları).
- Cornell, Stephen, Douglas Hartmann (2007). *Ethnicity and Race, Making Identities in a Changing World*, 2.nd edition (London: Sage Publications).
- Çağaptay, Soner (2009). *İslam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey, Who is a Turk?* (London and New York: Routledge).
- Demirci Akyol, Esra (2010). *Sınırdaki Kimlikler: Türkiye'ye İlhak Sürecinde Hatay* (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık).
- Doğruel, Fulya (2009). *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü: "İnsaniyetleri Benzer..."* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Duman, Levent (2016). *Hatay'daki Uluslaştırma Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Dündar, Fuat (2013). *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 5. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Erdi, Seçkin, Fivos Nomikos (2015). *Soloup Ayvali, Dört yazar, üç kuşak, iki yaka, Bir Ayvalık*, Çev. Hasan Özgür Tuna. (İstanbul: İSTOS Yayınları).
- Erser, Sema, Rita Liljeström (ed.) (2002). *Autonomy and Dependence in the Family* (İstanbul: Swedish Research Institute).
- Ekmekçiöğlü, Lerna (2015). "Paradoks Cumhuriyeti: Milletler Cemiyeti'nin Azınlıkları Koruma Rejimi ve Yeni Türkiye'nin Üvey Vatandaşları", *Toplum ve Bilim*, Sayı 132, ss.50-78.
- Eriksen, Thomas Hylland (2002). *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press).
- Güven, Dilek (2012). *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, 5. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Göçek, Fatma Müge (2012). "Soykırımı Okumak: 1915 Üzerine Türk Tarih yazımı, Soykırım Meselesi", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Ermeniler ve Türkler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Göle, Nilüfer (1996). *The Forbidden Modern* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Hall, Stuart (1996). Introduction: Who Needs Identity. S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*, pp. 1-17 (UK: Sage Publications).
- Hesse-Biber, Sharlene, Patricia Lina Leavy (2007). *Feminist Research Practice* (London: Sage Publications).
- Hirschon, Renee (2005). *Mübadele Çocukları*, 2. Bs. (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları).
- Hurigil, Fadi (2015). "Hatay ve Mersin Bölgesinde Yaşayan Hristiyan Cemaatlerin Yapısı, Sorunları ve Çözüm Önerileri [Demography, Problems of Christian Communities Living in Hatay and Mersin Region and Suggestions for Solution]". *Azınlık Vatandaşları-Eşit Vatandaşlar: Rum Cemaati Üzerine Çalışma Metinleri* (İstanbul: Rum Cemaat Vakıfları Destekleme Derneği).
- İnalçık, Halil (1958). "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (13 (2), ss.102-126.
- Jenkins, Richard (2008). *Social Identity*, 3. Bs. (New York: Routledge).
- Kaymak, Özgür (2016). İstanbul'da Rum, Yahudi ve Ermeni Cemaatlerinin Sosyo-Mekânsal İnşası. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi.

- Keyman, E. Fuat (2007). Modernity, Secularism and Islam, The Case of Turkey. *Sage, Theory, Culture and Society* (Vol. 24(2):215-234.
- Keyman, Fuat, Ahmet İçduygu (2005). *Citizenship in a Global World: European Questions, Turkish Experiences* (London: Routledge).
- Macar, Elçin (2003). *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Macar, Elçin (2012). *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, 3. Bs. (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Maksudyan, Nazan (2015). "Üç kuşak üç katliam: 1894'den 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler". *Toplum ve Bilim*, Sayı 132.
- Masters, Bruce (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Secterianism* (Cambridge University Press).
- Mayring, Phillip (2011). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun (Ankara: Bilgesu).
- Melton, J. G. & Bauman, M. (eds.) 2010. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices: ABC-CLIO*.
- Mills, Amy (2014). *Hafızanın Sokakları İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: İstanbul Koç Üniversitesi Yayınları).
- Neuman, W. Lawrance (2010). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, Çev. Sedef Özge (İstanbul: Yayın Odası).
- Neyzi, Leyla (2010). "Oral History and Memory Studies in Turkey", Kerlake, C., Kerem Ökem ve Robins P. (Der.) *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century* (London: Palgrave Macmillan)
- Öztan, Güven Gürkan, Ömer Turan (2015). "1915 ve Devlet Akli: Erken Cumhuriyet Döneminden Günümüze İnkarcılığın Yeniden Üretim Biçimleri", *Kıyam ve Kital, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Parthena Gioltzoglou, Polina (2014). *Making a Home: Symbolic Representations of Domestic Space Among The Christian Orthodox Antiocheans In Istanbul*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Sabancı Üniversitesi.
- Perks, Robert, Alistair Thomson (2006). *The Oral History Reader* (London, New York: Routledge).
- Reinherz, Shulamit (1992). *Feminist Methods in Social Research* (New York, Oxford: Oxford University Press).
- Ramazanoğlu, Caroline, Janet Holland (2008). *Feminist Methodology Challenges and Choices* (Los Angeles, London: Sage).
- Sancar, Mithat (2014). *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Sprague, Joey (2005). *Feminist Methodologies for Critical Researchers* (New York, Toronto, Oxford: Altamira Press).
- Theodorelis-Rigas, Haris (2015). "Model Citizens or a Fifth-column? Greek Orthodox (Rum) Communities in Syria and Turkey between Secularism and Multiculturalism", Gorman, A. ve Kasbarian, S. (Der.) *Diasporas of the Modern Middle East: Contextualizing Community* (UK: Edinburgh University Press).
- Toprak, Binnaz (1987). 'The Religious Right', in I.C. Schick and A.E. Tonak (eds) *Turkey in Transition*. (New York: Oxford University Press).

Türker, Nurdan (2015). *Vatanım Yok Memleketim Var, İstanbul Rumları: Mekân-Bellek-Ritüel* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Türkmen, Buket (2009). "A Transformed Kemalist Islam or a New Islamic Civic Morality? A Study of 'Religious Culture and Morality' Textbooks in the Turkish High School Curricula", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (29 (3): 381–397.

Özyürek, Esra (2012). *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları).

Usluoğlu, Tefvik (2012). *Arap Hristiyanlar* (Ankara: Ütopya Yayınları).

Üstel, Füsun (2011). *Makbul Vatandaşlığın Peşinde: 2. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, 5. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları).

Yeğen, Mesut (2014). *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandařa*, 5. Bs. (İstanbul, İletişim Yayınları).