# YENİ DİNİ HAREKETLER

ÖZLEM ULUÇ

yarın | Düşünce

**Yayın No:** 36

**Kitabın Adı:** Yeni Dini Hareketler

**Yazar:** Özlem Uluç

**İç Mizampaj & Kapak:** Adım Ajans

**1.Baskı:** 2013

**ISBN:** 978-605-5205-55-3

**Baskı ve Mücellit:** **İstanbul Matbaacılık**

Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi B Blok

No: 21 Topkapı- Zeytinburnu/İstanbul

Tel:(0212) 482 51 66

**Genel Dağıtım:** ADIM DAĞITIM

(0212) 524 7 524 www.kidap.com.tr

**Yayıncı Sertifika No:** 12628

**Yayıncı Adresi:** Topkapı Mh. Kahalbağı Sk.

No:49/A Topkapı / İstanbul

(0212) 521 91 13 - 23 fax (0212) 521 90 86

Eserin her hakkı YARIN YAYINLARI'na aittir.

"Yarın Yayınları" bir "Adım İletişim Hizmetleri Ltd. Şti." markasıdır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İzinsiz çoğaltılamaz, basılamaz.

# YENİ DİNİ HAREKETLER

ÖZLEM ULUÇ

yarın

*Canım Annem Yaşar Uluç'a...*

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... 7
1.GİRİŞ ..... 9
2. MODERN TOPLUMA DOĞRU TARİHSEL DÖNÜŞÜMLER ..... 17
2.1.Makro Süreçler ..... 17
2.2. Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din ..... 34
TABLO ..... 47

3.DİNİ KURUM VE ORGANİZASYONLARA
SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR ..... 65
3.1.Kilise-Mezhep Teorisi ..... 65
3.2. Kült ..... 99

4. YENİ DİNİ HAREKETLER:
TANIMLAR VE SOSYOLOJİK TİPOLOJİLER ..... 105
4.1.Yeni Dini Hareketler ..... 105
4.2. Yeni Dini Hareketlerin Tipolojileri ..... 131

5.ÖRNEKLERLE YENİ DİNİ HAREKETLER ..... 153
5.1.Unification Church
(The Family Federation for World Peace and Unification/Moonies) ..... 153
5.2.Transandantal Meditasyon (Transcendental Meditation) ..... 156
5.3.The Nation of Islam ..... 160
5.4. The Church of Scientology (Sayentoloji Kilisesi) ..... 163
5.5.Raelians (Raelyanlar) ..... 167

5.6.Feng Shui ..... 169
5.7.ISKCON: Hare Krişna Hareketi ..... 171
5.8.ALEPH: Alliance for Jewish Renewal ..... 173
5.9. Gush Emunim ..... 174
5.10. Sahaja Yoga ..... 176
5.11. Osho (Rajneesh Movement) ..... 178
5.12. Human Potential Movement (HPM) ..... 183
5.13. The God Light Association / Shinkokai (GLA) ..... 185
6.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME ..... 189
KAYNAKÇA ..... 201

# ÖNSÖZ

*Bu kitap özellikle dünyanın çeşitli yerlerinde olduğu gibi son yıllarda ülkemizde de faaliyette bulunmaya başladığı gözlenen yeni dini hareketlerin tanınması ve toplumsal etkilerini sosyolojik bir gözle analiz edebilmek amacıyla hazırlanmış bir çalışmanın ürünüdür. Söz konusu yeni dini oluşumlara ilişkin literatürün ülkemizde oldukça kısıtlı olması, konuya her şeyden önce tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle yaklaşılması ihtiyacını doğurmaktadır. Milyonlarca inananı olan geleneksel dinlerden ayrışmalara, kopuşlara, yeni arayışlara götüren ve yeni oluşumlara zemin hazırlayan nedenlerin kapsamlı bir analizini sunarak mevcut durumu anlamak ve yorumlayabilmek ancak tarihsel ve sosyolojik perspektifin rehberliğinde mümkün olabilir. Zira yerleşik dini geleneğe duyulan rahatsızlığın doğurduğu tepkiler, tarih boyunca görülmüş tüm yeni dini örgütlenmelerin ortaya çıkma nedenleri arasında geçerli kabul edilebilecek en belirgin itici güçtür.*

*Dolayısıyla bu çalışmayı yaparken hem ekonomik, kültürel, siyasal ve toplumsal değişimlerin, dini kurumlarda ne gibi bölünme, ayrışma ve yeni gruplaşmaları doğurduğunun ve bu yeni gruplaşmalar arasında ne gibi farklılaşmaların var olduğunun irdelenmesi hem de*

*'din' kurumunun - insan hayatından çıkacağı, ihtiyaç duyulmayacak bir değer haline geleceği iddialarına rağmen- yeni oluşumlarla yükselişe geçmesine ve ortaya çıkan yeni dini yapılanmalara ilişkin tartışmaların irdelenmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle elinizdeki çalışma, yerleşik dinlerde bölünmelere, sekülerleşme kuramıve eleştirilerine ve yeni dini hareketlere ilişkin Batı'da yapılmış olan sosyolojik analizlerin değerlendirilmesinden oluşmaktadır.*

*Elinizdeki nüsha,"Yeni Dini Hareketler" adı altında tamamlamış olduğum Yüksel Lisans tez çalışmamın gözden geçirilmiş, çeşitli ekleme, düzeltme ve düzenlemelerle genişletilmiş halidir. Ve her çalışma gibi bu çalışma da ortak bir emeğin ürünüdür. En büyük teşekkürü öncelikle ve özellikle araştırmalarım süresince destekleri-ni esirgemeyen, her zaman yanımda olan sevgili Anneme ve Babama borçluyum. Tez çalışmam sırasında yönlendirici bilgileri ilebu çalışmanın gerçekleşmesinde büyük emeği bulunan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. M. Tayfun Amman'a minnettarlığımı ifade etmek isterim.* Öte yandan *modern dönemde yeni dini hareketler konusuna ilgimi uyandıran, konuyla ilgili kaynakları paylaşan Doç. Dr. Nuri Tınaz'a teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, sunduğu çalışma ortamı, sağladığı imkan ve kolaylıklar ile kapılarını açan TDV İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi veçalışanlarına* müteşekkirim. *Son olarak bu çalışmayı okur ile buluşturan Yarın Yayınları ve editörlerine teşekkürü bir borç bilirim.*

**Özlem ULUÇ**

İstanbul, 2013

# 1.GİRİŞ

Din, dünya tarihi boyunca insanoğluyla birlikte var olmuş ve her dönem ihtiyaç duyulan bir değer olarak varlığını sürdürmüştür. Bilimin ilerlemesi ile bu değerin ortadan kalkacağı öngörülerinin yanı sıra, tüm cevapsız soruların karşılık bulacağı ve bu sebeple dogmatik bilginin ortadan kalkacağı iddia edilmişti. Ancak özellikle yüzyılımızın ikinci yarısından itibaren farklı din anlayışlarının ortaya çıkması ile din, insan hayatında tahmin edilmeyecek derecede yükselen ve etkin bir olgu olduğu için tartışılır hale geldi.

Kökenlerini Reformasyona dek götürebileceğimiz alternatif din arayışlarının temelinde ekonomik, kültürel, siyasal ve toplumsal gelişmelerin birbiriyle etkileşimi yatmaktadır. Orta Çağ boyunca kilise tüm alanlara egemen bir kurum olarak varlığını sürdürmüştü. Tanrı ile birey arasında aracı kurum olan kilise, Tanrı'dan aldığı yetki ile aslında, meşruiyetini yine kendinden almaktaydı. Dolayısıyla hükümleri ve/veya talepleri sorgulanamayan bir dini organizasyondu. Fakat ekonomide yaşanan gelişmeler, beraberinde kilise de dahil olmak üzere, dönemin bütün kurumlarını etkiledi. Yani ekonomik dengelerdeki değişim, mevcut sosyal sınıf sistemindeki dengeleri de değişime uğrattı.

Rönesans ve Reformasyon ile birlikte, toplumun kilise ve soylular tarafından yönetildiği, bu sosyal kurumların kendi çıkarları doğrultusunda verdikleri kararlarla halka hükmettiği Orta Çağ'ın düzeninde, etkileri günümüze kadar uzanan dönüşümler meydana gelmiştir. Söz konusu dönemde ortaya çıkan Protestanlık, yerleşik dini yapılardaki kopuş, ayrışma ve yeni gruplaşmaların sosyal bilime dayalı olarak incelenip yorumlanabilecek bir gelişme olarak, tarihe yansımış en önemli örnek olmuştur. Bu bağlamda Protestanlığın oluşum sebeplerinden yola çıkarak yapılan analizler, daha sonraki dini gruplaşmaların değerlendirilmesinde kılavuz rolü oynamıştır.

Yerleşik dini geleneğe duyulan rahatsızlığın doğurduğu tepkiler, tarih boyunca görülmüş tüm yeni dini örgütlenmelerin ortaya çıkma nedenleri arasında geçerli kabul edilebilecek en belirgin itici güçtür. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendini gösteren yeni dini hareketler de diğer dini oluşumlar gibi tüm yerleşik dinlere, Batı'da Hıristiyanlığa, yani temsilci ve aracı organ olan kiliseye karşı eleştirel tutumla ortaya çıkmıştır. Hem dini kurumlarda hem 'din'de sürekli devam eden bu canlılık ve hareketlilik, bu konuda araştırma yapmamız için bizi teşvik eden ilk neden olmuştur.

Bu konuyu seçmemizin bir diğer nedeni ise, Türk sosyolojisinde yeni dini hareketlerin kuramsal olarak yeterli ölçüde incelenmemiş olmasıdır. Batı'da yapılan tartışmalardan henüz çok azı literatürümüze kazandırılmıştır ve bu, yeni dini yapılanmalara dair ciddi bir boşluğa neden olmaktadır. Batı ülkelerinin uzun yıllardır yaşadığı sorunlarla karşılaşmamak için, bilim dünyasına ve özellikle kamuoyuna bu hususta bilgi kaynağı sağlanmalıdır. Zirabazı örneklerinin Türkiye'de de var olduğunu basından ve çeşitli yayınlardan okuduğumuz, gördüğümüz bu dini oluşumlara ilişkin

en doğru yorumlar, Batı'da olduğu gibi bilimsel zeminden yola çıkarak yapılabilir.

Bu çalışmayı yaparken hem ekonomik, kültürel, siyasal ve toplumsal değişimlerin, dini kurumlarda ne gibi bölünme, ayrışma ve yeni gruplaşmaları doğurduğunun ve bu yeni gruplaşmalar arasında ne gibi farklılaşmaların var olduğunun irdelenmesi hem de 'din' kurumunun - insan hayatından çıkacağı, ihtiyaç duyulmayacak bir değer haline geleceği iddialarına rağmen- yeni oluşumlarla yükselişe geçmesine ve ortaya çıkan yeni dini yapılanmalara ilişkin tartışmaların irdelenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmamız giriş, değerlendirme ve sonuç dışında, dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk olarak sosyo-politik ve sosyo-kültürel dönüşümler neticesinde Batı tarihinin makro süreçleri olan, Rönesans, Reformasyon, Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi; daha sonra, bilim ve teknolojide görülen ilerlemelerin 'din' kurumuna etkilerine ilişkin öngörüler açıklanmıştır. Bu bölümde, öncelikle siyasal ve toplumsal hayatta meydana gelen gelişmelerin, dönemin aktörlerinin rollerinde ne gibi değişimler yarattığı ele alınmıştır. Daha sonra, sekülerleşme, dünyevileşme ve laiklik kavramlarından yola çıkarak, sekülerleşme kuramı bağlamında bilimin, dinin toplumsal ve kültürel hayattaki önemini azaltacağı argümanları incelenmiş; bu beklentilere rağmen özellikle son yıllarda belirginleşen farklı dindarlık anlayışları üzerinde durulmuştur.

Batı'nın dini organizasyonlarını incelediğimiz bölümde kiliseden bölünerek ortaya çıkan doğan dini gruplar incelenmiştir. Bu bölümde kilise-mezhep teorisi başlığında M. Weber, E. Troeltsch, R. Niebuhr, H. Becker ve M. Yinger'in bu ayrışmalara dair kategorileştirmeleri ve yeni gruplaşmaların rutinleşmesine ilişkin neo-Weberci yaklaşımlar ele alınmıştır. Daha sonra kilise, mezhep,

denominasyon ve kült adı verilen dini yapılar detaylı bir şekilde irdelenmiştir.

Bu kavramsallaştırmalar, söz konusu grupların özellikleri verilerek, hem yeni dini hareketlere sistematik açıdan örnek olması hem de yeni dini hareketlerle ortak ve farklı yönlerinin görülmesi için ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu bölümde sunulan dini ayrışmalarla ilgili çeşitli sosyologların araştırmaları ve yorumları, dini kurumların değerlendirilmesine hız ve derinlik kazandırmaları açısından sosyoloji tarihinde önemli yere sahiptir. Zira şimdiye kadar bu konuda yapılmış olan analizler, daha uzun geçmişe sahip olan ve günümüzde de varlığını sürdüren gruplaşmaların yanında yeni dini oluşumların değerlendirilebilmesi için örnek oluşturmaktadırlar.

Çalışmamızın dördüncü kısmını oluşturan bölüm ise yeni dini hareketlere ilişkin yapılan incelemelerdir. Bu bölümde ilk önce 'yeni dini hareketler'in genel tanımları ve bu oluşumların yeni sosyal hareketlerle karşılaştırması yapılmıştır. Yeni dini hareketleri önemli yapan ve araştırılmaya değer kılan, bu oluşumların dikkat çekmesine neden olan faaliyetlerinden bahsedilmiş; sosyal hareketlerle kıyaslamalı bir şekilde tanımları, amaçları, kullandıkları argümanlar ve özellikleri verilmiştir. Burada ayrıca, yeni dini hareketlerle ilgili yapılan araştırmaların gelişim sürecine, bu sürecin doğurduğu problemlere ve sosyolojik, teolojik ve kült karşıtı bakış açılarıyla yapılan değerlendirmelere de yer verilmiştir. Farklı kesimler tarafından yapılan tanımlamaların verilmesiyle, bu hareketlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak amaçlanmıştır.

Dördüncü bölümde incelenen bir diğer husus, yeni dini hareketleri hangi sebeplerin ortaya çıkardığı ve onların tahmin edilemeyecek ölçüde etkiler yaratmasının nedenleri, dolayısıyla bu hareketlerin diğer dini yapılanmalardan farklılıklarıdır. Çalışmamızın bu kısmında, yeni dini hareketlerin diğer dini

yapılanmalardan farklılıklarının yanı sıra söz konusu oluşumların kendi içlerinde var olan çeşitlilikleri, bu konuda yapılmış kuramsal tartışmalarla açıklanmıştır. Genel olarak B. Hargrove, J. Lofland ve J. Richardson, D. Bromley ile G. Melton'ın ayrımlarını verdiğimiz bu bölümde, D. Anthony ve T. Robbins, F. Bird, R. Stark ve W. Bainbridge, R. Wallis ile J. Beckford'un yaptıkları çalışmalar ise ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Adı geçen uzmanların analizlerinde hangi kriterlerle nasıl tanımlamalar yapıldığına, bir diğer ifade ile kavramsallaştırmalara yer verilmiştir. Verilen tipolojileştirmeler, karşılaştığımız yeni dini hareketler hakkında fikir edinebilmemizi ve bu doğrultuda hareketlerin faaliyetlerini okuyabilmemizi sağlayacak tablolar olarak değerlendirilebilirliği ile önem taşımaktadır.

Beşinci ve son bölümde çalışmamız boyunca açıklanan kuramsal tartışmalara örnek oluşturması için bu hareketlerin popüler olanlarından bazıları, kurucuları, öğretileri, ritüelleri, grup içi ilişkileri ve bu grupların dış dünya ile ilişkileri açısından incelendi. Farklı dini gelenekler ve farklı felsefelerle kendilerine has öğretilere sahip olan yeni dini hareketlerden birkaç örnek sunduğumuz bu bölümde, yeni dini oluşumların genel çerçeveleri görülebilir.

Günümüz sosyolojisinde çok sık tartışılan ve önemi artan bir konu olan yeni dini hareketler ile ilgili literatür tahmin edilebileceği gibi çok zengindir. Bu bağlamda, dünyada, üzerine çok araştırma yapılmış bir konu olan yeni dini hareketleri incelerken bizim de bazı sınırlamalar yapmamız gerekti. İlk sınırlamamız, "modern topluma doğru tarihsel dönüşümler" başlığından da anlaşıldığı üzere, modernleşmenin Batı'ya atfedilen bir olgu olması sebebiyle 'Batı'da yaşanan makro süreçlerin incelenmesi olmuştur. İncelediğimiz oluşumların ortaya çıktığı ve yayıldığı yerlerde meydana gelen dönüşümlerin daha anlaşılır bir özetini

çıkarabilmek için böyle bir sınırlandırma yapma yolunu seçtik.

Dünyada var olan yerleşik dinlerin hepsinde bölünmeler, ayrışmalar, protestocu ve muhalif yaklaşımlardan kaynaklanan yeni gruplaşmaların olduğu muhakkaktır. Çalışmamızda yaptığımız bir diğer sınırlama, tüm dinlere dair genel bir mezhepleşme olgusunu değil, bir nevi Batı'nın dini olarak görülen Hıristiyanlık'taki parçalanmaları incelemek olmuştur. Yerleşik dinlerde meydana gelen bölünmeler ve gruplaşmalar her ne kadar Batı dışında da tartışılan bir konu olsa da, Batı'nın dini kurumlarına ilişkin daha sistematik analizler yapılmış olması bizi bu sınırlamaya sevk eden neden olmuştur.

Çalışmamızın esas kısmını oluşturan yeni dini hareketler bölümünde, kendimizi kuramsal tartışmalar üzerinde odaklanarak sınırladık. Zira bu hareketlerin toplumlara etkisi, toplum-yeni dini hareketler ilişkisi ve bu bağlamda medyanın rolü gibi konularda detaylı şekilde analizler yapmak, vermeyi amaçladığımız kuramsal yaklaşımları zedeleyebilirdi.

Hareketlerden örnekler verdiğimiz son bölümde ise popüler olan ve kısmen basınımızda da yer alan bazı hareketleri seçtik. Burada, dünyada binlerce yeni dinin ve hareketin var olduğu göz önünde bulundurulmuş, fakat özellikle adlarını Türkiye'de duyduğumuz bazı örneklerden yola çıkmanın, bu konuya ilişkin yapılmış kuramlar ve tipolojilerin anlaşılmasında nispeten kolaylık sağlayacağı düşünülmüştür.

Konumuzla ilgili Batı'da yapılan çalışmaların pek çoğunun Türkçe'ye tercüme edilmemiş olması ve İngilizce asıllarını temin etmeye çalışmamız, dolayısıyla kaynaklara ulaşamamak, araştırmamız sırasında karşılaştığımız en büyük sorun olmuştur. Özellikle konuyla ilgili bilim insanlarının katkıları bu zorluğu aşmamıza katkıda bulundu. Ayrıca kapsamlı şekilde ilgili veri tabanlarını

ve literatürü tarayarak elde ettiğimiz kaynaklar da konumuza ışık tutacak şekilde değerlendirildi.

Çalışmamızı yönlendiren, dolayısıyla da şekillendiren unsurlar, belirlediğimiz sınırlandırmalar ve kaynaklara ulaşım zorluğunun yanında doğruluğunu test etmek istediğimiz bazı hipotezlerimizin var olmasıydı. Bu hipotezlerimizi sıralayacak olursak:

i- Dini kurumların siyasal ve toplumsal hayattakirolleri Batı tarihinde görülen gelişmelerle şekillenmiş, bu gelişmelerin etkileri Batı'ya atfedilen modernleşme süreciyle beraber günümüze yansımıştır. Rönesans ve Reformasyon, özellikle fikri, siyasal ve toplumsal alanlarda dini kurumların yapısında büyük değişimlere neden olmuş, bu bağlamda dini çoğulculuk tartışılmaya, sosyolojik olarak analiz edilmeye başlanmıştır. Ayrıca bilimsel gelişmeler de, dinin gelecekteki önemine ilişkin "genel olarak menfi" tahmin ve yorumların yapılmasını beraberinde getirmiştir.

ii- Yerleşik dinlerden bölünme ve ayrışma yoluyla ortaya çıkan dini oluşumlar, yerleşik dinleri zayıflatmanın ötesinde güçlendirmiş, bu yeni gruplaşmalar başarı elde ederek süreklilik göstermiş, hatta bir kısmı yerleşik din haline gelmiştir.

iii- 'Dinin değer kaybedeceği' kehanetlerinin gerçekleşmediğinin göstergesi olarak değerlendirilebilecek ve modern çağın ürünü olan yeni dini hareketler, tarihte görülen dini ayrışmalar ve gruplaşmalardan farklıdır. 'Yeni dini hareketler' kavramı, içeriğindeki kelimelere bakıldığında teolojik olarak incelenmesi gereken bir olgu biçiminde anlaşılsa da, ekonomik, teknolojik, siyasal ve kültürel gelişmelerden etkilenerek ortaya çıkan ve toplumu etkileyen, bu sebeple özellikle sosyolojik bakış açısıyla da incelenmesi gereken bir konudur.

iv- Yeni dini hareketlerin başarılı olabilmesi, faaliyetlerini sürdürdükleri çağdaş toplumun değerlerini yansıtan dini yapılar

olduğunun kesin göstergesi değildir. Bu oluşumlar, modernleşme süreci ile toplum değerlerinde oluşan boşlukları kullanabildikleri ölçüde etkili olabilirler. Söz konusu hareketler, kendilerini kimi zaman dini kimi zaman bilimsel oluşumlar olarak tanımlamakta, yani dolduracağı boşlukları hedef kitlesine göre belirlemektedir.

Çalışmamızın amacı, yukarıda ifade edilen olguları sosyolojik kuram ve tartışmalar ışığında ele alarak günümüzün değişen sosyo-kültürel şartlarında yeni dini hareketlerin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilmektir.Dileğimiz faydalı olmasıdır.

# 2. MODERN TOPLUMA DOĞRU TARİHSEL DÖNÜŞÜMLER

## 2.1.Makro Süreçler

Tarih boyunca din-toplum ilişkileri zaman zaman gerilim ve sürtüşmeler zaman zaman da iç içe geçmeler şeklinde tanımlayabileceğimiz karşılıklı etkileşimler biçimini alan farklı ve karmaşık süreçlerden geçmiştir. Dini kurumlar, Reform ve Rönesans dönemine kadar sosyal ve siyasal yaşamda ciddi nitelikte varlık gösterirken modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte bu etkisi değişime uğramıştır. Burada öncelikle belirtilmesi gereken husus, bu gelişmenin daha çok modernleşme olgusunun ilk ortaya çıktığı ve kurumsallaştığı Batı dünyası ve Batı'nın dini olan Hıristiyanlık kurumları için geçerli olduğunu söylemenin daha doğru olacağıdır. Bir başka ifade ile, modernleşme ve din ilişkilerini de içine alan kuramlar, Batı dünyasında yaşanan olaylara bağlı olarak gelişmiştir.

Geleneksel ve modern toplumlarda dini sembol, söylem ve kurumların farklı işlevler gördüğünü söylemek mümkündür. Geleneksel toplumlarda kurumların kendi aralarında uyum içinde işlemesi ve toplumsal istikrarın sağlanması, dinin yoğun etkinliği sebebiyle, kendiliğinden oluşmaktaydı. Kilise, toplumdaki yaygın inanç ve değerler sistemini yönlendirme gücüne hakim olurken

meşruiyetini yine kendinden almaktaydı. Bu yapının hakim olduğu dönemde, din ve dini kurumlar toplumsal hayatı doğrudan ve derinden etkileyecek güce ve araçlara sahipti. Bu noktada dinin toplumsal hayattaki öneminin en belirgin göstergeleri arasında, sosyolojinin kurucularından M. Weber[1] ve E. Durkheim[2] gibi düşünürlerin çalışmaları gösterilebilir. Örneğin Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı kitabında geleneksel toplumlarda dinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ancak modernleşme ve rasyonelleşme süreçleri, dinin toplumsal fonksiyonlarında, en azından Batı dünyası için ciddi değişimlere yol açmıştır. Rönesans, Reformasyon dönemleri ve aydınlanma süreçleri ile kazanılan bilinç, daha önce adalet, ahlak, eğitim, bilim, sanat alanlarına hakim ve siyasal iktidarı da elinde bulunduran kilisenin hem etkisini azaltmış hem de onun yerine geçecek kurumlara destek vermiştir. Nitekim Orhan Türkdoğan'ın[3] da belirttiği gibi, Batı dünyasındaki gelişmeler, bir inanç sistemi olarak Hıristiyanlığın Orta Çağ boyunca uhrevi alem ile ilgili görüşleri savunabildiği bir toplum yapısından, bu zihniyete karşı duran ve Yeni Çağ'a atfedilebilecek dünya görüşünü doğurmuştur. Bu görüş, *insanı* en mükemmel varlık kabul ederken Tanrı'yı yaşamdan çıkartan *hümanist* değerlerin benimsenmesidir.

Rönesans döneminin etkisiyle birlikte, Avrupa insanının din alanındaki düşüncelerinde ortaya çıkan değişiklikler, Batı üstünlüğünün temel nedenlerinden biri olurken, aynı zamanda sonraki yüzyılların şekillenişinde de önemli etkide bulunmuştur. Kilise ve

1 Geniş bilgi için bkz. Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Talcott Parsons (çev.), London: Unwin Hyman, 1989.

2 Geniş bilgi için bkz. Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Fuat Aydın (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

3 Orhan Türkdoğan, **Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı**, 2. Baskı, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004, s. 677.

din, toplum içindeki eski otoritesini ve itibarını nispeten yitirmiş ve modern çağın laik toplum, siyaset ve kültür yapılanması önündeki engel büyük ölçüde kalkmıştır.

Kökenleri bu tarihlere kadar götürülebilecek yerleşik/kurumsallaşmış dinlerden ayrılış ve kopuş olgusu, yani farklı dini grup ve mezheplerin ortaya çıkışı, Rönesans ve Reformasyon dönemlerini doğuran sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelerin neticelerinden biridir. Bu dönemlerin ardından gelen modernleşme süreci, dinin farklı yaşam alanlarındaki yerinin sorgulanmasını ve dinin geleceğine yönelik yorumları beraberinde getirmiştir. Sosyolojik öngörüler, bilimin gelişmesi ve rasyonel aklın etkisiyle dinin toplumsal hayattaki etkisini yitireceği, ferdi bilinç düzeylerinde gerileyeceği ve sonunda 'dinsiz toplum'a dönüşüleceği yönünde idi. Yani 'sekülerleşme kuramı' adı verilen bu görüşü savunanlar, modernleşmenin yükselişine ve yaygınlaşmasına paralel olarak dinin siyasal ve toplumsal hayattan kopacağı beklentisi içindeydiler. Ancak sekülerleşmeyi ve modern toplumdaki dinin geçirdiği evre ve dönüşümleri anlayabilmek için Rönesans ve Reform dönemlerinin bu süreçlere etkisinin irdelenmesi yararlı olacaktır.

### 2.1.1. Rönesans ve Reformasyon'a Hazırlayan Gelişmeler

Dini kurumların etkilediği alanlarda yaşanan gelişmelerin boyutları 12. yüzyıldan başlayarak siyasal, toplumsal ve düşünsel alanlarda yaşanan dönüşümlere kadar uzanır. Zira "Keşif seyahatleri" (Yeni Dünya'nın keşfi), Rönesans ve Reformasyon, Avrupa'nın siyasal, sosyal, kültürel ve fikri hayatında köklü dönüşümü başlatmaya yardımcı olmuştur"[1] Tekim özellikle bu süreçlerle birlikte elde edilen doğa bilimlerindeki başarıların verdiği özgüven, Orta

1 David West; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 23.

Çağ'da hakim olan dünya görüşünün zaman içinde çözülmesine neden olan en önemli makro dönüşüm faktörlerinden birisidir.

Batı dünyasında makro dönüşümler öncesi dönemi temsil eden ve 9. yüzyılda gelişen Feodalizm, tüm Orta Çağ boyunca ve sonrasında Avrupa'nın toplumsal ve siyasal düzenine temel olmuştur. Yapısında yaşam seviyesi yüksek olan şövalyeler, yani bir savaşçı sınıfı ve bu sınıf için çalışan bir köylü yığınının var olduğu bu sistemde, feodal beyler köylülere toprak verir, köylüler de borcunu ürünle ve her türlü hizmetle öderdi. Önce Fransa'da doğan bu sistem zamanla tüm Avrupa'ya yayılmış, her yerde bir büyük bey ve ona bağlı birçok küçük beylerden oluşan bu tür sosyal halk sınıfları ortaya çıkmıştı. Orta Çağ Avrupa'sı, soylu, din adamı, burjuva ve köylü sınıflarından oluşmaktaydı. Bu dönemde krallıklar ile derebeyleri arasındaki mücadeleler istikrarlı bir sistemin sürmesine engel olmaktaydı. Sistem içinde soylular, din adamlarının dahi boyun eğdiği, en fazla yetkiye sahip olan kesimdi. Toprak sahibi olan soylular kısa zaman içinde önemli bir kimse haline geliyor, kralla karşılıklı hak ve görevlere sahip olduğu bir statü elde ediyordu.[1] Din adamları ise krallara taç giydirebilme ve hatta onları aforoz etme yetkisini elinde bulundurmaktaydı. Burjuva sınıfı zanaat ve ticaretle uğraştığından dönemin şartlarında fazla yetkileri yoktu; köylüler toprağa bağlı, toprakla beraber alınıp satılmakta olan bir kesimdi. Ancak her ne kadar bütün sınıflar yönetimde söz sahibi olmasa da, bu dönemin Avrupası, eski göçebe hayatından uzak, yerleşik ve düzenli bir hayata geçmiş, çeşitli hakları bulunan bir topluluktu. Tüm sınıfların kendi içlerinde sahip olduğu sorumluluklar ve dolayısıyla yetkiler, soylu, din adamı, tüccar ve köylü sınıflarının kendi kendilerinin efendisi olduğu bir sosyal

1 "Derebeylik", **Türk Ansiklopedisi**, C. 13, Ankara: Milli Eğitim Basımevi 1966, s. 91; Oral Sander, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, 7. Basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları,1999, s. 67.

yapıyı meydana getirmekteydi. Bu yapı, zamanla bahsedilen aktörler ve kurumların işlevlerinin değişmesi, bir kısmının dönüşüme uğraması, bir kısmının ise ortadan kalkması ile farklılaşmıştır. Avrupa'daki bu yapının bozulmasında etkenlerden biri "coğrafi keşifler" olmuştur.[1]

Önceleri yalnızca tahminlere dayanan Avrupalılar'ın haritaları, coğrafi keşiflerin sağladığı bilgiler sayesinde bütünüyle değişmiştir. Ayrıca keşif seyahatleriyle eski ticaret yollarının değişmesi ve Avrupalılar'ın yeni keşfedilen yerlere sömürge imparatorlukları kurmaları, keşfedilen ülkelerden Avrupa'ya altın ve gümüş başta olmak üzere bol miktarda hammadde götürülmesine neden olmuştu. Daha önce yapılan Haçlı Seferleri yüzünden soyluların zayıf düşmesi ile birlikte, ekonomi alanındaki bu gelişmeler özellikle ticaretle uğraşan burjuva sınıfının zenginleşmesini doğurdu. Böylece, ekonomik yönden kazanımlarıyla burjuva sınıfı, feodal düzen içinde varlığını belli edecek kadar güçlenmeye, mevcut düzene direnmeye ve yönetimde hak iddia etmeye başladı. Yani Avrupa'da ekonomik anlamda yaşanan gelişmeler, siyasi ve sosyal yönde değişimleri de beraberinde getirmişti. Ekonomik güç kazanan yeni sınıf, yeni sosyal şartların doğmasına ve ayrıca siyasal hak ve yetkiler edinme arayışına girmişlerdi. Yeni sosyal yapının aktörlerinin elde ettiği bu kısmi özgürlük ve kendi kendine yönetim imkanı, Avrupa'da kilisenin rolünü değiştirerek tüm dünyayı etkileyecek yeni bir sürecin doğmasını sağlamıştı.[2]

Avrupa toplumunun yerleşik hayata geçmeden önce en büyük sorunlarından biri haydut ve korsanlarla mücade etmekti. Bu, yerleşik hayata geçerek yerel güvenliğin sağlanması sayesinde or-

1 Sander, s. 67; İsmail Coşkun, **Modern Devletin Doğuşu**, İstanbul: Der Yayınları, 1997, s. 140.

2 Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih öncesinde, İlk Çağ'da, Orta Çağ'da ve Yeni Çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş**, 6. Kısaltılmış Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, ss. 278-286.

tadan kalkmıştı. Artık değerli malların zorla elde edilmesi geçerli yol olmaktan çıkmış ve korsan gemilerinin yerini ticaret gemileri, haydutların yerini ise tüccarlar almıştı. Zamanla bağımsız şekildekendi işlerini görmeye alışan ve ticarete uygun bölgelere yerleşen bu kesim Batı ve Kuzey Avrupa'da kentlerin oluşumunu sağlamıştı. Giderek kentlerin çoğalması tüketimi arttırmış, dolayısıyla yeni tarım alanları ihtiyacı doğmuştu. Ekim alanlarının genişlemesi ve köylülerin de yeni açılan ekim alanlarına gitmeleri, köylülere özgürlük vermek anlamına da gelmekteydi. Çünkü yakın mesafede olan bir başka köydeki köylüler ticaret yaparak özgürlüğünü kısmen de olsa kazanmıştı. Giderek bu yapı genişlemiş ve soylu sınıf, köylülerin yıllık olarak ödediği para karşılığında, onlara özgürlüğünü vermek durumunda kalmıştı. Çünkü kendisi de alış veriş yapabilmek için paraya ihtiyaç uyar hale gelmişti. Böylece kendi topraklarına sahip olan köylü, ticaret sayesinde maddi yönden güçlenmeye başlamıştı.[1]

Avrupa'da böyle canlı bir ticari yapının oluşması, siyasal ve sosyal alanda olduğu gibi din ve kültürde de değişim beklentilerinin kendini göstermesine neden olmuştur. Çünkü feodal yapının hakim olduğu Batı dünyasında, özellikle Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde Hıristiyanlığa karamsarlık hakimdi; "insanın tabiatı şerdi ve o doğuştan günahkardı."[2] 13. yüzyıldan itibaren bu anlayış değişime uğrayarak, insanın bütünüyle kötü olmadığı inancı ortaya çıktı ve dünyadaki hayat önem kazanmaya başladı. Hem köylülerin hem de burjuva sınıfının ekonomik, hukuki ve siyasal güç ve yetkilerinin değişmesi dünya görüşlerinin de değişmesini sağlamıştı. Hatta zamanla toplumun büyük kesiminde görülen bu dönüşüm diğer sınıflarda da kendini göstermeye başlamıştı. Kilise teologları

1 Sander, ss. 68-69.

2 Rıza Kurtuluş, "Avrupa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1991, s. 134.

yani ruhban sınıfı dahi bu dönemde Tanrı'nın olağanüstü büyüklüğü yerine, ilahi adalet fikrine önem vermeye başlamışlardı.

### 2.1.2.Rönesans Hareketinin Getirdiği Dönüşümler

Rönesans, Antik Yunan-Roma medeniyet değerlerini ön plana alarak sanat, edebiyat ve ilimde gerçekleştirilmiş, Orta Çağ'ın feodal yapısına ve dinsel kurumlarına tepkiyi temsil eden bir süreçtir. İstanbul'un fethinden sonra İtalya'ya gelen Bizans sanatkarlarının Yunan sanatını yaymak amacıyla yaptıkları tanıtım çabaları, esasen eski Yunan medeniyetine yakın olan İtalya'da başarılı sanatkarların yetişmesini doğurmuştu.[1] Papaların, kralların, prenslerin ve soyluların desteğini kazanan bu sanatkarlar, böylece bir tek hükümdarın ve hanedanın huysuzluklarından kurtulma özgürlüğünü kazanmış, coğrafi hareketlilik sayesinde temsil ettiği hümanist görüşün diğer ülkelere yayılmasını sağlamışlardı.

Orta ve Kuzey İtalya'dan Batı Avrupa'ya yayılarak Batı toplumunun fikir sistemini ve ortak değerlerini hazırlamış olan bu dönemin etkin aktörü burjuva sınıfı, eski soylular ve ruhban sınıfının dünya görüşü dışında yeni bir dünya görüşü arayışındaydı. Çünkü onlar, ne ölüm sonrası bir dünyaya kendilerini hazırlamaktaydılar ne de kaderlerine boyun eğmekteydiler, onlar bu dünyaya yönelik yaşıyorlardı. Neticede Rönesans dönemi dünya görüşü, insanı merkeze oturtan ve konu edinen, tüm felsefe ve ilahiyat öğretilerini birbiri ile bağdaştırmayı amaçlayan, ve insanın -kaybedilmiş olduğu varsayılan- ruh ve bilgeliğini arayan hümanist dünya görüşünü meydana çıkarmıştı. Din, ölüm sonrasına yönelik bir inanç, bir düşünce geliştirirken, hümanist görüş, insan ve bu dünya merkezli bir dünya geliştirmekteydi. Bu anlayışa göre,

1 Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, ss. 144-145.

yaşadığımız dünya, başka dünyaları düşünme ve onun için hazırlık yapmaya gerek kalmayacak kadar ilgi çekici bir yerdir.

Bu görüş yeni zengin sınıfın hem sanatkarları hem bilim adamlarını desteklemesini doğurmuştu. Çünkü o yılların bilim adamları ve sanatkarlarının çoğu zaten ya burjuva sınıfına mensup ya da burjuva sınıfından çıkan görevlilerdendi. Mesela, Fransa'da Corneille, Racine, Bolileau, Descartes, İngiltere'de Harvey, Newton, Almanya'da Leibniz, İtalya'da Galilei bu konuda örnek verilebilecek isimlerdir. Dolayısıyla ortaya çıkan bu yeni sınıf, dine karşı duruşları sebebiyle, evren hakkında sahip olunan ***bilgi***nin yeniden değerlendirilmesine, bilimi dogmalardan kurtararak doğaya dönük, doğayı anlamaya, öğrenmeye ve ona egemen olmaya götüren faaliyetlere destek vermeye açıktı. Orta Çağ'da tabiat olayları Tanrısal nedenlere bağlanarak ifade ediliyor, kilise din dışı bir bilgi edinmeyi gereksiz görüyordu; oysa Rönesans'ta dogmatik inancın ve bilginin yerini yaratıcı düşünce almıştı.[1] Böylece ortaya çıkan yeni dünya görüşü bilim alanında gelişmeler yaşanmasına sebep olmuş, kilisenin dogmaları yıkılmaya başlamıştı. Bilim adamları, inanç sistemleri ve din dogmalarına dayalı olarak kurulmuş, daha önce insanların yanlış bildikleri ya da ancak gizemli bir hava içinde kavradıkları evrenin yapısını aydınlatırlarken, insanın, sadece yanlış olan doğa bilgisinden değil, ayrıca dinsel inancın getirdiği gizemli dogmalardan da kurtulmasını sağlamıştı. Bilim, insanları dinin korku veren açıklamalarından kurtarmaktaydı; insana din karşısında bağımsızlık kazandırmıştı.[2] Bir başka deyişle insan, bilim ile bağımsız bir birey haline gelmişti.

1 Hüsen Portakal, **Rönesans ve Laiklik**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003, s. 21.
2 Portakal, ss. 36, 70

### 2.1.3.Din Anlayışında Dönüşümleri Hazırlayan Nedenler

Tarihsel süreç içerisinde, özellikle 14. yüzyıldan itibaren orta sınıfın kalkınmasıyla eş zamanlı olarak kilise de zenginleşmeye başlamıştı. Papalık'ın artan refah karşısında kilisenin gelirlerini tek elde toplama girişimi, vergi toplama işinin bankalara bırakılmasını doğurmuş, yani para toplama işini kiliselerden devralan özel bankalar ortaya çıkmıştı. Bu özel bankalar, 'din' ve 'para'nın bir arada görülmesi anlamına gelmeye başlamıştı. Kilisenin yozlaştığı söylemi, -doktrinel çekişmelerin dışında- işte bu alışveriş ilişkisini temel alarak yükselmektedir.[1] Bu gelişmeler, kilisenin –Batı'daki anlamıyla dinin- konumunu sarsmış, din ve inanışlar üzerinde yenilik hareketlerine yol açmıştı. Avrupa'da kilisenin siyaset ile birlikte toplumun her alanındaki etkinliği, yolsuzluklar ve neticesinde yozlaşmalarla manevi yetkisini ve etkisini zayıflatmıştı. Yaşamın birçok alanında etkisini yitirmeye başlayan Hıristiyan dininin dönemin yeni koşullarına göre gözden geçirilmesi gerekliliği, *Reform* adı verilen yenilikleri doğurmuştu. 16. yüzyılda tüm Avrupa'yı etkileyen bu dinsel hareket, Katolik Kilisesinin -bilhassa endüljans uygulamalarıyla- aşırı zenginleşmesi ve yozlaşmasına karşı gelişmiş, Avrupa'daki mezhep birliğini bozmuş, Hıristiyanlığın bugunkü üç büyük mezhebinden biri olan Protestanlığın oluşmasını sağlamıştır.

Şöyle ki, matbaa ile Tevrat ve İncil gibi kitapların çok sayıda basılması, Avrupalılar'a bu kitapları doğrudan okuyabilme imkanını sağlamıştı; ve kitaplarda okuduklarıyla kilise uygulamalarının farklı olduğunu görenlerde kiliseye karşı tepkiler uyanmıştı. Bu tepkilerin amaçları ve içerikleri, farklı özellikler taşımaktaydı. Zira kiliseye karşı eleştiri ve reaksiyonlar, dışarıdan olduğu gibi ken-

1 Kurtuluş, s. 134.

di içinden de gelmekteydi. Hem kilise içinde reform isteyen din adamları hem kilise dışındaki insanlar, kilisedeki yozlaşmayı dile getirmekteydiler. Dışarıdaki insanların görüşlerini ise, "kilisenin gücü"ne yönelik tartışmalar oluşturmaktaydı.

Dinde reform kiliseye muhalefet etmek olarak ele alındığında, bir kilisenin 'gücüne' bir de kilisenin 'güçsüzlüğüne' karşı tepkilerin var olduğu görülür. Monarklar ve zenginlerin nazarında kilise, eski saygınlığını yitirmeye başlamıştı. Kilisenin manevi sınırlandırmalarına, hükümranlığına ve koyduğu vergilere karşı çıkmaya başlayan monarklar artık kilisenin güç ve mülküne itibar etmemeye başlamıştı. Diğer taraftan eğitimli kimseler de daha çok halkın tepkilerini dile getirmekteydi. Bazı bilgin ve düşünürlerin toplumun görüşünü yansıtan söylemi ise temelde dini nitelikteydi. Onlar monarklar ve zenginlerin aksine, dinin gücüne değil zayıflığına isyan ediyorlardı; daha sıkı bir kilise denetimi, daha dürüst bir kilise istiyorlardı. Papa'nın Hıristiyanlığın ruhani lideri olacağına dünyevi bir iktidar sahibi haline geldiğini, ahlaki yozlaşma ve boş inançlara karşı kilisede köklü bir Reformasyonun gerçekleştirilmesi gerektiğini söylüyorlardı. Tüm bu eleştirilerin neticesinde gerçekleşen Reform hareketleri, geniş halk kitlelerinin hassasiyetlerini dile getiren Martin Luther tarafından, kiliseyi düzeltmek değil, onu alaşağı edip yerine İncil'den çıkarılacak ilkeler üzerine yeni bir kilise inşa etmek amacıyla başlamıştır. Böylece o zamana kadar kurumsallaşmış ve tekilleşmiş Hıristiyanlıktan kopuşlar yaşandığı görülmüştür.

### 2.1.4.Reformasyon

Yaygın olarak Martin Luther'le başlatılan Reform hareketlerinin (1517-1600) aslında daha derin bir tarihi vardır. Bu nedenle Reform hareketinin yalnızca Luther'le gerçekleştiğini söylemek

hatalı olur. Zira Luther'den önce İngiltere'de John Wyclif (1320-1384) ve Bohemya'da Jean Huss'un (1369-1415) Papalığa karşı çıkmasıyla reform için bazı teşebbüsler olmuştu. Wyclif, Papalık ve ruhban aleyhtarı hareketi ile tanınmıştı; Bohemya'da öne çıkan ve Wyxlif'in doktrinini benimseyen Huss da dinde reform için muhalif duruşu temsil etmekteydi. Ancak Huss'un aforoz edilip diri diri yakılması, hareketi ortadan kaldıramadı ve tam anlamıyla Reform diyebileceğimiz süreç Luther'le başlamış oldu.[1]

Martin Luther, kilisenin Endüljans satımına ve Papa'nın bu hususta ki otoritesine, ayrıca günahları bağışlaması ve bunu mali kaynak haline getirmesine, Kutsal Kitap'ı yorumlayarak hüküm çıkarmayı kendi tekelinde bulundurmasına ve Latince'nin hakimiyetine, Kilise'ye karşı çıkarak, 1517'de başlattığı reform hareketi ile Hıristiyanlığın şu anki üç ana kolundan biri, Protestanlık mezhebinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu arada Papa 10. Leo, kilise otoritesini vaftiz ve kominyon hariç hiçbir takdis ayinini kabul etmeyerek reddeden Luther'i, yönelttiği eleştiriler için tevbe etmeye davet etmişti. Bunu reddeden Luther, Papa tarafından aforoz edildi. Bunun üzerine Luther'in 1519'da hakkında çıkarılan aforoz fermanını halkın önünde yakması, hükümdarın -Papa'nın müracaat etmesiyle- topladığı mecliste idama mahkum edilmesi kararının çıkmasına neden oldu. Ancak Luther, Alman hükümdarlarınca korunmaktaydı; ve İncil'i Latince'den Almanca'ya çevirip yayınlayarak Kutsal Kitap'ta Papa'nın otoritesine ve uyguladığı metotlara ait hiçbir şey bulunmadığını halka anlattı.[2] Bu süreç, kiliseden kopuş hareketlerine ivme kazandıran bir gelişme olarak tarihe geçmiştir.

---

1 "Reform", **Türk Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978, s. 258.

2 Ramazan Altıntaş, **Din ve Sekülerleşme**,İstanbul: Pınar Yayınları, 2005, s. 34; "Rönesans", **Türk Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978, s. 440; Şenel, ss. 292-293.

Luther'in teolojisi, imana ulaşmada insanın rolünü pasifize ederek ilahi rahmetin seçilmişler için olduğunu kabul eder. Luther'in kurtuluş anlayışında, ne kilisenin ne salih amellerin ne de ibadetlerin rolü vardır. Luther, kilisenin etkinliğini yok etmek, Tanrı ve insan arasındaki aracılık rolünü ve otoritesini ortadan kaldırmak için bir dizi reformist görüş öne sürmüştür. O, bir Hıristiyanın kendi iyi fiilleri ve ibadetleri sayesinde değil Tanrı'nın inayeti ve rahmetiyle temize çıkacağını, yani ebedi selamete erişeceğini, bunun ise ancak Hz. İsa'nın şefaatiyle kurtulacağına iman eden itikad sahibi kimselere bahşedileceğini savunmuştu. Kilisenin insanın kurtuluşundaki rolüne meydan okuyan Luther, "yalnızca kutsal kitap" (sola scriptura), "yalnızca iman" (sola fide) ve "yalnızca rahmet" (sola gratia) anlayışlarını geliştirerek kurtuluşu daha kolay bir sürece indirgemişti. Luther'in bu anlayışına göre *iman* en önemli unsur olarak kabul edildi. Yani ibadet ve ritüeller*mümin* olmanın tanımlayıcı ögesi olmaktan çıktı. Bu bağlamda kilisenin insanın kurtuluşundaki tekelci rolü ortadan kaldırılmış ve bu rol Kitab-ı Mukaddes'e verilmişti. Kutsal Kitap'ı kilisenin tekelinden çıkaran Luther, O'nu Latince'den Almanca'ya çevirmesiyle bu fikirlerinin daha geniş kitlelere yayılmasını sağlamıştır. Mezhep, böylece yayılmaya başlamıştır.[1]

Luther'in başarısında, Papa'nın maddi olarak kendilerini soymasından, hem Papa'ya hem de Katolik İmparatorluklarına kul olmaktan bıkan Alman Hükümdarlarının desteğini kazanması büyük etken olmuştur. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, hakkında idam fermanı çıkarıldığında kendisini koruyan Alman Hükümdarları olmuştu. Bunun yanında milli dinlerinden okuyabildikleri İncil'e matbaanın kullanımıyla daha kolay erişebilmeleri

1 Adnan Aslan, "Martin Luther", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003, s. 238; Şenel, ss. 293-294.

de, bu devletlerin nazarında Papa'nın otoritesini büyük ölçüde sarsmış oldu.

Reform hareketlerinin ilk önce Almanya'da başlamasının sebepleri arasında Almanya'nın diğer Avrupa ülkelerine göre geri kalmışlığı ve Rönesans'tan daha az etkilenmiş olması sayılabilir. Çünkü yeni ticaret yollarının Orta Çağ'ın bütün kurumlarının kökleşmiş olduğu Almanya'dan uzak olması ve dolayısıyla bu ülkenin yeni ekonomik koşullara kendini adapte edememesi, Almanya'nın dini bir yenilenme için diğer ülkelere göre daha elverişli hale gelmesini sağlamıştır.[1] Zira Almanya'da, protestoları bastırabilecek güce ve zenginliğe sahip 'zengin kesim-din adamları iş birliği' yapılabilecek imkan ve şartlar sağlanamamıştı.

Luther tarafından geliştirilen özel Protestanlık formu, resmi din olduğu Almanya, Danimarka, Norveç ve İsveç dışındaki ülkelerde reform hareketlerini doktrinel niteliğinden çok sosyal bir hareket olarak etkilemiştir. Diğer ülkelerde, örneğin İsviçre Zürih'te Protestanlık Zwingli'nin teorisi ile temsil edilmişti. Luther gibi Tanrı'yla aracısız ilişkiyi ve dini törenlerin sadeliğini vurgularken Ulrich Zwingli, aslında Luther'inkine oranla daha soyut olan teolojisinde kurtuluş ayinlerinin ve diğer dini törenlerin hiçbir payı olmadığı bir nefis mücadelesinden bahsetmişti. Yine İsviçre'de, Cenevre'de bir diğer Reform hareketi lideri Jean Calvin'di. O, hukuk ve disiplini ön plana çıkararak, bu değerlerin Luther'in 'vicdan' üstünlüğünden çok daha farklı olduğunu göstermişti.[2]

Luther'in yenilikçi görüşleriyle öncülüğünü yaptığı Reformasyon birçok ülkede Katolik Kilisesi'nden kopuşlara ve yeni mezheplerin (veya kiliselerin) ortaya çıkmasına neden olmuştur. İsviçre'de Reformasyon, Reform hareketini yeterli bulmayıp onu

1 Kurtuluş, s. 134.
2 Kurtuluş, s. 134.

bazı yönleriyle eleştiren Anabaptist hareketin oluşmasını sağlamıştır. İngiltere'deyse Protestan Reformu 1570'ten itibaren Anglikan Kilisesi tarafından temsil edilmektedir. Bu büyük reform hizipplerinin yanında Kıveykırlar (Quakers), Metodistler (Methodists), Asompsiyonistler (Assumptionists) gibi pek çok Protestan kökenli mezhep Avrupa'da yayılma imkanı bulmuştu. Avrupa ülkelerinde Protestan kiliselerinin kurulması, ayrıca Katolik kiliselerin reform ihtiyacı hissetmesine neden olmuştu. Örneğin İtalya ve İspanya'daki bazı tarikatlar Cizvit teşkilatının kurulmasına ön ayak olmuştu. Bu teşkilat zamanla büyük güç elde etmiş ve Avrupa'da yönetilen hareketlerde öncü ve etkin olma özelliği kazanmıştı. Öte yandan kilise her ne kadar revizyon girişimi başlatmış olsa da, Papa 10. Pius'un karşı çıkması ile bu ihtimal ortadan kalkmıştı.

Luther'in savunduğu ve yaydığı görüşlerdeki dini düşünce ve pratiklerdeki dönüşümler söz konusu olduğunda Protestanlığın belirgin bir şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle Avrupa'da zihinsel değişimlere neden olan bu gelişmeler daha sonraki yıllarda sekülerleşme ve laiklik şeklinde kendisini gösterecek olan önemli dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Protestanlık Tanrı ile birey arasındaki aracı kurumları reddederken beraberinde o kurumların ritüellerini de reddetmiştir. Böylece getirdiği sert ilkeler, topluma manevi motivasyon ve bütünlük sağlayıcı unsurları ortadan kaldırmıştır. Protestan Hıristiyanlık kilise ayinleri, ölü kimse için dua etme ve merasim düzenleme gibi ritüelleri uygulamaya son vermiş, azizlerin aracılığı, mucize gibi inançları öğretisine dahil etmemiştir; adeta ibadeti meslek ahlakı ile sınırlandırmış gibidir. 'Aşkın' tanrı anlayışına vurgu yapan Protestanlık, Katolik Hıristiyanlığın maneviyatı güdüleyen, uluhiyet dünyasına zenginlik katan öğretisinden farklı olması bakımından insanın manevi dünyasını boşaltma etkisi göstermiştir. Nitekim Kalvinizme bağlı olarak Protestan ahlakı sayesinde kapitalist ekonomi anlayışının

ortaya çıktığını söyleyen Weber'e göre de, Protestanlık kapitalizmin ve sekülerleşmenin yolunu açmış, büyüyü ortadan kaldırmıştır.[1] Ancak kapitalizm kendi dayanaklarını kurduktan sonra Protestanlığa sırt çevirmiştir. Bu zihniyet, 'insanın yalnızca bedensel yapısı ve ihtiyaçlarını karşılamak için yaşamını sürdürdüğü bir dünya' durumunu geliştirmiş; dine karşı kayıtsızlığı, dünyevileşmeyi beslemiştir.

### 2.5.1. Avrupa'da Devrimler ve Din

Sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yönleriyle Batı dünyasında yaşanan bu gelişmeler Avrupalılar'a geniş bir vizyon kazandırmıştır. Zira 11. yüzyılda yaşanan Haçlı Seferleri, onları denizaşırı keşiflere açık hale getirirken, ayrıca daha sonra matbaanın kullanımı ile bilgi kolaylıkla ulaşabilir hale gelmişti. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun siyasi otoritesini yitirmesi ve Papalığın toplumsal yönden dünyevi olaylarla ilgili eskisi kadar iktidar mücadelesi içinde olmaması, Avrupa'da, özerk siyasal birimlerin, soyluların, prenslerin ve tüccarların aktif olduğu bir siyasal yapı meydana getirmişti. Bu bağımsızlık bilinci, özellikle Portekiz, İngiltere, İspanya ve Fransa olmak üzere yönettiği halkın desteğini ve siyasal bağını kazanan monarşileri daha da güçlendirmişti. Bu dönemde yükselen bir milliyet düşüncesi söz konusuydu. Halkın dış dünyayla temas edebilmesini sağlayan yeni imkan ve şartlar, bu milliyetçi anlayışı kuvvetlendirmiş, ve dolayısıyla ulus-devlet olgusunun temeli oluşmaya başlamıştı. Öte yandan üretici olmayan soylularla kilisenin ayrıcalıklı konumu, bu zihniyetle birlikte bir süre sonra üretici halk sınıfını rahatsız etmeye başlamıştı. Zamanla İngiltere, Amerika ve Fransa'da tepkiler kendini gösterdi.

1 **Max Weber, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism**, Talcott Parsons (çev.), London: Unwin Hyman, 1989, s. 44; Yümni Sezen, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 346.

Özellikle Fransa'da, diğer ülkelerde yaşananlara göre toplumu rahatsız eden şey farklıydı. Amaç siyasal güç elde etmek veya bağımsızlık kazanmak değil, ekonomik sömürüye karşı hakların savunulmasıydı. Çünkü monarklar aşırı genişleme istekleri uğruna savaşlara girmiş, dolayısıyla askeri harcamalar karşılanamaz hale gelmişti. Bu giderlere monarşinin saray harcamaları eklenince, bütçe yetersiz gelmeye başlamış ve halkın vergi yükü arttırılmıştı. Bu harcamalar karşılanamaz olunca, halktan aşırı miktarda vergi alınması gündeme geldi. Bu gelişmeler, soyluların ve kilisenin vergi ayrıcalıkları karşısında zarar gören halkın ve ticaretle uğraşan kesimin tepkisini doğurdu. Fransa millet olma ve milliyet bilinci yerleşmiş bir ülke olduğu için bu tepkilerin birleşmesi ve etkili olması daha kolay ve çabuk olmuştu. Bu gelişmeler, 1789'da tarihi değiştiren Fransız Devrimi'ni doğurdu. Ekonomik, siyasal ve toplumsal yönleriyle gerek Batı ülkelerinde yaşanan süreçler gerekse Fransa'daki devrim, tüm Avrupa'da ve daha sonra dünyada köklü değişimlere neden oldu.[1]

Fransız Devrim'inin de etkisiyle kilisenin, dolayısıyla dinin Orta Çağ'daki etkin konumunu yitirmesi, bireye siyasal geleceğini değiştirebileceği bilincini de kazandırmıştır. Zira bu süreçle yöneticilerin otoritelerinin sorgusuz sualsiz kabul edilmesi olgusu ortadan kalkmıştı. Siyasal düzenin sorumluluğu Tanrı'dan bireye geçmiş, böylece yeni bir dönem başlamıştı. Yani din-devlet, din-toplum ilişkileri yeniden tanımlanmış, din siyasal iktidar üzerindeki etkisini kaybetmiş ve daha pasif bir konuma gerilemişti. Bu süreç, bütün Avrupa ülkelerinde ve Avrupa'ya öykünen diğer bölgelerde de yaşandı.

1 Sander, ss. 78-80, 144, 145; Charles Tilly, **Avrupa'da Devrimler**, Özden Arıkan (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.

Ondokuzuncu yüzyılda bilimde yaşanan gelişmelerin üretime uygulanmasıyla ekonomik alanda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Buhar gücü ile çalışan makinanın icadı, makinalaşmış endüstrinin ilk adımı olmuş; ardından gelen icatlarla beraber Avrupa devletlerindeki sermaye birikimi artmıştı. Bu döneme kadar din ve gelenek, insan vücuduna yönelik araştırmaları ve uygulamaları sınırlamıştı. Ancak bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, bu konudaki dogmaları yavaş yavaş ortadan kaldırmaya başlamıştı. Bu süreçlerle başlayan ekonomik yapının değişimi ve yeni buluşların üretime uygulanması literatüre "Sanayi Devrimi" adı verilen gelişmeyi ortaya çıkarmıştır. Ağırlıklı olarak İngiltere'de başlayan Sanayi Devrimi tarım toplumundan endüstri toplumuna geçişi ve bu süreç içerisinde de köklü sosyal değişmeleri beraberinde getirmiştir.

Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi köklü dönüşümler Avrupa'da din-ulus ve din-devlet arasındaki alışılagelmiş ilişkileri ciddi bir şeilde değiştirdi. Yani bu önceki dönemlerde görülen yakın ilişkiler, Fransız Devrimi ile birlikte sona erdi. Bir topluma üye olmanın tanımı, dini temellere dayalı olmaktan ziyade vatandaşlık temeline oturtuldu. Avrupa tarihine bakıldığında din-devlet veya din-toplum ilişkilerindeki dönüşümler her ülkede farklı tonlarda yaşanmıştır. Fransa'da katı bir ayrışma yaşanırken İngiltere'de daha yavaş bir geçiş olmuştur. Portekiz (1910) ve İspanya'da (1931) da cumhuriyetin kurulması ile din karşıtı bir sekülerleşme süreci başlatılmıştır. Fransa örneğine bakıldığında bu değişimlerin din eğitimi politikalarına yansıdığı da görülmektedir. Örneğin Fransa'da devlete bağlı ilahiyat fakülteleri 1880'lerde ortadan kalkmıştı. Eğitimdeki sekülerleşme hızla devam etmiş ve 1886 yılında alınan bir kararla öğretmenlerin de tamamen laik olmaları, yani herhangi bir dini organizasyona üye olmamaları gerektiği prensibi benimsenmişti. Fransa'daki din-toplum ve din-devlet arasındaki ilişkilerde

yaşanan bu kopukluk, 1905 yılında Fransız Parlamentosu'nun aldığı bir kararla daha belirgin hale gelmiştir.[1]

Onsekizinci ve 19. yüzyıldan başlayarak etkisini arttıran Fransız Devrimi ve Sanayi Devriminin yarattığı değişimler 20. yüzyılın her iki yarısında da etkili olmuştur. Birinci ve İkinci Dünya Savaşı, Avrupa'daki sosyal, ekonomik, siyasi ve fikri akışı ciddi bir şekilde sekteye uğratmıştı. Her iki dünya savaşında yaşanan acı tecrübe ve trajediler, savaş ve otorite karşıtlığı gibi yeni bir düşünce dalgasının ortaya çıkmasına neden olmuş ve özellikle 1968 Fransa'sında yaşanan protesto ve karşı kültür hareketleriyle daha sonraki gelişmeleri etkilemiştir. Hatta dünyanın diğer bölgelerindeki toplumsal hareketler için ilham kaynağı olmuştur.

## 2.2. Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din

Yukarıda da görüldüğü gibi Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde ortaya çıkan fikirler ve yaşanan süreçler, dini kurumların yapısını, din-toplum ve din-siyaset ilişkilerini derinden etkilemiştir. Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde ortaya çıkan yenilikçi düşünceler gibi modernleşme süreçleri de din-toplum ilişkilerini ve dinin modern hayattaki işlevlerinin yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Özellikle Batı Avrupa'da yaşanan gelişmeler, sosyologlar arasında dinin giderek gerileyeceği ve toplumsal hayattaki fonksiyonlarını yitireceği beklentisi doğurmuştur. Modernleştikçe dinden uzaklaşılacağını savunan ve sosyoloji literatüründe 'sekülerleşme kuramı' olarak adlandırılan bu anlayış, dinin tümüyle bireysel ve vicdani bir olguya dönüşeceğini iddia etmiş-

1 Sander, ss. 119-149; Jean Bauberot, **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**, Fazlı Arabacı (çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, s. 99; Tilly, **Avrupa'da Devrimler**; Eric J. Hobsbawm, **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Bahadır Sina Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

tir. Özellikle son yüzyıldaki din-toplum ilişkilerine ışık tutmaya çalışan bu anlayışın öngörülerinin kısmen doğru çıktığını ancak Batı dışı dünyadaki gelişmeleri tümüyle açıklayamadığı söylenebilir. Fakat yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı din-modernite ilişkisi konusunda 1960'lı yıllara kadar etkin olan sekülerleşme kuramının tekrar tartışılmasına neden olmuştur. Sekülerleşme kuramı etrafındaki tartışmalara bakmak, yeni dini hareketlerin ortaya çıkış süreçlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.Ancak sekülerleşme kuramını tartışmadan önce konunun temel kavramlarına, sekülerizasyon, sekülerleşme, dünyevileşme, laiklik gibi kavramların tanımlarınabakmak meselenin daha iyi anlaşılması için bir gereklilik olarak belirmektedir.

### 2.2.1.Kavramsal Açılımlar

Protestan Kiliselerinin yaygınlaşması Katolik Kilisesinin otoritesinin sarsılmasını doğurmuş, iki mezhep arasında uzun ve zorlu mücadeleler yaşanmıştı. Bu süreçte Protestanlar ve Katolik Kilisesi arasında 30 yıl süren din savaşları meydana gelmiş, mücadeleler önce 1555 yılında Augsburg Din Barışı'nın, ardından Westfalya anlaşmasının imzalanması ile son bulmuştu. Augsburg Din Barışı'na göre 1624'e kadar sürdürülmesi öngörülen 'kimin toprağı, onun dini' ilkesi uygulanacaktı. Söz konusu maddeye göre prens, Katolik veya Protestanlık mezhebinden (dininden) hangisini seçerse tebaası da onun mezhebini (dinini) seçmek durumundaydı. Bu ilke 1624 yılına kadar prensliklerin egemen olduğu topraklarda din birliği sağladı. Öngörülen sürenin sona ermesiyle, 1644-1648 yıllarında yeniden görüşmeler yapıldı ve nihayetinde Westfalya anlaşması imzalandı. *Sekülerizasyon* ifadesinin ilk kullanımı da din ve devlet işlerinin ayrılması anlamında, bu anlaşma metninde olmuştur. Şöyle ki, bu anlaşma ile arazi ve emlak, kilise otoritelerinden çıkarılmış olacaktı; yani kilisenin mülk üzerindeki

etkisi ortadan kaldırılmıştı. Böylece sekülerizm, Protestan hareketinin bir neticesi olarak tarih sahnesine çıkmış oldu.[1]

Başlangıçta Hıristiyanlığın aslına, mistisizme dönmek gibi tezlere dayanan ve adeta bir 'dini hareket' niteliğinde olan bu akım, zamanla evrensel kilise otoritesine karşı dikelmeye, sonradan bir adım ileri giderek her türlü ruhani güce karşı durmaya ve dünyeviliği savunmaya başlayan siyasi ve dünyevi bir hareket halini aldı. Hem Westfalya Anlaşmasında, hem -tarikatlardaki bir müridin 'dünya'ya yönelişini göstermeye başlayan kavram olarak- Roma dini hukukunda kullanımlarının işaret ettiği anlamıyla *sekülerleşme*, günümüzde kullanılan anlamından uzak, daha az değer içermekte ve tasviri nitelikteydi. Sekülerizmin ilk dönemlerindeki amacı, manevi alanlara yönelik ahlakın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanmaktaydı. Oysa sanayileşme ve beraberinde modernleşmenin *sekülerizm* mefhumunu *dünyevileşme* olarak değişime uğrattığı söylenebilir. Günümüzde zaman zaman sekülerleşme ve dünyevileşme kavramları birbirinin yerine kullanılsa dahi dünyevileşme, sekülerizmin ilk dönemlerdeki anlamından uzak olarak materyalizm, pozitivizm ve pragmatizm gibi anlamlara da sahiptir.[2] Dünyevileşme, insanın varlığa ve hayata bakış açısında bir zihniyet değişimidir.

Bununla beraber zaman zaman seküler ve laik kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığını da görmekteyiz. Ancak laiklik, daha çok siyasi-hukuki ilke özelliği taşıyan bir kavram olarak kullanılmaktadır. İlk defa 16. yüzyılda İngiltere'de papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini isteyen fikir akımını ifade etmek için kullanılan *laisizm* (laikleşmecilik) terimi, etimolojik olarak

1 Bryan R. Wilson, "Secularization", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 13, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, s. 159; Peter Berger, **Kutsal Şemsiye**, Ali Coşkun (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000, s. 166; Altıntaş, s. 37.

2 Sezen, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, s. 336; Altıntaş, s. 38; Berger, s. 166.

Grekçe *laos* 'halk', *laikos* 'halka ait, halktan olan, ruhban sınıfına mensup olmayan' kelimelerinden türetilmiştir. Laisizm, dini her türlü sosyal hayattan ve devletten tecrit etmek şeklinde bir fikir akımıdır. Devletin din ve dünya siyaseti olarak hukuki statüsünü ifade eden laiklikte, hukuk, ahlak, siyaset ve sanat dinin etkisinden kurtulmuş olmalıdır.[1]

Seküler kavramının etimolojik anlamı ise 'çağ', 'dünya' anlamına gelen Latince *saeculum*, *saecularis* kelimesinden türetilerek 'çağa uymak', 'dünyaya uyacak biçimde değişmek'tir. Sekülerizmde laisizmden farklı olarak, "kilise veya kilise adamı, kural ve kaideleri, yetkileri ile onların dünyaya ait karşılıklarının karşı karşıya gelmesi, çok sayıda ölçülere göre birbirinden tamamen ayırt edilmesi durumundan ziyade, geleneğe bağlı, katılaşmış kural ve kaideler karşısında, zamanın gereğine dünyanın gidişine uyan kural ve kaideleri geliştirme davasının yüz yüze gelmesi durumu vardır."[2] Sekülerizmin dünyevileşme anlamında kullanılmasının sebebi, kavramda dünyevi olan bir mananın bulunmasındandır; böylece sekülerizm, dünyevileşme, çağdaşlaşma manasını korumaktadır.

Laiklik ve sekülerizm kavramlarının farklı anlamlarda kullanılmasının nedenleri arasında, bu kavramların ortaya çıktığı Hıristiyan dünyasının çeşitli bölgelerinde, söz konusu kavramlara yüklenen manaların farklı oluşudur. Bazı yazarlara göre bu kavram farklılığı, Avrupa'daki uygulamalarda da kendini göstermektedir. Zira Protestan toplumların 'seküler', Katoliklerin ise 'laik' kavramlarını daha sık kullandıkları ifade edilmektedir. Çünkü se-

1 Kenan Gürsoy, "Laiklik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları,2003, s. 61; Yümni Sezen, **Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 25; Ali Fuad Başgil, **Din ve Laiklik**, 2. Baskı,İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1962, s. 147.

2 "Sekülarizm", **Türk Ansiklopedisi**, C. 28, Ankara: Milli Eğitim Basımevi 1980, s. 278; Albert Keller, "Secularization", **Encyclopedia of Theology**, Karl Rahner (ed.), Rochester: Burns Oates and Washbourne Ltd., 1993, s. 1554.

külerizmde kutsal ve kutsal dışılık anlamları vurgulanmaktadır; ve bu kullanım Protestan öğretisinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen kültürel değişimde rol oynayan bir kriter olmuştur. Katoliklere göre ise kilisenin yetkilerini elinden almak için onun otoritesine yöneltilmiş tehdidi ifade eder. Bu kullanım farkının diğer nedeni de, kavramların linguistik kökenlerine dayanmaktadır. Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde Grekçe köken, Katoliklik dışındaki Hıristiyanlığın yayıldığı yerlerde Latince köken kullanılmış, Protestanlığın etkisi altında, kökü Latince olan İngilizce ve Almanca terim sekülerizme yayılmıştır. Hans Freyer, seküler'i (seaculum) dini olanın karşıtı, dünyevi, sekülerizmi de dünyevileşme manasının dışına taşımamıştır.[1]

Yukarıda siyasi ve hukuki anlama sahip olduğu ifade edilen laiklik terimi, Emile Littre'nin tanımıyla daha anlaşılır hale gelecektir. Littre, laikliği, din hususunda 'devletin mutlak tarafsızlığı' şeklinde değerlendirmektedir. Bu terimin anlamı esas olarak, dini inançlar söz konusu olduğunda, din ve dini inançların devlet idaresi üzerinde bir etkide bulunmaması ve devletin tüm din ve mezhepler karşısında tarafsızlığını korumasıdır. "Yani hem devlet her türlü din veya kiliseden bağımsız kalacak hem din ya da dinler devlet katında serbest olacaktır."[2] Sekülerizm kavramıyla arasındaki farkı belirtmek için, laikliğin devlet açısından ortaya konan bir terim olduğunu yinelemek gerekir. Buna göre ancak devletin laikliğinden bahsedilebilir, dinin laikliği kurumsal niteliği açısından 'din'in yapısına uygun değildir.[3] Laiklik, devlete atfedilebilecek bir vasıf olduğu için, birey açısından

1 Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 25-26; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara, 1978, ss. 16-17 Aktaran: Yümni Sezen *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 25; Freyer Hans, **Din Sosyolojisi**, Turgut Kalpsüz (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964, s. 76 Aktaran Yümni Sezen, s.25.

2 Gürsoy, s. 61.

3 Gürsoy, s. 62.

laiklik ahlakı yalnızca 'vatandaşlık ahlakı' üzerinden devlete karşı duruş olarak değerlendirilebilir. Hukuki ve siyasi anlam içerdiği görülen laiklik terimi ile sekülerlik arasındaki fark buradadır: Sekülerlik felsefi, düşünsel bir tutumdur; bireyin yalnızca devletle kısıtlı olmamak üzere, dini tüm alanlardan olmak üzere hayatından çıkarması anlamındadır. "Sekülerizm tabii ahlaklılık prensipleri üzerine temellendirilmiş, ve din veya tabiat üstü inanış gibi gösterilenden müstakil bir anlayış sistemidir."[1] "Laiklik bir taraftan özerk bir devlet yapısının zorunlu olduğunu düşünürken diğer taraftan bu devletin saygı duyup korunmasına ve sağlıklı yaşamasına katkıda bulunacağı bir özel alanı var saymak durumundadır. Bu çerçevede din de bu özel alana ilişkin görülmektedir."[2] Dolayısıyla laiklik ana hatları itibariyle yapısal özelliklere işaret eden bir kavram iken, sekülerizm daha çok birey ve özel bir alan ile ilgili bir anlayışa işaret eden bir kavramdır.

Günümüzde ifade ettiği anlamıyla sekülerleşme ile modernleşme arasında ilişki kurulmasının nedeni, endüstrileşmenin sonucu olarak kentleşmenin ve kentlerin gelişmesi, modernleşmenin bu bölgelerde gerçekleşmesi ve sekülerleşme projesinin buralarda oluşmasıdır. Sekülerleşme kavramının modern kentlerde dünyevileşme anlamıyla şekillenmesi, kilisenin kurumsal anlamda da kamu hayatından, toplum, siyaset, sanat ve kültür alanlarından çıkartılması sonucunu doğurmuştur.[3] Kimi zaman müspet kimi zaman menfi anlam yüklenen bu kavrama, geleneksel kiliseye bağlı çevrelerce 'Hıristiyanlıktan uzaklaşma', 'dinsizleşme' gibi anlamlar içerdiği kastıyla saldırılırken; ruhban karşıtı ve kendini ilerlemeci olarak tanımlayan çevreler, modern insanın dini tavsiyelerden kurtuluşu anlamı vererek, sekülerleşme kavramınıolumlamışlardır. Protestan ilahiyatçılar da Hıristiyanlığın esasının gerçekleştiği iddialarında

1 Sekülarizm, s. 278.
2 Gürsoy, s. 62.
3 Altıntaş, s. 45, 51.

bulunmuşlardır, fakat, yaklaşım biçimlerinin aslında ideolojik nitelikte olduğu iddia edilebilir. Zira sekülerleşme teorisine eleştiriler, onun bir ideoloji, bir dogma olduğuna dayanarak yapılmaktadır.

### 2.2.2.Sekülerleşme Kuramı ve Eleştiriler

Bizim burada üzerinde duracağımız sekülerleşme kavramı, aydınlanmadan sonra ortaya çıkan ve ilahi temeldeki her şeye meydan okuyup insanı merkeze alan, aklı mutlaklaştıran ve kutsal ile bağları zayıflatan modern zamanlara ait düşünceler bütünüdür. Buraya kadar sekülerizasyon/sekülerleşme ve dünyevileşme gibi kavramların tanımlarına açıklık getirilmeye çalışıldı ve hangi anlamları içerdiği üzerinde duruldu. Bilindiği gibi modern dönemlere gelindiğinde din-toplum ilişkileri sosyologlar tarafından 1960 ve 1970'li yıllara kadar geniş kabul gören 'sekülerleşme' kavramı bağlamında ele alınmıştır. Ancak 'yeni dini hareketler' ve 'dinin dönüşü', 'dini canlanma', 'dini ihya' ve 'alternatif dinler' gibi kavramlarla ifade edilen gelişmeler, geleneksel sekülerleşme kuramının eleştirilmesine yol açmıştır. Yeni dini hareketler gibi dini içerikli gelişmeleri daha iyi anlayabilmek için bu konuyla ilgili tartışmaları ve eleştirileri ele almak pek çok yönden gereklidir.

İkinci bölümdeki konular arasında yer alan kilise-mezhep (church-sect) kavramı gibi sekülerleşme kavramını da sosyolojiye kazandıran Max Weber olmuş, ancak bu kavram Ernst Troeltsch tarafından yaygınlaştırılmıştır.[1] Weber, modern toplumda bir *rasyonelleşme süreci* olduğunu ve bu rasyonelleşmenin *gözün açılması* anlamına geldiğini ileri sürmüştü. Ve o, bu iki yönlü *rasyonelleşme-gözün açılması* sürecine "sekülerleşme" adını vermişti.[2]

1 William H. Swatos Jr. ve Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir kavramın Serüveni", **Sekülerizm Sorgulanıyor,** Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 96.

2 Swatos ve Christiano, s. 100.

Sekülerleşme terimi için bazı sosyal bilimciler, -yaşanan bir gerçeklik olması sebebiyle- sekülerleşmenin, ortaya çıktığı süreç göz önüne alınarak açıklanması gerektiğini söylemiş, bazıları ise onu din karşıtı bir ideoloji formu olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla sekülerizasyon teriminin sosyal bilimler literatüründe çeşitli yönleri vurgulanarak tanımlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda örnek verilecek olursa, Max Weber'in çalışmalarından etkilenen David Martin, Peter Berger ve Bryan Wilson din-toplum ilişkileri bağlamında rasyonalizm argümanını kullanmışlardır. Örneğin Bryan Wilson'a göre sekülerleşme, dini düşüncelerin, uygulamaların ve kurumların toplumsal önemlerini kaybetmesi sürecidir.[1] Aydınlanma bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkmıştır. Rasyonalizm inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik ve devam alışkanlıklarının ve bireysel dini pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebi kimliklerinin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dini gruplara verilen desteğin azalmasına neden olmuştur.[2]

Sosyologların bu konudaki kuramları üzerine eğilen Weber, Comte, Freud, Durkheim ve Spencer gibi C. Wright Mills de modernleşmeyle ters orantılı olarak dinin önem kaybedeceği görüşüne sahip olduğunu belirtmektedir. Mills, bu sosyologların

1 Ian Thompson, **Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisi**,Bekir Zakir Çoban (çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 31; Bryan Wilson, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 149; Thompson, s. 31.

2 Pippa Norris ve Ronald Inglehart, **Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 7.**

bahsettiğimiz yaklaşımlarını *rasyonalizm* ve *inanç kaybı*argümanlarıyla açıklar. Ona göre, "dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eşzamanlı tarihsel süreç olan sekülarizasyon, kutsalın baskınlığını gevşetti. Kutsal bütünüyle yok olacak ve belki ancak özel alanda kendine yer bulabilecekti."[1]

Sekülerleşme sürecinin neleri kapsadığı ve ne anlama geldiği konusunda çok sayıda görüş olduğunu belirtmiştik. 1950'li yıllardan itibaren bu konu üzerine görüş bildiren sosyologlara bakıldığında sekülerleşme büyük oranda "dinin önemini yitirmesi" şeklinde anlaşılmaktadır. Örneğin Parsons'a göre sekülerleşme "dini olanın seküler olandan ayrılması"dır.[2] Sekülerleşme için, Luckmann, "geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü"[3], Berger, "modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dini kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu"[4], Yinger, "dinin düşüşü veya kaybedilmesi"[5], Bellah, "bilimi aydınlık getirici ve din ile diğer karanlık şeyleri yok edici olarak gören aydınlanma efsanesi"[6], Viktor Lidz, "dini inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlaki hayatından uzaklaştırılması", Daniel L. Edwards, "mistisizm dahil tüm dini konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme" olduğunu söylemiş, El Wood, "yarı paganlaşma", Mark Chaves, "dini otoritenin gerilemesi", Edward Bailey ise "dini

1 C. Right Mills, **The Sociological Imagination, Oxford: Oxford University Press, 1959, ss. 32-33.**

2 Jeffrey K. Hadden, "Sekülerizmden Dönüş", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 140.

3 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality,Garden City: Doubleday, 1967, s. 101.**

4 Berger ve Luckmann, s. 107.

5 J. Milton Yinger, **Religion, Society and The Individual: An Introduction to The Sociology of Religion,**New York: Macmillan, 1957, s. 119.

6 Robert N.Bellah, **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World,**New York: Harper and Row Publishers, 1970, s. 237.

olanın karşıtı" şeklinde tanımlamışlardır.[1] Stark ve Bainbridge ise sekülerleşmeyi dini organizasyonların yaşam döngüsünün sabit bir özelliği olarak görür, dominant gelenekler sekülerleştiğinde ve yıkıldığında yeni inançların var edildiğini öne sürerler.[2]

Shiner[3] sekülerleşmeninfarklı alanları kapsadığını, bu nedenle tek boyutlu olmadığını savunarak bir sekülerleşme tipolojisi çizer. Ona göre altı tip sekülerleşme biçimi veya sekülerleşme alanı vardır.

Birinci sekülarizasyon biçimi, dini sembollerin, doktrinlerin ve kurumların önemini ve prestijini kaybetmesi şeklinde kendini gösterir. Bu tip sekülerleşmenin öngörüsü, sonunda dinsiz bir toplumsal yapının kurulacağı yönündedir. Sekülerleşmenin ikinci tipi, dini grupların veya dine önem veren toplumların doğaüstü güçlerden ve konulardan uzaklaştığı ve bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başladığı, dolayısıyla bu dünya ile uyum içinde olduğu ve bu dünyaya uyum sağladığı formdur. Shiner'a göre üçüncü sekülerleşme tipi, toplumun dinle olan bağlantısını kesmesi, artık dine dayalı bir anlayıştan kurtulup bağımsız bir gerçeklik oluşturması ve sonuç olarak dinin etkilerini özel hayat alanına sınırlaması şeklinde kendini gösterecektir. Sekülerleşmenin dördüncü biçimi, kutsala dayalı olarak anlaşılan bilgi,davranış biçimi ve kurumların işlevlerinin tamamen insan eliyle oluşturulmuş ve bireylerin sorumluluğu kapsamında bir hale dönüşeceği öngörüsünü içermektedir. Sekülarizasyonun beşinci biçimi, bu dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği ve rasyonel nedenlere dayalı olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tip sekülerleşmede toplumun yaşamında ve dünya görüşünde, doğaüstü inançların ve gizemli yaklaşımların-

1 Altıntaş, s. 44.

2 Thomas Robbins, **Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements**, London: Sage Publications, 1988, s. 53.

3 Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", **Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 6, N. 2, 1967, ss. 209-216.**

yerinirasyonalite alacaktır. Ve son olarak sekülarizasyonun altıncı biçimi ise, kutsal toplumdan seküler topluma geçiş şeklinde bir sosyal değişmeyi işaret eder. Daha açık bir anlatımla karar verilme sürecinde dini değil rasyonel gerekçeler temel dayanak noktası olarak alındığında sekülerleşme tamamlanmış olacaktır. "Buna göre sekülerleşme tezinin iddiası, 'dinin gerilemesi', yani dinin 'daha önce kabul gören sembollerinin, doktrinlerinin ve kurumlarının prestij ve nüfuz kaybı anlamını taşımaktaydı; sekülerleşmenin sonucu dinsiz toplum demekti."[1]

Bunun yanında Tschannen, Luckmann, Berger, Wilson, Martin, Fenn ve Parsons'un sekülerleşme kuramlarını bir tablo halinde sistematize ederek ortak ve farklı yönlerini anlaşılır şekilde göstermiştir (Tablo 1).[2]

Shiner'in altı başlık altında çizdiği tipoloji aslında Karel Dobbelaere'in de belirttiği gibi toplumsal, kurumsal ve bireysel olarak üç genel boyutta sekülerleşme yaşandığı şeklinde daha anlaşılır bir biçimde de formüle edilebilir. Çünkü Dobbelaere "farklı teorisyenlerin farklı paradigmalarla sekülerleşmeden farklı şeyler kastetmekte olduğunu" ve "tüm sekülerleştirme teorilerinin bu teorinin kurucularının kullandıkları paradigmaları da dikkate almaları gerektiği" kanaatinde olduğunu söylemiştir.[3] Örneğin Tschannen'in tablosunda da gösterdiği R. Fenn, Luckmann, Berger, Martin, Parsons, Bellah ve Wilson'dan farklı olarak, sekülerleşme sürecini dinin yükselişi veya gerileyişi olarak ele almaz. Bunun yerine, sekülerleşmenin 'kutsalın sınırları'nın genişletilmesi veya daraltılmasına yönelik çabalar çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunur.

1 Swatos ve Christiano, s. 101.

2 Olivier Tschannen, "The Secularization Paradigm: Systematization", **Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 30, N. 4, 1991, s. 397.**

3 Karel Dobbelaere, **Secularization: An Analysis at Three Levels**,*Brussels: Peter Lang, 2002, ss. 29-38;* Hadden, s. 141.

**Tablo 1: Sekülerleşme Kuramları**

**LUCKMANN**

Dünya görüşünün farklılaşması → Otonomi → dünyevilik
↘ → Özel Konum(Privatization) → genelleştirme
Sosyal farklılaşma → Çoğullaşma

**BERGER**

Dünyevileşme

Dini Kökenler — 'Objektif Sekülerleşme': Çoğullaşma ↗

Rasyonelleşme — Özerkleşme ↗ ↓↑

(Farklılaşma) ↘

'Subjektif Sekülerleşme': Dünya görüşünün sonu

**WILSON**

Özerkleşme

Cemaat — Farklılaşma — Dini pratikte azalma — Toplum

Rasyonelleşme

⇨ ⇨ ⇨

Bireyselleşme — Çoğullaşma — (dini kurumların

Sosyalleşme — İnançsızlık — dünyeviliği)

**MARTIN**

'Sekülerleşme' — Çoğulculuk derecesi — Din-devlet farklılaşma derecesi

Farklılaşma — ↱ Yüksek → din siy. sorun değil

Bilimselleşme — →Orta → tolerans ⇆ Düşük

(diğer faktörler) — ↳Düşük → kısır döngü ⇆ Yüksek

**FENN**

| Aşama 1 | Aşama 1+2 | Aşama 1+2+3 | Aşama 1+2+3+4 | Aşama 1+2+3+4+5 |
|---|---|---|---|---|
| Ruhban sınıfın ortaya çıkışı | Sınırların belirginlik talebi | Sivil din | Kutsalın sınırlarına ilişkin çabaların genelleşmesi | Bireysel ve kolektif alanların ayrışması |

**PARSONS**

Kültürel meşrulaştırıcı (din) ⇨ ⇨ ⇨ Çoğulculuk

⇧ ↙ ↘

Tabakalaşma — Özel konum (Privatization) — Genelleşme

**BELLAH**

Sembol sisteminin karmaşıklaşması → ↴

Özelleşme

Ben şuurunun/kendilik bilincinin Yükselişi → ↲

Genelleşme

# TABLO

Tschannen'ın, kendi hazırladığı tabloda kuramını sistematize ederek gösterdiği Fenn'e göre, dini doğrudan tanımlamamalıyız. Fenn, sekülerizasyonun aslında dinin tanımıyla ilgili bir mücadeleyi içerdiğini, daha açık bir ifade ile kutsalın sınırlarına ilişkin açıklamaları içerdiği söyler.Tüm sekülerleşme süreci aslında kutsalın sınırlarını genişletmek veya tam tersine bu sınırı daraltmak isteyen toplumsal aktörlerin mücadelesinden doğmaktadır. Ona göre bu süreç beş aşamada özetlenebilir. Ancak bu aşamalar gelişimsel bir çizgi takip etmez, ayrıca tersine döndürülebilir bir süreci de içerir.Birinci aşama din adamlarının/ruhban sınıfın ortaya çıktığı aşamadır.Bu aşamada gözlemlenen süreç her zaman olabilir, hatta sekülerleşme beşinci aşamaya ulaşsa bile ruhban sınıf mevcut olabilir.İkinci aşamada belirli bir sosyal aktörler kategorisi kutsalla özel bir ilişki tesis edince, kutsalın sınırları ile ilgili mücadele de başlar.Üçüncü aşamada ise, devlet de kutsalın sağladığı toplumsal otoriteden nasibini almak için devreye girer ve sivil dini desteklemeye başlar.Dördüncü aşamada giderek artan sayıda katılımcının da dahil olduğu bu mücadele sürer ve nihayet bugün

de şahit olduğumuz gibi bireysel ve kollektif alanlar birbirinden ayrılır.[1]Bu bilgilerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, Shiner'in tipolojisi ve Tschannen'in tablosu, geçmişteki toplum-din ilişki şekilleriyle şimdikilerinin çok farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanımları verilen bu toplumbilimcilerden bazıları sekülerleşme sürecinin gerçekleştiğini göstermek için bazı gözlenebilir gelişmelere dikkat çekmişlerdir. Örneğin pek çok sosyolog kilise üyeliği ile kiliseye katılım oranını ve din adamı sayısının azalmasını istatistiki verilere dayanarak sekülerleşme sürecinin göstergelerinden kabul etmişlerdir. Bunun yanında kilisenin daha evvel dini kurumların yönlendirdiği ve yürüttüğü din dışındaki faaliyet alanları için etkinliğini yitirmesi, yani kilise-toplum arasındaki çözülme, sekülerleşmenin bir diğer göstergesi sayılmıştır. Ancak istatistiki verilerden yola çıkarak ileri sürülen bu argümanlar birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.

Şöyle ki David Martin, kilise üyeliği ve kiliseye katılım hususunda, istatistiklerin demografik şartlar dahilinde değerlendirilmesi gerektiğini, çünkü yaş unsurunun büyük farklara sebep olabileceğini, dolayısıyla bu verilerin yanıltıcı olabileceğini öne sürmüştür. Aslında Martin sekülerleşme teorisini reddeden ilk sosyolog olarak –ki kendisi daha sonra yaptığı bir araştırmayla sekülerleşmenin bir teori olduğu ve sekülerleşme kavramının terk edilmemesi yönünde fikir değiştirmiştir-, "dini bir dönemden seküler bir döneme istikrarlı bir geçiş" olduğunu iddia edebilmek için yeterli delillere sahip olmadığı ve onun kuramsal sistemden yoksun, ideolojik nitelikte olduğunu söylemiş, sekülerleşme kavramının sosyal bilimsel söylemden çıkarılmasını dahi istemişti.[2] Bu teoriye çok daha önceleri, 1840 yılında, bir başka eleştiride bulu-

1 Tschannen, s. 399.

2 Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss. 41-42.

nan kişi Alexis de Tocqueville, tüm yorumlara rağmen Amerika'daki insanların hala ibadetlerini yerine getirdiklerini söylemişti. Bir diğer ifade ile, her ikisi de, Martin ve Tocqueville sekülerleşme tezinin gerçekleri ifade etmek için bilimsel verilerin yeterli olmadığını öne sürmüşlerdi. Bu değerlendirmelerden hareketle Stark, insanlar bir Tanrı'ya inanmaya devam ederken, o toplumun veya ülkenin sekülerleştiğini söylemenin doğru olmayacağını ifade etmiştir.

David Martin ayrıca kilise üyeliğinin kilise içinde ve kiliseler arasında farklılaşabileceğini, kimi zaman coğrafi hareketlilik sebebiyle bir kişinin birden fazla kiliseye üyeliğinin söz konusu olması gibi durumlar sebebiyle istatistiki verilerin hatalı olabileceğini söylemiştir. Bunun yanında, diğer bazı araştırmacılar gibi kiliseye gitmenin 'şu veya bu sebeple ya da tesadüfi' olarak rutin olarak devam edeceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda istatistiki verilerin güvenilirliğinin değerlendirilmesi yanında, kiliseye devam etmenin dindarlık ölçütü olup olmadığı soruları da gündeme gelmiştir. Her zaman, geçmişte dünyanın daha dindar olduğu anlayışı kabul edilmektedir. Ancak yine bilinmektedir ki, C. Morris, E. Duffy, C. J. Sommerville, J. Bossy, J. Obelkevich, A. Murray, K. Thomas, G. G. Coulton'un da ifade ettiği gibi, tümüyle dindar bir geçmiş yoktur.[1] Çünkü toplumsal araştırmalar, kendi beyanları dikkate alındığında günümüzde halkın da büyük bir kesiminin birtakım dini inançlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat kilise üyeliği ve kiliseye katılım oranlarına bakılacak olursa, bireylerin beyanlarıyla bu oranlar arasında bir uyuşmazlık görülmektedir; aslında insanların kiliseye devam ettiği 'dindar geçmiş' varsayımından hareketle böyle bir uyuşmazlık mevcut kabul edilmektedir. Nitekim Stark sekülerleşme teorisini reddederken "geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğu şeklindeki abartılı algıdan" kaynakla-

1 Thompson, ss. 32-33; Stark, s. 43.

narak dini katılımda düşüş olduğu iddiasında bulunulduğunu söylemektedir. Eleştirilerden bir diğeri yine bu noktayı işaret ederek Demerath ve Hammond tarafından yapılmıştır. Onlar ibadet ile dindarlık arasında doğru orantı kurmanın yanlış olabileceğini söylemişler, nitekim yüksek statüdeki insanların toplumsal statülerini sürdürmek için kiliseye devam ettiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca kiliseye devam etme ve kilise uygulamalarına katılma gibi çeşitli dini faaliyetlerin resmi kilise ile ilgili bir durum olduğunu ve sekülerleşmenin evrensel bir olgu olarak kabul edilemeyeceği, çünkü resmi kiliselerin yanında, yerleşmiş kiliselerden ayrı dini gruplara ve onların ritüellerine katılımın da mevcut olduğu ileri sürülmektedir. Burada ifade edilmek istenen, değişimin 'sekülerleşmeyi değil, insanların 'kutsal'a yönelik arayışının öne çıktığını' göstermesidir. Her ne kadar sekülerleşme tezini iddia etmekten vazgeçmemiş olsa dahi tezin savunucularından Steve Bruce dahi son zamanlarda kurumsal katılım anlamında 'dindar bir geçmiş'in var olmadığını kabul etmeye başlamıştır.[1]

Daha önce belirtildiği üzere, kilisenin din dışı alanlardaki faaliyetlerde etkisini yitirmesi, sekülerleşmenin bir diğer göstergesi olarak kabul edilmişti. Bu görüşe dayanan araştırmacılar kilisenin insanların tüm faaliyetleri üzerindeki kontrolü ve nüfuzunu kaybettiğini, önemini yitirdiğini iddia etmişlerdir. Durkheim'den etkilenen ve bu yaklaşımı savunan Bruce, Luckmann, Dobbelaere gibi toplumbilimciler dinin toplumdaki merkezi rolünün ortadan kalkmasını sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışmaya bağlar. Bu yaklaşıma göre din sadece inançlardan ibaret değildir. Doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli döngülerinde törenler ve ritüellerle işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, mesleki farklılaşma, kilise ve din

1 Thompson, s. 35; Stark, s. 51, 56.

adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakım evi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/mesleki ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye neden olmuştur.[1] Bu gözlemlerden de anlaşıldığı gibi onlara göre, kilisenin yerine, o konuda uzmanlaşmış başka kurumlar kilisenin görevlerini devralmışlardır. Orta çağda kilise, başta eğitsel, idari, hukuki, iktisadi olmak üzere toplumsal hayatın tüm alanlarına hizmet etmekteyken, artık günümüzde yalnızca manevi konularla ilgilenen bir kurum haline gelmiştir. Böylece dinin kamusal alandan uzaklaşmasının bir sekülerleşme göstergesi olduğu iddia edilmektedir.

Bu görüşleri destekleyen ve sekülerleşmenin göstergelerinden kabul edilen geleneksel dini kurumların geleneksel toplumda sürdürdüğü görevlerini devlet kurumlarına devretmesinin, endüstrileşmiş toplumda dini kurumların marjinal hale gelmesine sebep olduğunu öne sürenlerden biri de M. Hill'dir. Fakat bu varsayımlar, kilisenin eşitsizlik, ötenazi, kürtaj gibi meselelerde hala söz hakkını kullanıyor olmasını göz ardı ettiği yönünde eleştirilmiştir; çünkü kilise bu konularda yorum yaparak yalnızca manevi konularla ilgili değil seküler alanlarla ilgili konularda da birtakım etkilerde bulunmaktadır. Parsons'un da belirttiği gibi, anlaşılıyor ki, kilise bireylerin değer yargıları ve motivasyonları üzerinden toplumsal bağlılıkları sürdürmektedir[2], ve kilisenin ekonomi ve siyaset alanları dışında faaliyetlerini sürdürmesi yozlaşmaya mahal vermeyecek samimi bir din anlayışının ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır.

---

1 Norris ve Inglehart, s. 9.
2 Thompson, ss. 37-38.

Yine birçok yazar, rasyonelleşme ve bilimsel düşüncenin dini söylemlerin önemini azaltması ile dünyanın kutsal nitelikten soyutlandığını ifade etmiş, ayrıca değişmez nitelikte gördükleri dinin, küreselleşen dünyada hakim olan dini çoğulculuk yüzünden değerini kaybedeceğini belirtmişlerdir. Weber, dini açıklamaların yerini bilimsel ve rasyonel açıklamaların alacağını söylemişti. Modern toplumlarda rasyonel düşünce sisteminin anahtar özellik olmasına mukabil modernleşme sürecinin ilerlemesiyle birlikte dinin, dini açıklamaların değer kaybedeceğini öne sürmüştü. Yine Wilson, rasyonelleşme ve bununla birlikte kutsallıktan arınma eğiliminin dini inancı ve onun etkilerini ortadan kaldırdığını savunmuştur. Ancak o da, bilimin ilerlemesine rağmen hala cevabı bulunamamış soruların var olduğu, modern sanayi toplumlarında insanların büyük çoğunluğunun Tanrı inancına sahip olduklarını beyan etmeleri ve aslında ilkel toplumların inanç sistemlerinin de kendi içinde bir rasyonaliteye sahip olduğu görüşleriyle eleştirilmiştir.

Tarihsel olarak dinlerin 'tekel' olma özelliğini elinde bulundurduğunu dile getiren ve günümüz toplumunu inanç yapısı bakımından dini çoğulculuk ile karakterize eden pek çok yazar sekülerleşmenin dini çoğulculuk ortamını beslediğini öne sürer. Burada dini çoğulculuk ve sekülerleşme arasındaki bağlantı hususunda farklı değerlendirmeler vardır. Bryan Wilson, "tarikatlar (sects), sekülerleşmedeki artışın ve geleneksel dinin değer kaybetmesinin bir sonucudur" derken, dini çoğulculuğu/tarikatları dini canlanış göstergesi olarak yorumlamaktadır. Bir kısım yazar dine duyulan ihtiyacın hayati önemini sürdürdüğünü iddia eder. Glock ve Bellah ise seküler ortamda beliren dini hareketlerin ruhsal duyarlılığın artışını ve anlam arayışını ifade ettiğini öne sürerler.

Sekülerleşme hususunda yapılan genellemelerden bir diğeri ise, bizzat kilisenin kendisinde görülen sekülerleşme eğiliminin

artmasıdır. Berger ve Luckmann, 'kurumsal din'den yola çıkarak yukarıda belirtilen faktörlerin dinde değer kaybına değil, değişime işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Luckman sekülerleşme ve din arasındaki ilişkinin kurumsal din göz önüne alınarak ifade edildiğini, oysa kurumsal dinin, dinin yalnızca bir tipi olduğunu ve modern toplumda ikincil bir öneme sahip olduğunu söylemiştir. Berger de sekülerleşmenin ortaya çıkmasını, dinin yalnızca dini kurumlar açısından tanımlanmasına bağlar.[1]

Kurumsal olarak toplumsal yaşamdaki işlevlerini kaybetmesine rağmen kilise, buradaki anlamıyla din, bir anlam sistemi olarak bireysel bilinçteki yerini kaybetmemiştir: Modern insan bilim, teknoloji ve modernitenin varoluşsal anlam sağlayamadığını, dolayısıyla dinin yerinin dolmadığını hissetmektedir. Kiliseye gitme oranı düşse dahi, yapılan araştırmalara göre insanların büyük bir bölümü ölümden sonra yaşama ve ruhun var olduğuna inanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla modernitenin sekülerleşme karşıtı birçok akım doğurması, rasyonel zihniyetin hakim olduğu modern dönem için, dinin hem toplumsal hem de ferdi bilinç düzeyinde gerileyeceği ve hatta silineceği tezini çürütmüş olur. Nitekim sekülerleşme teorisinin daha önce savunucularından biri olan Peter Berger de *Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine* adlı makalesinde, modern sekülerizmin insanların ferdi elemlerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip olmadığını ileri sürerken, önceleri dinin kriz yaşadığı modern dünyada şimdilerde sekülerizmin krizde olduğunu ifade etmiştir. Berger, deneysel temeli olmadığı, ideolojik amaçlı olduğu iddiasıyla sekülerleşme tezinin geçersiz olduğunu öne sürmektedir.[2] Berger gibi sekülerleşme teorilerini eleştirenlerden biri

1 Thompson, s. 40, 43, 47.

2 Ali Köse (derl.), **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 8, 10; Peter L. Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss. 76-77.

de Rodney Stark'tır. Stark, eleştirilerini "sekülerleşme kehanetleri" adını verdiği, sekülerleşme hususunda öne sürülen fikirlerin özelliklerini göz önünde bulundurarak yapmıştır. Bu fikirlerin başlıca özellikleri şunlardır:[1]

Birincisi, sekülerleşme tezi her zaman modernleşme olgusuna bağlı olarak değerlendirilmiştir. Sekülerleşme teorisyenleri endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme artışıyla dindarlığın düşeceğini öngörmekteydiler. Bu bağlamda, ekonomik gelişme, şehirleşme ve eğitim, modernleşmenin sonucu veya bir yönü ise, -ki modernleşme süreklilik arz eden bir süreçtir- sekülerleşme de onlar gibi ilerleme eğilimi gösterecek, yani geçici olmayacaktır. "Modernleşmenin son derece ilerlediği, post-modernizmin seviyesine geldiği birçok ülkede sekülerleşmenin en azından 'devam ettiği', dindarlığın da belirgin şekilde düştüğü farz edilmelidir."

Stark'a göre ikinci özellik, sekülerleşme teorisyenlerinin öncelikle 'bireysel dindarlık' ve 'inanç'la ilgilenerek kurumsal ayrışmaları hedef almamış olmalarıdır. Sekülerleşme, daha önce de işaret edildiği gibi, sosyal bilimciler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bir kısım araştırmacı sekülerleşmeyi, dinin kurumsal bazda toplumsal arenadan çekilmesi şeklinde değerlendirse dahi, aslında tartışmanın odak noktası bireysel dindarlığa vurgu yapılması idi. Sekülerleşme konusunu makro düzeyde ele alarak "eğer kiliseler güç kaybederse, bireysel dindarlık zayıflayacak; bireysel dindarlık zayıflayınca da kiliseler güç kaybedecek[tir]" anlayışını ortaya koymuşlardı. Nitekim, sekülerleşme öngörülerinde bulunan Thomas Jefferson, Frederich Engels, Anthony Wallace ve Bryan Wilson'un ileri sürdükleri görüşleri hep bireysel dindarlığı vurgulamıştı. Rasyonelleşme ile doğaüstü güçlere inancın giderek ortadan kalkacağını ileri sürmekteydiler.

1 Stark, ss. 36-41.

Stark'a göre sekülerleşme kuramının üçüncü özelliği, din için en büyük tehdidin bilim olduğu iddiasıdır. Zira A. Comte ve Roy Wallace bilim sayesinde inancın batıl engellerinden kurtulmanın gerçekleşebileceğini ileri sürerken, Wilson "bilimsel ve sosyal bilimsel kavrayışlarla birlikte Hıristiyanlığın teolojik anlamda makul olma özelliğini kaybettiğini" ifade etmiştir.

Dördüncü özellik, sekülerleşme sürecinin geri dönüşü olmayan bir olgu olarak görülmesidir. Oysa dinin hayattan çıkarılması için Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde gösterilen çabalar sekülerleşmenin geri dönüşü olmadan devam eden süreç olduğu anlayışını yıkmak için yeterlidir. Çünkü birkaç nesil boyunca Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliğinde ateistik komünizm ideolojisi yürütülerek dini dünyadan silecek sekülerleşme süreci hızlandırılmaya çalışılmış, ancak başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Hatta eski Sovyetler Birliği'nde dikkate değer derecede dini uyanışın varolduğu söylenebilir.

Stark'ın belirlediği beşinci özellik ise, sekülerleşme kuramının sınırlı bir sos-kültürel bağlama dayalı olmasıdır. Çünkü "sekülerleşme konusundaki tartışmalar çoğunlukla Hıristiyanlık çerçevesinde gerçekleşirken tezin tüm önde gelen savunucuları onu küresel bir fenomen gibi ele alma[mışlardır]" Sekülerizasyon kuşkusuz Avrupa'nın son 150-200 yıllık tarihinde din-toplum ilişkisini ve dini hayatı derinden etkilemiştir.[1] Ve yukarıda bahsettiğimiz gibi Demerath ve Hammond, sekülerleşme tezinin insanların yerleşmiş kiliselerden ayrı dini gruplara katılımı gerçeği göz önünde bulundurulunca evrensel kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak sekülerleşme sürecine ilişkin gözlemler genelde Batı Avrupa deneyimine bağlı olarak geliştirilmiştir. Grace Davie gibi sosyolog-

1 Rene Rémond, **Religion and Society in Modern Europe**, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, s. 187.

lar Batı Avrupa'nın bu anlamda istisnai bir durumu temsil ettiğini belirtmekte, ve Batı Avrupa'nın özel şartlarına dayalı geliştirilen tezlerin küresel geçerliliği olamayacağını savunmaktadır.[1] Nitekim, ABD'den Hint Yarımadası'na, Orta Doğu'dan Uzak Doğu Asya'ya kadar birçok yerdeki dini gelişmeler Batı Avrupa deneyimi bağlamında geliştirilen sekülerleşme kuramının evrensel bir açıklama niteliği taşımadığını göstermektedir. Eğer, Berger'in "sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız ön kabulü yanlıştır. Günümüzde dünya bazı bölgeler hariç en az geçmişteki kadar hatta bazı bölgelerde geçmişten daha fazla dindardır"[2] şeklindeki gözlemi doğru olarak kabul edilirse, sekülerleşme kuramının gerçekten de genel geçer bir analiz niteliği taşıdığını söylemek oldukça zordur.

Stark yukarıda sayılan özellikleri açıkladıktan sonra, dinin ve doktrinlerin değişebileceğini belirterek, değişimin 'düşüş'ü ifade etmediğini ve sekülerleşme yerine dini çeşitliliği açıklayacak bir teorinin gerekli olduğunu söylemektedir. Ona göre sekülerleşmeyi savunanlar, 'değişim' diye bir şeyin var olmadığını düşünenlerdir.[3]

Sekülerleşme teorisini eleştiren bir diğer toplumbilimci Jeffrey Hadden, bu kuramın üç belirgin özelliği olduğunu iddia eder. İlk olarak, teorinin ideolojik temellere dayandığını dolayısıyla 'teoriden çok bir doktrin' olduğunu öne sürmüştür. Hadden, sekülerleşme teorisinin mantıksal yapısı itibariyle kendi içinde zayıf, yani sistematiği olmayan bir teori olduğunu, kutsallaştırıldığını; araştırmalarla elde edilen verilerin sekülerleşme teorisi-

1 Grace Davie, "Europe: The Exception That Proves the Rule?", **The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics, Peter L. Berger (ed.), Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, s.76; Grace Davie, Religion in Modern Europe: A Memory Mutates, Oxford: Oxford University Press, 2000, ss. 25-26.**

2 Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", **The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics,** Peter L. Berger (ed.), Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

3 Stark, ss. 65-66.

ni destekler nitelikte olmadığını; dini canlanmanın işareti olan yeni dini hareketlerin sekülerleştiği iddia edilen ülkelerde ortaya çıktığı ve hala varlıklarını devam ettirdiklerini, bu durumun dinin tüm kültürlerde her zaman var olduğunu gösterdiğini; ve dinin, -günümüzde de dünya politikasında önemli bir etkiye sebep olduğu gibi- her zaman reformlarla ters düştüğünü belirterek sekülerleşme tezindeki öncelikle 'dinin bireyselleşeceği' görüşünün geçersiz kılındığını söylemiştir. "Onun için sekülerleşme 'ideolojisi', 'şimdi' üzerine gerçekleştirilen bir izah olmaktan çok, 'geçmiş' üzerine oluşturulan inançlara dayanmaktadır"[1] ve başarısız olmuştur.[2]

Hadden'e göre sekülerleşme kuramının ikinci belirgin özelliği, dini hayattaki zayıflamanın genele yaygınlaştırılması ve bunun sekülerleşme göstergesi olarak sunulmasıdır. O, tarihsel veriler göz önüne alındığında kimi zaman dini canlanma kimi zaman düşüş olduğunu, kısa dönemli düşüşlerin sekülerleşme tezini desteklemek için yorumlanabileceğini söylemektedir. Ancak bu noktada dikkat çektiği bazı hususlarla kesin ve sürekli bir düşüşün iddia edilemeyeceğini ifade eder: İnsanların inandıkları şeylerin ve ibadet şekillerinin sürekli değişen bir süreç olduğunu destekleyen pek çok veri vardır. Belli dönemlerde toplumda Tanrı inancının veya kilise ayinlerine katılımın azalması, onların daha az dindar oldukları anlamına gelmez. Ayrıca bazı veriler ve göstergeler kültürel çevrelerin etkisini yansıtabilmektedir; mesela suni olarak düzenlenen anketlerle suni gündem yaratılıp medya tarafından dinin gerilediği gibi yanlı haberler yapılabilir.

Hadden, yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasını sekülerleşme tezini çürüten üçüncü faktör olarak belirlemektedir. O, Da-

1 Swatos, s. 97.
2 Swatos, ss. 97-98; Hadden, ss. 125, 139-140, 154.

vid Bromley ve Anson Shupe ile Rodney Stark ve William Sims Bainbridge'in yaptıkları araştırmalara dayanarak, "Yerleşik geleneklerden ayrılan mezhepsel bölünmeler ve yeni ortaya çıkan veya başka bir kültürden ithal edilen kültlerin tüm insanlık tarihi boyunca her zaman var olduğunu; bu mezhep ve kültlerin oluşum kalıpları ve süreçlerinde benzerlik olduğunu"[1]; dini bölünmenin kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu ve yeni dini oluşumların gerek açık bir toplumda gerekse kapalı bir toplumda her zaman meydana geleceğini; yeni ortaya çıkan veya ithal edilen kültlerin,geleneksel dinlerin zayıfladığı yerde gelişme imkanı bulduğunu savunur.[2] Hadden, bu toplumsal gelişme ve oluşumların sekülerleşme kuramının öngörüleriyle çeliştiğini iddia eder.

### 2.2.3.Farklı Din ve Dindarlık Anlayışlarının Yükselişi

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında sosyal bilimin tüm ünlü kurucuları pek çok konu hakkında tartışmış ve ortak noktada buluşamamışlardı, yalnızca dinin hızlı düşüşüne yönelik öngörülerinde aynı fikirdeydiler. Sosyal bilimciler sekülerleşmeyi, batıl itikad ve mistisizmin üstünde modernitenin zaferinin sonucu olan ve rasyonel aydınlanma ile bilimin yükselişinin bir neticesi, modern bir fenomen olarak gördüler. Belli dini örgütlenmelerden ziyade dini tutumların sorgulanması ve sekülerleşmenin dini tutumların tamamında her zaman ve her yerde ortaya çıkan evrensel bir fenomen olduğu anlayışı, sekülerleşmenin olağan olduğu önermesine götürmüştü. Elit kesimin sadakatini ve bağlılığını alırken karşılığında tüm topluma resmi taleplerini empoze eden Hıristiyanlığın köylü kitlelere yönelik çabalarda bulunma-

1 Hadden, s. 148.
2 Hadden, ss. 146-149.

ması 'Hıristiyanlaştırmada başarısızlık'ı doğurmuştu.[1] Ancak bu, yeryüzündeki tüm dinlerin veya 'tabiat üstü inancın' bütünüyle yıkıldığı anlamına gelmemelidir. 20. yüzyılın son çeyreğinde sekülerleşme teorilerinin öngördüğünün aksine dini canlanmanın yaşanmasıyla, geleneksel beklentinin yanıldığı muhakkaktır; çünkü sekülerleşme öngörüsünde bulunan toplumbilimciler, 'sadece dini organizasyonların başarısız olabileceği' ihtimalini göz ardı etmişlerdi. Dolayısıyla şimdiki sekülerleşme tezi hususunda yapılan tartışmaların sebebi, gerçekleşmesini beklemedikleri bir sürecin yaşanmaya başlamasındandır.

Kurumsal dinden kopuş, farklı dindarlık anlayışlarının doğuşu ve dahası yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı bu konuda yeni tartışmaları başlatmıştır. Bu çalışmanın konusu olan yeni dini hareketler de sekülerleşme ve modernleşme süreçleri bağlamında ele alınması gereken konulardan birisidir. Çünkü yeni dini hareketlerin modernleşmenin dönüştürücü etkisi ve sekülerleşmenin dintoplum üzerindeki etkisi ile yakından ilişkisi vardır.

Sekülerleşme ve yeni dini hareketler ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar iki temel esasa dayanır[2]:

1. Yeni dinler esas itibariyle sekülerleşmenin bir tezahürü olarak görülmekle birlikte bu süreci durdurma ihtimalinin zayıf olduğu kabul edilmektedir.

2. Yeni dinler, şu ya da bu şekilde, sekülerleşme sürecini tersine çevirmeye yönelik bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Thomas Robbins, Daniel Bell, Bryan Turner ve Bryan Wilson'un çalışmalarına dayanarak, sekülerleşme teorisinin yanıldı-

1 Rodney Stark, "Church and Sect", **The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, Philip E. Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985, s. 144; Stark, *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*, s. 52.

2 Roy Wallis, **The Elementary Forms of the New Religious Life**, London: Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 57.

ğını söyleyen görüşlerin, yeni dini hareketler olarak görülen alternatif yapılanma ve oluşumlarla devam eden sekülerleşme süreci arasında doğrusal bir bağlantı kurarlar ve daha ileri giderek sekülerleşmeyi kültlerin bir diğer ifade ile yeni dini hareketlerin yükselişi için bir açıklama olarak kullanırlar. Daniel Bell ise, insanların 'dindar' olma hissini yaşayabilecekleri yaşam arayışının kült/yeni dini hareketlerin yükselişini kolaylaştırdığını ve yerleşik dinlerin kurumsal sistemi parçalanmaya başlayıp bu kurumlar başarısız olduklarında gerçekleştiğini ileri sürer. Ayrıca Bell, sekülerleşmenin, dinin yeni biçimlerini bulmaya çalışmada bireyleri motive ettiğini söyler.[1]

Wilson da, bu hususta Bell ile aynı fikirdedir; fakat o, Bell'den farklı olarak, ezoterik yeni dini hareketlerin ortaya çıkış ve yükselişini, sekülerleşmenin zayıflığı veya sekülerleşme tezini tersine çevirmenin bir işareti olarak görmez. Wilson, yeni dini hareketlerin yükselişini, sekülerleşmenin boyun eğmezliğinin tezahürü olduğunun altını çizer.[2] O, yeni dinleri sekülerleşme sürecinin bir ispatı olarak görür ve devam eder, yeni dinler, modern toplum için önemsiz hale gelen din alanını işaret ederler. Toplumsal kontrolün kişiliksiz yapısının hakimiyeti, toplumsal yapıyı ve kültürü dönüştürebilecek otantik bir 'dini uyanış' tipini engeller. Wilson'a göre teknolojik imkan ve kontrollerle beşeri etkinliklerin pek çok alanında insan ilişkilerini değiştirdiğimiz gibi dünyamızın ahlakını da bozduk. Dinin fonksiyonları geriledi ve böylece insanlar din ihtiyacını daha az hisseder hale geldiler. Bugünün yeni dinleri tüketim ürününe indirgendi; toplumun yeniden bütünleşmesi üzerine hiçbir katkıda bulunmadı.

1 Robbins, s. 54; Thomas Robbins ve Dick Anthony, "The Sociology of Contemporary Religious Movements", **Annual Review of Sociology**, 1979, Vol. 5, s. 75; David Bromley, "New Religious Movements", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 329.

2 Robbins, s. 55.

Dinin tüketilen bir ürüne dönüştürüldüğü konusunda benzer görüşler belirten araştırmacılardan bir diğeri Harvey Cox'tur. Cox, mistisizmin Amerikan kültüründe bir meta haline indirgendiğini ileri sürmüştür.[1] Yine Marcello Truzzi, astroloji, occultizm gibi mistik bilgilere yönelik biçimlerin yeniden canlanmasını belirterek sekülerleşme tezini kuvvetlendirir: "Kültür sekülerleştiği için astroloji, okültizmgibi hareketler açık biçimde gelişirler. Yani bunlar, aslında toplumun sekülerleşmesine dini bir kaşılıktır, fakat marjinal bir fenomen[dir]."[2]

Dinlerin sekülerleşme sürecini bireysel ölçekte tersine çevirmeye yönelik bir tepki olarak ortaya çıktığını savunan görüş, Durkheim'in fonksiyonalist din ve toplum anlayışına dayanır. Durkheim, dinin süregiden toplumsal yapının bir yansıması olduğunu, kollektif kimlik ve dayanışmanın kaynağı olduğunu iddia eder. Toplumsal yapı değişince dini ifadenin başat yapısı da değişir. Robert Bellah, bu konuya değinirken, tarihsel dinlerdeki geleneksel dualizmin yıkıldığını ve yeni bir durumun ortaya çıktığını iddia eder. Bu yeni durumda, belirgin şekilde dini olarak tanımlanan grupların, artık insanların aşkın ile ilişkilerini yorumlamada tekellerinin olmadığını belirtir ve daha akışkan/değişken kurumsal biçimlerin ortaya çıktığını söyler.[3]Yani bireylerin kendi kararlarını verme ve kendi dindarlıklarını yaşama konusunda daha bağımsız ve yetkin bir düzeye eriştikleri söylenebilir.

Durkheim'i takip eden Westley, insanların toplumla ritüel kanallarla ilişkiler kurup ifade edeceği bir alana ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür. Böylece, modern bireyciliğe özgü dini ifade biçimi, bireyin idealleştirilmesini göklere çıkaran ve ona tapınan 'insan kült'ü olmuştur. Ferdileşme ve ferdiyetçiliğin hızlı artı-

1 Robbins ve Anthony, s. 75.
2 Bryan Wilson, "The Secularization Debate", **Encounter, Vol. 45, N. 4, ss. 81-82.**
3 Wallis, s. 57.

şı dini ferdiyetçiliği de getirmiştir. Büyük ölçüde farklılaşmış ve bireyselleşmiş toplum, dini formların çeşitliliğini oluşturmaya uygun bir zemin oluşturur.

Colin Campbell, yeni dini hareketlerin, -Troeltsch'in 'spiritüel ve mistik' din adını verdiği- 'yeniden canlanma'yı gösterdiğini ileri sürer. Campbell'e göre, dinin mistikal ve spiritüel formlarının yeni dinler arasında sayı olarak baskın olduğunu göstermediği gibi onların, kilise dininden bir başkasına dönen insanların küçük bir kesimine göre daha fazla şeyi açıklayabileceğini de göstermemiştir; böylece yeni dinler etkileyici bir şekilde sekülerleşmenin reddini gösterir.[1]

Sekülerleşmenin modern dönemlerde önemli bir trend olduğunu kabul eden Stark ve Bainbridge, bunun dinin düşüşü anlamına geldiği görüşüne katılmaz. Stark ve Bainbridge sekülerleşmeyi kendini sınırlayan bir süreç (self limiting process) olarak görür. Çünkü bu gelişme, birbirine denk gücü olan iki süreci ortaya çıkarır: Bunlardan 'ihya' (revival), yeni ve ayrışmacı mezhepleri (sects) ifade eder. Mezhepler, dünyevileşmiş ve gittikçe bozulmaya yüz tutmuş dini geleneklerden doğar. Buna paralel olarak gelişen bir diğer süreç ise 'dini yenilik'tir (innovation). Yani bugün toplumda sık sık tartıştığımız olgu yeni dinlerdir ve bu yeni dinler, eski inançların yerini almaktadır. Bu tartışmalar bize, sekülerleşme ve yeni dinler arasında doğrudan bir bağlantının olduğunu ve bir anlamda yeni dini hareketlerin sekülerleşmenin veya sekülerleşmenin getirdiği imkanların, bir diğer ifade ile yarattığı yeni durumların bir sonucu olduğunu göstermektedir. İşte bu nedenle Stark ve Bainbridge, yeni dini oluşumların eskilerin yerini aldığını söylemektedir.[2]

1 Sezen, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, s. 344; Wallis, s. 58-59.
2 Robbins, s. 57.

Bu argümanların 'eski' ve 'yeni' bağlamında neye, hangi kavram ve kurumlara tekabül ettiğini görebilmek için konuyla ilgili sosyolojideki temel *ayrımlara* bakmanın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Bu nedenle ikinci bölümde, kurumsal oluşumlar ve yapılar sözkonusu olduğunda sosyolojik teorilerde sık sık gündeme gelen kilise (church), denominasyon (denomination), mezhep (sect) ve kült (cult) gibi konulara değinilecektir.

# 3.DİNİ KURUM VE ORGANİZASYONLARA SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

## 3.1.Kilise-Mezhep Teorisi

Kilise ve dinler tarihi çalışmalarında kilise-mezhep kavramlarına ilişkin yazılanların uzun bir geçmişi vardır. Ancak kilise ve mezhep arasındaki ayrımlar ilk defa sosyologlar Max Weber ve Ernst Troeltsch tarafından belirginleştirilmiştir. Weber ve Troeltsch, kilise-mezhep arasındaki içsel mantığı belirtmek amacıyla bu iki yapıyı karşılaştırma gereği duymuştur. Bu karşılaştırmanın temelinde, özellikle kilise kurallarına uyma ve onu protesto etme, kendiliğinden olma ve kurumsallaşma değişkenleri bulunmaktaydı.[1] Kilise ve mezhep eğiliminin her ikisinin de Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren var olduğu gösterilmişti.

Sosyolojik düşünce tarihinde "kilise-mezhep" kavramlarıyla ilk ilgilenen Max Weber olmuştur. Bu kavramların daha yaygın ve popüler nitelik kazanması ise Weber'in kuramlarını detaylandıran ve kısmen de ondan ayrılan Troeltsch'in ardından gelen

1 Anthony Giddens, **Sociology**, 2. Edition, Oxfod: Polity Press, 1993, s. 469; Michael Hill, **A Sociology of Religion**, New York: Basic Books, Inc., 1973, s. 47; Bryan R. Wilson, **Religion in Secular Society**, Baltimore: Penguin Books, 1966, s. 209.

Niebuhr'un çalışmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Çağdaş sosyoloji literatüründe bu kavramlarla ilgili belirsizliği ortadan kaldırmak ve tartışmaların detaylarını anlayabilmek için Weber'in din sosyolojisi anlayışında bu kavramların ne anlama geldiğini ve Troeltsch'in çalışmasının aynı kavramlara ne anlamlar yüklediğini, onları nasıl değiştirdiğini yeniden gözden geçirmek faydalı olacaktır.[1]

Weber'in sosyolojik çalışmalarının temelinde yatan en önemli tema, davranışın rasyonelleşmesi sürecidir. O, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte yaşanan değişimi rasyonelliğin, bürokrasinin ve geleneksel otoritenin yerini alan karizmatik ve daha sonra yasal otorite parametreleriyle açıklar. Weber'e göre bu gelişmelerde itici güç inançlardır. Weber, evrensel-tarihsel rasyonelleşme süreci ve kırılmanın Anglo-Amerikan kapitalist ruhunda tümüyle nasıl başarılı olduğu sorusunu cevaplamaya çalışmıştır.[2] Ancak bu projenin bir parçası olarak, sosyoloji anlayışında var olan bir ikilemi çözecek, analitik bir yöntem geliştirmesi gerekmekteydi. Ona göre bu ikilem, sosyolojinin bir taraftan bilimsel bir disiplin olması diğer taraftan da deneysel doğruluğa yakın bir *empati/anlayış sosyolojisi (verstehende soziologie)* geliştirmenin zorluğudur. Weber'in bu ikilemi çözmek için izlediği yol, *ideal tip* aracını kullanarak karşılaştırmalı bir yöntem ortaya koyması olmuştur. Bu ideal tip aracı, varsayımsal olarak somut bir gerçekliğe ve deneysel unsurlara dayalı zihinsel bir inşaya tekabül eder; aynı zamanda araştırmacının ilgi duyduğu spesifik alanlarda doğrudan karşılaştırma yapabilmesini kolaylaştırmak için şekillendirilmiş niteliktedir. Herhangi bir ölçü birimi gibi, 'kilise' ve 'mezhep'in

1 William H. Swatos Jr., "Church-Sect Theory", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 90.

2 Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 369; Weber, ss. 144-154.

kavramsallaştırması, iki veya daha fazla dini örgütlenmenin birbiri ile karşılaştırılmasına imkan verir. Weber'e göre bu iki kavramı birbirinden ayırt eden kritik değişken, 'üyelik biçimleri'dir. Yani Weber için temel soru, bu kurumlara üyeliğin doğuştan mı yoksa kişisel verilmiş bir kararla mı gerçekleştiği sorusudur. Dolayısıyla söz konusu iki kurum arasındaki farkı gösteren, bu sorulara verilecek cevaptır.[1]

Aslında bu kavramlarla ilk ilgilenen kişi kendisi olmasına rağmen, Weber kendi çalışmasında kilise-mezhep dikotomisini az kullanır. Sözkonusu kavramlar ilerleyen zaman içinde sosyologlar tarafından incelenmiştir.Özellikle bu dikotomiyi belirgin hale getiren, Weber'in çalışmalarını detaylandıran ve dolayısıyla değiştiren ise Troeltsch olmuştur.[2]Troeltsch'in tartışmalara en önemli katkısı, çeşitli kriterler temelinde, yerleşik kiliseler ile mezhepler arasında ayrım yapmayı kolaylaştıran örgütsel bir model sunmuş olmasıdır. Bu modellemedeki başlıca unsurlar, *kurumsal farklılıkların boyutu*, *uzmanlaşma*, *hiyerarşi* ve *topluma ilişkin yönelim*dir. Ancak Troeltsch, şu varsayımla yola çıkmıştır: Farklı dini görünümler farklı dini örgütsel yapılarda somutlaşır.

Hıristiyanlık çerçevesinde çalışan Troeltsch, kilisenin ilk dönemlerinde iki genel dini eğilim olduğunu belirtmiş ve bunların benzersiz nitelikte dini örgütlenme biçimlerine dönüştüğünü göstermiştir. Örgütlenmenin bir tipi, toplumun ana kesitinin dışında eşitlikçi bir cemaat (egalitarian community) kurma ihtiyacını vurgular. Bu yönelim, bürokratik yapıları ve hiyerarşiyi özellikle sınırlandırmaya eğilimlidir. Diğer yönelim ise, çevresindeki toplumsal kurumları kendi amacı doğrultusunda kullanmak

1 Swatos, s. 90.

2 Michael Hill, "Sect", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 13, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, s. 155; Walter H. Capps, "Toplum ve Din", **Din, Toplum ve Kültür, Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş**, Ali Coşkun (derl. ve çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 42.

isteyen ve bağımsız olarak ortaya çıkmış topluluğa işaret eder. Bunlardan ilki radikal eğilimleri, ikincisi muhafazakar eğilimleri içerir. Radikal eğilim özellikle monastik ve mezhepçi hareketlerde görülür;muhafazakar eğilim ise kilise yapılanmasında baskın olarak kendini gösterir.[1]

Troetsch *The Social Teachings of the Christian Churches* adlı eserinde Weber'in daha önce ortaya koyduğu kilise-mezhep tipolojisinde önemli değişiklikler yapmıştır. Troeltsch, Weber'den iki kritik hususta ayrılır. İlk olarak Troeltsch, Weber'in 'örgütlenme biçimi' üzerindeki vurgusunu 'hareket biçimi' şeklinde değiştirmiştir. Yani Troeltsch için önemli olan bu kurumların hareket tarzıdır. İkinci olarak Troeltsch, farklı dini oluşumlar arasında ayrımı göstermek için 'üyelik biçimi' yerine 'uzlaşma' (compromise) veya 'uyum' (accommodation) fikrini vurgulamıştır. Troeltsch'e göre dini oluşumları birbirinden ayıran şey bunların davranış biçimleri ve uzlaşma veya uyum kapasiteleridir. Üyelik biçimi nispeten doğrudan araştırmaya ve öğrenmeye dayalı olabilir;halbuki uyum doğrudan değil, daha dolaylı bir süreç olma özelliğine sahiptir. Troeltsch'in bu kavramsallaştırılmasında belirleyici olan bakış açısı, uyumun örgütsel biçimi değil, teolojiktir.[2]

Troeltsch'in Weber'den ayrıldığı ve farklılaşmanın en belirgin şekilde görüldüğü alan, dini davranışın üç biçimde ortaya konmasıdır. Bunlar ruhani (churchly), mezhepçi (sectarian) ve mistik (mystical) davranış biçimleridir. Mistik davranış artık günümüzdeki kilise-mezhep kuramcıları tarafından ele alınmamaktadır. Weber'in kavramsallaştırmasında bu kavram, asketizm-mistisizm adında iki uçlu bir tipolojide ortaya çıkar. Bununla beraber Troeltsch'in tartışmalarının en başında mistik tipin varlığı, onun

1 Stephen J. Hunt, **Alternative Religions**, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003, ss. 34-35.

2 Swatos, s. 91.

bu kavramı kurumsal analizler konusunda kilise-mezhep tartışmasından daha ayrı bir yere koyduğunu göstermektedir. Troeltsch'e atfedilen kilise-mezhep dikotomisi üç yönlü şema içerisinde, ve Weber'in ideal tip araçsal bağlamında anlaşılmalıdır. Tüm bunlardan yola çıkarak söyleyebiliriz ki Troeltsch, Weber'in yöntemini geniş oranda benimsemiş, kuramının içeriğini kısmen onaylamış; onun projesini ise ancak yüzeysel olarak paylaşmıştır.[1]

Hıristiyanlık (dini) ile dünya arasındaki ilişkiyi incelerken Troeltsch, Hıristiyan kiliseye karşı koyan dört gerilim veya ikilemi incelemiştir: *aile hayatı* (family life), *iktisadi faaliyetler* (economic activity), *siyaset* ve *iktidar* (politics and power), ve *entellektüel arayış* (intellectual endeavour). Troeltsch, bu süreçleri kullanarak uzun süre çeşitli biçimlerde kendilerini sergileyen iki ana eğilimin izlerini taşıyan bir tarihi anlatmaya çalışmıştır. Dünya ile uzlaşı içinde olma, seküler toplum ve kültürle ilgili kavramları anlama eğilimi bu eğilimlerin ilkini ifade ederken; ikincisi, seküler kültüre ve onun kurumlarına muhalefet etme ve hatta onu reddetmedir. Bu eğilimler, Troeltsch'in kilise ve mezhep dediği iki temel ve tezat oluşturan sosyolojik tipolojilerde anlamını bulmuştur.[2] Bu tipolojilerle ilgili daha detaylı bilgiler kilise ve mezhebin ayrı ayrı ele alındığı bölümde yer almaktadır.

Weber ve Troeltsch'in kilise-mezhep kavramsallaştırmasına katkıda bulunan H. Richard Niebuhr ise *The Social Sources of Denominationalism (1929)* isimli eseriyle tartışmaları İngilizce konuşulan çevrelere yayan kişi olmuştur. Niebuhr bu çalışmasıyla, mezheplerin kiliseden ayrılıp kendilerini yeni bir kiliseye dönüştürmesi süreci ile bağlantı kurarak, kilise ve mezhep kavramlarının kuramsal tartışmasına canlılık getirmiştir. Zaman zaman evrimci

1 Swatos, s. 90.

2 Thomas F. Odea, "Sects and Cults", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Vol. 14, Macmillan: Free Press, 1968, s. 130.

ve dar bir bakış açısına sahip olsa da, Niebuhr'un çalışması, kilise-mezhep analizlerinde daha önceki tartışmalarda rastlanmayan önemli bir katkı sağlamıştır. Niebuhr, kilise ve mezhebi basitçe ifade edilen farklı kategoriler olarak değil, bir devamlılığın karşıt kutupları olarak açıklama yolunu tercih etmiştir. Niebuhr, dini oluşumları veya grupları sadece 'mezhep benzerliği' veya 'kilise benzerliği' bağlamında sınıflandırmaz; bunları din tarihinin dinamik süreci içerisinde sürekli var olan gruplar olarak analiz eder. Niebuhr'un teorisi, yeni dini organizasyonların geleneksel kiliselerden ayrılmasıyla ilişkili 'bölünme' teorisidir. Fakat belirtmek gerekir ki, yeni dini organizasyonların hepsi eski inançları ihtiva etmeyebileceği gibi, bu dini organizasyonlar yalnızca bölünme ile meydana gelmeyebilir de. Zira bazen bir topluma dışarıdan inançlar ithal edilebilir veya bazen biri yeni dini anlayışları keşfeder ya da icat eder ve böylece yeni bir inanç tarzı oluşmuş olur.

Niebuhr'un orijinal kilise-mezhep teorisi, çağdaş toplumlardaki Hıristiyan denominasyonların büyük bölünmüşlüğünü açıklamaya çalışır. Niebuhr, dini örgütlenmelerin orta ve üst sınıf tarafından kendini dini işlere adama kapasitelerini kaybeden kimselerin hayallerini ve umutlarını memnun etmek için ele geçirildiğini ve bu örgütlenmelerin dünyaya uyum sağlamış olduğunu doğru varsayarak bu bölünmüşlüğü açıklamaya çalışmıştır. Niebuhr'un modeli mezhep hareketlerinin doğuşu ve dönüşümünün sonsuz bir döngüsü olduğu varsayımına dayalıdır.[1]

Niebuhr'un bu kavramsallaştırması ise, benzer konularda araştırmalar yapan Liston Pope'u etkilemiştir. Pope, dünyaya mezhepçi uyum sürecini, bir mezhep-denominasyon-kilise 'devamlılığı' veya 'dönüşümünün bir basamağı' olarak ifade eder. Pope'a göre bu dönüşümün 'papazlık maaşının seviyesi ve kilise serveti-

1 Swatos, s. 91; Stark, *Church and Sect*, s. 139, 143.

nin değeri, yoksulluktan bolluğa değişim; ahlaki bir topluluk, tam gün papazlık gibi uzmanlık alanlarının ortaya çıkışı ve bununla birlikte doğal ibadet düzeninin yerini kurallı ve cemaatle yapılan ibadetin alması' gibi çeşitli göstergeleri vardır. Bu göstergeler ve değişkenler temelinde Pope, Free Will Baptist Holiness (Özgür İrade Baptist Kutsallığı) ve Pentacostal Holiness (Pentakostal Kutsallık) grupları mezhep olarak, Metodist ve Baptistleri denominasyon olarak; Protestant Episcopal (Prostestan Episkopal) ve Roman Catholic (Roma Katolik) grupları ise kilise olarak gruplandırır. Pope'un çalışmasının en önemli özelliği, dini örgütlenmeleri daha iyi anlamaya yönelik tipolojiler oluşturulmasına katkıda bulunan ilk girişimlerden biri olmasıdır.[1]

Niebuhr, kendilerini seküler topluma uyarlayan ve seküler toplumla uzlaşısını gerçekleştiren biçimiyle mezhebin, kurucu jenerasyonun ötesine devam edemeyeceğini söylemişti. Ancak Pope'un çalışması, sağlanan uyumun çoğu kez, mezhebi kuran jenerasyonun hayatta olduğu sırada gerçekleşeceğini göstermiştir.[2]

Kilise-mezhep tartışmalarına değinen bir başka bilim adamı Howard Becker (1932), kilise-mezhep teorisinde gözlemlenen spesifikleşmeyi kolay anlaşılır hale getirmek için orijinal kilise-mezhep kavramların her biri içerisinde iki tip ortaya atmıştır. Bu çaba, kült-mezhep-denominasyon-kilise (ecclesia) modelini ortaya çıkarmıştır. Böylece Becker, tipolojinin gelişmesinde, hayali inşalara dayalı soyut kollektiviteler şeklinde kendini gösteren ideal tip anlayışına alternatif getirmiştir.Becker, kiliseyi (ecclesia) baskın bir şekilde muhafazakar ve evrensel (universalistic) olarak tanımlarken, bu tip dini bir organizasyonun toplumun tamamına hükmetmeyi amaçladığını ve üyeliğin şuurlu olgun yaşta bir

1 Hill, *Sect*, s. 156.
2 Odea, *Sects and Cults*, s. 131.

kimsenin seçiminden ziyade doğumla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Kilise bireyin hayatına doğumla beraber girmesi sebebiyle bir eğitim kurumu haline gelir. Becker kilisenin uluslararası ve ulusal olmak üzere iki temel biçimini tespit etmiş; Katolikliği uluslararası kilise için, Luthercilik ve Anglikanizm'i ulusal kilise için örnek göstermiştir. Mezhep ise tamamen kiliseye zıt olarak gönüllü üyelik ve seçkinci karakterli küçük ayrılıkçı gruptur. Bu tür gruplarda dini yeterliğin üye olmadan önce gösterilmesi gerektiği ve tüm inananların papazlığı söz konusudur. Becker'in denominasyon tipi ise, mezheplerin daha gelişmişidir; seküler dünya ile ve birbirleri ile uyum içindedir. Onagöre herhangi bir denominasyon tarihsel kökenini ve doktrinini mezhepten alır. Son olarak Becker'e göre kült kategorisi ise kilise ve mezhep üyelerinin kendi organizasyonlarını korumaya çalıştığı sosyal yapı ile gevşek ilişki içindeki taraftarlara sahiptir. Bu tür gruplar sadece vecd ile kazanılan kurtuluş, huzur ve mental veya fiziksel sağlık peşindedirler.[1]

*Religion and the Struggle for Power* (1946) isimli eserinde J. Milton Yinger, Becker'in dört tipten oluşan kavramsallaştırmasını genişleterek altı unsurdan oluşan bir tipoloji geliştirmiştir. Bu tipolojide kullandığı kavramlar: kült, mezhep, kurumsallaşmış mezhep (established sect), sınıfsal kilise/denominasyon (class church/denomination), dini (ecclesia) ve evrensel kilisedir (universal church). Yinger, mezhepleri toplumsal düzenle ilişkileri bağlamında, yani toplumsal düzeni kabul edip etmeme, toplumsal düzenden uzaklaşma veya bu düzene saldırı çerçevesinde alt tiplere ayırmıştır. Bu gelişme, kilise-mezhep kuramlaştırmasına

1 Joachim Wach, **Din Sosyolojisi**, Ünver Günay (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, s. 250; Swatos, s. 91; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, s. 61-63; O'dea, **Sociology and The Study of Religion: Theory, Research, Interpretation**; New York: Basic Books, 1970, ss. 118-119; David O. Moberg, **The Church as a Social Institution: The Sociolgy of American Religion**, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1962, ss. 78-79.

yeni bir ilgi dalgası yaratmış ve çok sayıda yazarın konuya ilgisini çekmiştir.

Niebuhr'un takipçisi sosyologlar, kuramsal anlamda neredeyse bütünüyle mezheplerin düşük gerilimli kiliselere dönüşmesi veya dönüşmemesi süreciyle ilgilenmişlerdir. Bunlar arasında en uzun süreli etkiyi bırakan Bryan Wilson'ın çalışmasıdır. 1959'daki makalesiyle Bryan Wilson, bu konuda yapılacak araştırmaların ne kadar verimli ve önemli olduğunu göstermiştir. Şöyleki Wilson, toplumsal çevre ile dini örgütlenmeler arasındaki etkileşimi gösterirken, dini örgütlenmelerde dış faktörlerin ne kadar etkili olabileceğini belirtmiştir. Bir başka ifade ile çevrenin herhangi bir dini grubun kaderinde belirleyici rol oynayabileceğini göstermiştir. Bu yaklaşımın sonucunda kilise-mezhep teorisinin odak noktası karşılaştırmalı analizler için bir araç olmaktan kurtulmuş ve sosyolojik terminolojinin dini örgütlere uyarlanmasını sağlayan sınıflayıcı bir sisteme dönüşmüştür.[1]

Yinger ve Wilson'ın çalışması, tüm mezheplerin eski saldırganlık ve ayrımcılık ruhlarını kaybetmeyebildiğini ve mezhepten denominasyona dönüşme sürecinden geçmediğini göstermiştir. Bazı mezhepler, uzun süre seküler topluma ve onun değerlerine başkaldırma veya en azından bu değerleri reddetme davranışlarını sürdürme başarısı sergiler. Bu başarıyı gösteren mezhepler, 'yerleşik' mezhepler haline gelir; yani kurucu neslin bitişi ve çevresi ile ilişkilerinin yapısında gerçekleşen değişimlere karşın, dünyanın karşısında, mezhepçi bir örgütleniş, muhalif oluş ve geri çekiliş tavrını kaybetmeyen mezhepler haline gelir. Bu yerleşik mezheplerin iki tipi görülebilir. Bu tiplerden biri yaşadığı çevreyi dış dünyadan izole eden ve mekansal ayrışmayı önceleyen bir modele da-

1 Yinger, *Religion, Society and The Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, ss. 148-155; Swatos, s. 91, 143.

yanır; yani kendi cemaati içinde bir hayat sürer. Amiş (Tha Amish) ve Hutteri (Hutterites) grupları bu tipe örnek olarak gösterilebilir. Kendilerini coğrafi olarak soyutlamamış olsalar da gözden uzak bir hayat süren Yehova Şahitleri ve Christadelphians gibi gruplar ise ikinci tipi oluşturur.[1]

Şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız kilise-mezhep kavramsallaştırma modelleri zaman zaman eleştirilere uğramıştır. Eleştirilerin bir kısmı, bu yaklaşımların ampirik dünyanın sistematik incelemesi açısından yetersiz kaldığını iddia etmiştir. Ayrıca kilise-mezhep kuramlaştırması, belirsiz ve anlaşılmaz, kesin tanımlamalardan ve güvenilirlikten yoksun, gerçekçi analiz yapmak için uygun olmayan, açıklayıcı olmaktan çok tanımlayıcı, diğer olası yaklaşımlara göre daha az bilgilendirici, tarihsel ve coğrafi olarak kısıtlı ve sosyolojik teorinin geri kalanıyla bağlantısız olmakla eleştirilmiştir. Ancak bütün bu eleştirilere rağmen, kilise-mezhep teorisinin geliştirildiği kuramsal sitem ve yaklaşım, oldukça fazla verinin edinilmesine imkan sağlamıştır.

Bazı yazarlar kilise-mezhep teorisini, neo-Weberci şeklinde tanımlayabileceğimiz bir yaklaşımla yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Bu yazarlardan biri de kariyerinin ilk dönemlerinde, Troeltsch'in kilise-mezhep yaklaşımlarını eleştiren Benton Johnson'dır. Kilise-mehep teorisi ile ilgili tartışmalar Johnson'ın girişimleriyle yeni bir boyut kazanmıştır. Johnson, kilise-mezhep teorisini alışıla gelmiş tartışmalardan farklı bir şekilde gündeme getirmeye çalışmıştır. Johnson'un makalesinden önce yapılan tartışmalarda kilise ve mezhep kavramları, dini oluşumları sınıflandırmada giderek kullanışsız hale gelmiş ve bu yüzden analitik gücünü yitirmişti. Johnson'a göreeski yaklaşımların analitik gücünü yitirmesinin nedeni tanımlama biçimi değil, sınıflandırma biçimi

1 Odea, *Sects and Cults*, s. 131.

idi. Örneğin sosyologlar, mezheplerin küçük olmaya, üyeliğin din değiştirme ile kazanılmasına, hoşgörüsüzlük ve baskıya, ibadetin yoğun duygusal tarzını kullanmaya yatkın olduğuna dikkat çekerler. Ama 'birçok' grup bu özelliklerin bazılarından yoksun olduğunu, 'bazıları' ise hepsinden yoksun kaldıklarını düşündüler. Jonhson'a göre katı sınırları olan modeller ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla etkileşim halinde olan melez tiplerin varlığından söz edilebilir. Zira Jonhson'a göre gruplar sınıflandırılırken isnat edilen özellikler, aslında tüm örneklerde görülebilir. Örneğin, bir başka dini kuruluştan ayrılması ile biçimlenmiş dini grup olduğunu söylemek –en azından prensipte- tüm mezhepler için doğrudur.[1]

Johnson'ın daha sonraki çalışmalarında, doğrudan Weber'in kilise-mezhep tartışmalarına değil, ama Weber'in *temsilci* ve *örnek peygamber* arasında yaptığı ayrım üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bakış açısıyla Johnson, bir grubun içinde yaşadığı sosyal çevreyle ilişkisinin tek ve evrensel değişkenine odaklanmıştır. Bu bağlamda kilise, sosyal çevrenin kabulü olarak; mezhep, bu çevrenin reddi olarak görülür. Johnson -Wilson (1973) gibi-, mezheplerin tanımlanmasında dünyaya tepki göstermeyi temel ilke olarak gören ideal tipik sınıflandırma yanlısı olan yazarlardan ayrılır. Sosyal çevrenin kabulünü veya reddini, çevresinde ampirik kilise-mezhep ayrımının gruplandırılabileceği tek bir değişken olarak kabul eder ve bu tipoloji yaklaşımının tarihsel koşullar değiştikçe yeni tipler üreten yaklaşımdan daha üstün olduğunu savunur.

İşte bu nedenle Johnson, analiz gücünü kaybetmiş kilise ve mezhep tanımları yerine, bu kurumları kavramlara yüklediği iki anlamla açıklamak istemiştir. Bu anlamlardan ilki, kilise ve mezhep kavramlarının siyasi gruplar için değil, dini gruplar için kullanılabilir olduğudur. İkincisi, kilise ve mezhep bir dereceye

1 Swatos, s. 91-92; Stark, s. 140.

kadar dini bir grup ve bu gurubun çevresi arasındaki geriliminin oluşturduğu tek değişim ekseninin kutuplarını ifade eden isimlerdir. Yani kiliseler, çevreleri ile düşük düzeyde gerilimi olan dini kurumlardır; mezhepler ise yüksek düzeyde gerilimi olan yapılardır.

Johnson'ın bu kavramlara yüklediği yeni anlamlar, yalnızca mezheplerin şekillendirilmesi ve dönüşmesi hakkında önerileri test etmeyi ve ifade etmeyi mümkün kılmamış, adeta apaçık önermeler sunmuştur. Johnson'un şeması, önceden ihmal edilmiş yayınlara dikkat çekmiş, bu grupların az gerilimli ifadelere doğru hareket etmeye dönüşmesini açık hale getirmiştir.

Johnson'un bu yaklaşımı, Stark ve meslektaşlarının *rasyonel seçim modelleştirmeleri* ve Swatos'un *koşullara bağlılık*a dayalı birbirinden farklı akımları ciddi bir şekilde etkilemiştir. Johnson'un makalesi bir buluş niteliğindedir; ancak diğer araştırmacılar için çalışılacak bazı alanlar da bırakmıştır. Örneğin dini bir grup ve bu grubun çevresi arasındaki ilişkileri anlatmak amacıyla kullanılan 'gerilim' kavramının kullanılabilmesi için, açık bir şekilde tanımlanmış olabilmesini göstermek gerekliydi. Bu bağlamda Bainbridge ve Stark, 'alt kültürel sapkınlık' kavramı ile 'gerilim' kavramını eşit tutarak var olan bir kavramsal boşluğu doldurmayı amaçlamışlardır. Bu amaca yönelik olarak bir dini grup ile onun sosyokültürel çevresi arasındaki ilişkilerin farklılık, zıtlık ve bölünmüşlük derecesine bağlı olarak ölçülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bainbridge ve Stark, genel bir din teorisini inşa etmeye karar verdiklerinde ise mezhep ve kült kavramları arasında ayrım yapmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, geleneksel/basmakalıp bir dini gelenek kapsamında yüksek gerilimli dini hareketler için mezhep terimini kullanırken, sapkın bir dini gelenekte yüksek gerilimli hareketleri tanımlamak için kült terimini önermişlerdir. Onlar ayrıca sapkın din haline gelmemiş, büyüsel, sihirsel aktivitelerden söz

etmek için *kitle kültü* ve *müşteri kültü* kavramlarını önermişlerdir.[1]

Johnson'ın ayrımları, her ne kadar kavramsal yetersizliğe karşı bazı kesin avantajlar sağlasa da, tarihsel farklılıkları, dini kurumların fonksiyonlarını sürdürdüğü sosyal yapılar ve kültürel sistemlere entegre edememesi makro-sosyolojik analizlerde potansiyel sorunlar taşır. Mikro-sosyolojik temelli rasyonel seçim modeli, birinci derecede karar vericinin kurumsal tecrübesinin etkilerine yoğunlaşır ve kurum-sistem unsuruna sadece ikinci derecede vurgu yapar. Daha kültürel yaklaşımlı analiz ise farklı sistemlerin farklı organizasyon modelleri üreteceği üzerinde durur. Bu yaklaşıma göre bahsedilen tipler tek bir evrensel değişkenle anlaşılamaz. Böylece Johnson'ın kabul-red kuramına karşı Swatos, tekelcilik ve çoğulculuk ayrışmasına dayalı sosyo-kültürel sistemi önerir. Hem Berger (1969) hem de Little'ın (1969) çalışmasından yola çıkarak Swatos, sosyo-kültürel sistemin tabiatının, belli dini örgütsel modeller ve gerekçelerde ifade edilmiş hale gelen kabul ve red modellerini biçimlendirdiğini iddia eder. İlgili çalışmada, Martin ve Wallis'in örneklerinden faydalanan Swatos (1981), Stark'ın kilise-mezhep modelleştirmesinde kült teriminin kullanımını eleştirmiştir. Weberci yaklaşımdan hareket eden Swatos, kült kavramının aslında mistisizm-asketizm tipolojisi içerisinde ele alınması gerektiğini savunmuş ve kült kavramının 'tarikat' (order) kavramıyla karşılaştırılması gerektiğini öne sürmüştür.[2]

Şimdiye kadar kilise-mezhep ayrışması genel hatlarıyla açıklandı. Ancak yine de bu konuda yapılan incelemeleri daha anlaşılık kılmak için kilise, mezhep, denominasyon gibi kavramsallaştırmalar ve yaklaşımların daha detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

1 Swatos, s. 92; Stark, s.141-142.
2 Swatos, s. 93.

### 3.1.1. Kilise

Weber, dini uzmanların, uygulamalı dini ahlak kurallarının, dini cemaatler ile toplulukların ve dinlerin resmileşmesinin tarihsel-tipolojik açıklamalarını yaparken, onların içsel manaları ve yapılarının gelişen otonomisi, rutinleşmesi ve rasyonelleşmesi ile sosyal tabakaların maddi ve düşünsel ilgilerinin meşrulaştırılmasına yönelik eğilimlerini tanımlama amacını gütmüştür. Weber, bu eğilimleri Batı'nın kendine özgü gelişmesinde anahtar unsurlar olarak görürken, hem rasyonelleşmenin hem de meşrulaştırmanın uzun dönemli süreçlerinde dini örgütlenmelere kritik bir değer verir. Bu yüzden 16. ve 17. yüzyıl Protestanlıkları, Batı'nın ilerleyici rasyonelleşmesi fikrinde göze çarpan motiftir. Weber'in yakından ilgi kurduğu dinin kurumlaşması, karizmatik başarı ve rutinleşme arasında mantıksal bir ilişki vardır. Bu, hem 'dünya'ya ruhani adaptasyona mezhepçi meydan okumalar, hem de 'kutsal' ve 'insan' arasında aracılık etmek için ruhbani girişimler arasında kurduğu ilişkiye dair Weber'in düşüncesini açıklar.

Durkheim'in dini örgütlenmelere yönelik araştırmaları ise, Weber'inkine oranla daha dar kapsamlıdır; fakat yine de Durkheim'in sosyal entegrasyonun değişen temelleri ve bunlarla ilgili kavramsal açılımlar konusundaki görüşleri Weber'in görüşleri kadar önemlidir. Dini örgütlenmelerin sosyolojik önemi, onların birey ve toplum arasında uygun görülen ilişkilerinin ahlaki ve ritüel imajlarını meşrulaştırma ve aktarma kapasitesinde yatar. Durkheim, organik ilkeye dayandırılan dayanışmanın söz konusu olduğu gelişmiş bir toplumda, dinin değişen uygulamalarına atıfta bulunarak din-toplum ilişkisini açıklamaya çalışmıştır.[1]

1 James A. Beckford, "Religious Organizations", **The Sacred in a Secular Age, Phillip E. Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985,** ss 126-127; Beckford, s. 127.

Dini örgütlenmelerin farklı tiplerini tartışmaya açan ilk yazarlardan biri de E. Troeltsch'tur. Troeltsch'u sosyoloji tartışmalarında önemli kılan şey, Batı'daki dini örgütlenmelerle ilgili başlıca kavramları sistematik bir şekilde formülleştirmesidir. Troeltsch, kilise, mezhep ve mistisizm adını verdiği başlıca örgütsel tipler üzerinde ayrıntılara inmiş ve öncelikle Hıristiyan ahlak kurallarının ifadesinin kurulduğu ve gelecekte beşeri ilişkileri etkileyeceği ön görülen sosyal formların çeşitliliğini izah etmeyi amaçlamıştır. O, kendi Hıristiyanlık anlayışı çerçevesinde beklenmedik tarihsel olaylara adaptasyonu sağlayan ahlaki, toplumsal ve dini unsurlar taşıyan değişkenlerin birbirleri arasında uyum sağlamayı hedeflemiştir. Troeltsch, analizlerinde Weber gibi *rutinleşmiş karizma* ve *rasyonelleşmiş dini* ön planda tutmamıştır. Troeltsch'in Hıristiyanlık tarihinden anladığı şey, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde görülen maddi ve manevi ilgilerin karışımıdır. Troeltsch, Hıristiyanlığın ana damarları olarak yukarıda bahsettiğimiz kilise, mezhep ve mistisizm yapıları üzerinde durarak aslında Hıristiyanlığın bu ana damarlarının hangisinde devam ettirilebileceği konusuyla ilgilenmiştir.[1]

Troeltsch, Katolik Kilisesi veya İngiliz Kilisesi gibi büyük ve yerleşik dini organizasyonlardan söz etmek için *kilise* kelimesini kullanmıştır. Troeltsch'in tanımına göre kiliseler, baskın bir şekilde muhafazakar, sosyal düzeni onaylayan, kitlelere hükmeden ve böylece evrensel (universalistic); istihdam ettiği kişilerin maaşını ödediği, bu kimseler arasında hiyerarşik bir düzenin olduğu ve geleneklere göre oluşmuş biçimsel örgütlenmelerdir. Bu tür örgütlenmelerde bireyler belli bir kilisenin üyesi olmak için inançlarını kanıtlamak zorunda değillerdir; çünkü zaten bir kilisenin içinde doğarlar. Vaftiz uygulaması, tüm üyelerin çocuklarının yeterli ol-

1 Michael Haralambos ve Martin Halborn, **Sociology: Themes and Perspectives, London: Collins Educational, 1991,** s. 665; Beckford, s. 127.

gunluğa gelmeden otomatik olarak üye yapılmasını sağlamaktadır. Böylece, çocuk vaftizi uygulaması kiliselerin karakteristiği olurken, kiliseler eğitici organlar haline gelir. Kiliseler evrensel olma iddiası güttüğü için üyeleri toplumun tüm sınıflarından oluşur; fakat özellikle üst sınıfların kilisede egemen konumda oldukları söylenebilir. Troeltsch, bu durumu kilisenin *siyasi düzeni belirleyici ve dengeleyici olması* özelliğine bağlar. Buna karşın, Hıristiyanlık tarihi boyunca tipik olarak kiliseden kopan ve onun dünyeviliğini kınamış olan mezhep, alt sınıflara hitap eder. Yerleşik kiliseler, kendilerine rakip olarak gördükleri mezheplerin etki alanlarını ortadan kaldırmak için onları radikal ve heretik olarak niteler. Kilise evrensel vahiyleriyle tüm insanların din değiştirmesi için çabalar. Sonuç olarak, onun sosyal yapısının kapsayıcı olduğunu ve çoğu kez, toplu bir medenileştirme ile veya coğrafi ya da kültürel varlıklar ile uyuştuğunu söylemek mümkündür.[1]

Şöyle ki, Troeltsch'e göre dini örgütlenme bağlamında kilise, sosyal düzenin meşruiyetini geniş ölçüde kabul eder ve yaşamın her alanında otoriteye sahip olmaya çalışır. Bunun yanında ideolojik olarak muhafazakar ve statükocu bir yapı da sergiler. Devleti etkilemeye çalışan kilise bu amaca ulaşmak için egemen sınıflarla ilişki kurar. Kilise, ana hatları itibariyle çoğunluğun tepkilerini ortaya koyar ve uzlaşmanın çeşitli renklerini kendi yapısı içerisinde barındırır. Kilise, bu kurumu kutsallaştırmak amacını taşıyan insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin yerleşik ifadesi olarak anlatılır ve kendini ilahi lütfun kurumsal bağlantısı olarak tanımlar. Bu misyonu üstlenen kilise, savunduğu değerlerle dünyaya hükmetmeye çalışır. Ancak iktidar mücadelesine sahne olan dünyada kilisenin,

1 Giddens, s. 469; Haralambos ve Halborn,*Sociology: Themes and Perspectives*, ss. 665-666; Hill, *A Sociology of Religion*, s. 53; Thomas F. O'dea and Janet O'dea Aviad, **The Sociology of Religion**, 2. Edition, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1983, s. 84; Hunt, s. 35; Odea, *Sects and Cults*, s. 131.

bir alana hükmederken kendisinin de hükmedilen bir kuruma dönüşebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.[1]

Kilise formundaki dini örgütlenmeler dünyadaki hayatı kabul eder; sosyal hayatın tüm alanlarında hareket edebilir. Bu tür yapılanmaların toplumdan geri çekilmeleri ya da soyutlanmaları beklenemez. Kilisenin tarihsel olarak devletle yakından ilişkilendirilmiş olması, toplumla iç içe yaşamayı sürdürme eğiliminde olduğu için anormal değildir. Orta Çağ Roma Katolik Kilisesi önemli siyasal ve sosyal işlevlere sahipti. Bununla beraber kiliselerin her zaman devletle ilişki kurma bağlamında uyum gösteren bir örgütlenme olduğunu söylemek de hata olur. Çünkü bir kilisenin üyeleri toplumun geniş kesimine yayıldığı için çeşitlenir; böylece kilise devletten bağımsız konuma gelebilir ve dolayısıyla devlete başkaldıran bir odak noktasından hareket edebilir. Bu hususta Latin Amerika ve Polonya örnek verilebilir. Kilisenin pek çok koşulda dini gerçeklikteki tekelini elinde tutmak istediği vakidir. Kilise, otorite ve nüfuzunun sorgulanmasına müsamaha göstermez. Fakat yine de Troeltsch'in ileri sürdüğü gibi kilisenin her zaman muhafazakar olduğunu söylemek de hata olur, zira kilise her zaman toplumdaki hakim grupları desteklemeyebilir.[2]

Özellikle Batı Avrupa ve Amerika'da İkinci Dünya Savaşı'nı takiben yaşanan sosyal ve kültürel dönüşümler dini örgütlenmelerle ilgili tartışmalarda bazı değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu döneme kadar yapılan değerlendirmelerde dini örgütlenmelerin toplumsal dinamiklerin hangi yönlerini yansıttığı ön planda tutulmuştu. Yani örgütsel yapılar ve toplumsal dinamiklerin bileşkesi bu döneme kadar yapılan tartışmaların temelini oluşturuyordu. Ne var ki İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki

1 Hunt, s. 35; Moberg, *The Church as a Social Institution: The Sociolgy of American Religion*, s. 74; Odea, s. 130.
2 Haralambos ve Halborn, ss. 665-666.

gelişmeler dini örgütlenmelerin sosyolojik incelemesinde birtakım yeni bakış açıları getirmiştir. Özellikle 1960'tan sonraki sosyolojik incelemeler, konuyla ilgili klasik tartışmaları gölgede bırakmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren bu örgütlenmelerin iç statüsü ve dini örgütlenmeler için ihtiyaç duyulan toplumsal araçlar gibi konular da tartışmaya dahil edilmiştir. Böylece sosyo-kültürel çevrenin dini örgütlenmeler üzerindeki etkisi bir anlamda daha belirgin bir şekilde ön plana çıkarılmıştır.

Modern toplumdaki kiliseler, artık dini hakikati tümüyle elinde bulundurduğu iddiasını gütmemektedir. Örneğin İngiltere'de, dini grupların giderek artan bir çeşitliliği olduğu İngiliz Kilisesi tarafından da artık kabul edilmektedir. Bunun yanında endüstri toplumunda kiliselerin, diğer dini gruplara nazaran, muhafazakar olmaya ve genişlemeye daha yatkın olduklarını söyleyebiliriz. Buna mukabil, az endüstrileşmiş ülkelerde kiliseler çoğu kez daha geleneksel nitelik taşımaktadır. Örneğin İrlanda'da Roma Katolik Kilisesinin öğretilerinin doğum kontrolü ve kürtaj konularına yansıması ile, İran'da din ve devlet arasındaki yakın kimlik özdeşleşmesi ve çoğulculuğun kabul edilmeyişi, az endüstrileşmiş ülkelerde kiliselerin/dini kurumların gelenekselliğini gösteren örneklerdir.[1]

### 3.1.2.Mezhep

Mezhep kavramı, din sosyolojisinde dini grupların belirli bir tipini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavram, dini hareketlerin ve grupların incelenmesinde yararlı bulunan gruplandırma kavramlarından birisidir. Latince *sequi*den türetilen mezhep (sect) kavramı, uzun süreli yerleşik dini birliktelikten ayrılmayı veya ana gruptan bölünmüş olan dini grupları; Hıristiyan teolojisinden alınmış ve egemen Ortodoks topluluğun normatif öğreti-

1 Beckford,*Religious Organizations*, ss. 128-129; Haralambos ve Halborn, s. 666

sini, otoritesini, tapınma şeklini ve pratiklerini reddeden grupları ifade etmek için ve aşağılayıcı anlam içermek üzere hazırlanmış bir kavramdır. Dini organizasyonlar söz konusu olduğunda kilise kavramı gibi mezhep kavramı da sosyoloji literatüründe sık sık karşımıza çıkmaktadır. Örneğin sosyolojinin öncülerinden Max Weber, 20. yüzyılın başında *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eseriyle bu terime açıklık getirmeye çalışmıştır. Weber, "hem haklıyı hem de haksızı ister istemez kapsayan bir kurum" olarak tarif ettiği kilise ile, kendini "yalnızca (iman açısından) yeniden doğmuşların ve birey olarak iman eden kimselerin oluşturduğu bir topluluk" olarak gören "müminler kilisesi" (believer's church) arasında ana bir ayrıma dikkatleri çeker.[1] Yani Weber, kilise yapılanması bünyesinden farklılaşmayı ifade etmek üzere mezhepçi örgütlenmeleri kast eden mezhep kavramını kullanmıştır. Weber bu ayrımı, Baptistler, Mennoniler (Mennonites) ve Kıveykırlar gibi Hıristiyan örgütlenmelerinin tartışması sırasında ortaya koymuştur. Mezhep kavramı bağlamında Weber, bu örgütlenme biçiminin bir başka unsuruna dikkat çeker: Vaftiz edilmesi gerekenler, kendi inançlarını şahsi tercihleriyle belirleyen yalnızca yetişkinlerdir. Yani Weber'e göre mezhebin önemli yönlerinden biri, üyeliğin dayandığı temeldir. O, doğum (vaftiz) ya da iradi seçimi dini aidiyeti belirleyen başlıca unsurlar olarak kabul etmişti. Bir mezhebe aidiyet bireysel ve iradi seçimle gerçekleşirken, geleneksel kiliselerde aidiyet çoğunlukla çocukken ve kişinin kendi iradesi dışında vaftizle söz konusudur. Mezhebin bir başka özelliği ise toplumsal olarak egemen olduğunda kilise ile paylaştığı ***kurtuluş*** fikridir. Bunun yanında Weber, mezhebin bir başka özelliği olarak dünyadan soyutlanmayı ön plana çıkarmıştır.[2]

1 Weber, s. 144.

2 Hill, *Sect*, s. 155; Thomas F. O'dea, *Sociology and The Study of Religion: Theory, Research, Interpretation*, s. 118; Meredith B. McGuire, **Religion: The Social Context**, California: Wadsworth Publishing Company, 1987, s. 115.

Weber, daha sonra mezhep tanımını detaylandırmıştır. Amerika'daki Protestan mezhepleri açıklarken Weber, mezheplerin tercih edebileceği alternatif gelişme yollarına işaret eder. Weber'e göre mezhepler aşırı dindarların (pietism) yaptığı gibi geniş bir kilise yapısı içinde yer alabilir veya bağımsız bir organizasyon olarak ortaya çıkabilir. Weber'in argümanında ima edilen şey, mezheplerin resmi karizmayı değil kişisel karizmayı kendi bünyesinde somutlaştırmasıdır. Ancak zaman içerisinde mezhepler de kurumsal dini organizasyonlara dönüşecek biçimde rutinleşebilir. Weber, ayrıca mezhepçi bir topluluktaki sıkı ahlaki disiplin ile monastik bir tarikattaki ahlaki disiplin arasında benzerlik kurmuş, her iki grupta da tam üyelikten önce bir deneme süresi olduğunu belirtmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Weber sosyolojik çalışmalarında kilise-mezhep ikilemine çok sık vurgu yapmamıştır. Weber'in görüşlerini geliştiren kişi Troeltsch olmuştur. *The Social Teaching of the Christian Churches* (1931) isimli eserinde Troeltsch, rekabete dayalı kilise ve mezhep tiplerinin kökenlerini İncil ahlakına dayandırmıştır. Troeltsch kiliseyi kurumsal dinin somut örneği ve dünyaya uyum biçimi olarak tanımlarken, bu yapıların bağımsız gruplara ve mezheplere dönüşebileceğini savunmuştur. Troeltsch'a göre mezhep tipi, kiliseye göre *küçük bir grup içinde bir sevgi idealini gerçekleştirme girişimi* ile *sosyal düzenin geri kalan kesimine kökten kayıtsızlık veya saldırganlık anlayışına* sahip olması özelliklerine dayanarak tanımlanabilir. Troeltsch'in yaptığı mezhep tasviri, dünyada egemenlik kurma ideali taşımayan ve üyelerin grup içinde doğrudan kişisel duygu paylaşımı aradığı nispeten küçük bütünlükler şeklindedir. Troeltsch'e göre mezhepler, neredeyse tamamen kilisenin zıt özelliklerine sahiptir. Hem daha küçüklerdir hem de -diğer dini örgütlenmelere göre- mezheplerin topluma entegrasyonu daha zordur. Bunun yanında Troeltsch, kilise kurumundaki gibi toplumun bütün kesimlerinden üyelerin

cezbedilmesi ve devlete yakından bağlanmış olmanın aksine, mezheplerin alt sınıflarla veya toplumdaki devlete muhalif unsurlarla bağlanmış olduklarını ifade etmiştir. Buna göre toplumun değerlerini ve kurallarını kabul etmekten ve muhafazakar olmaktan çok uzak olan mezhepler dünyaya karşı muhaliftirler; kendilerini çevreleyen dünya değerlerini reddederler, amaçları *gerçek yol*u keşfetmektir. Kilise doğuştan üyesi olan kişilerle kutsal arasında aracılık yaparken, mezhepte kutsalla ilişki doğrudan kurulmaktadır.[1] Onların kiliseden farklılığı, "hukuk kurallarını kullanmak, mahkeme önünde yemin etmek, özel mülkiyet, kendi dışındakiler üzerinde hakimiyet denemeleri veya savaşta rol almayı reddetmede açıklanabilir." Ayrıca bir mezhep, -uygun toplumsal şartlar oluştuğunda- etnik veya yarı etnik bir oluşum, hatta bir ulusal topluluk haline dönüşebilir. Yani her ne kadar mezhepler toplumun genelinden soyutlanmış gibi görünse de zaman zaman sosyal hareketlilik ve rutinleşmenin bir sonucu olarak seküler toplumun değerlerini onaylayan denominasyonlar haline dönüşebilir. Çünkü -mezhep üyelerinin kendilerini grup dışındaki dünyadan çekmeleri beklense dahi- onlar eninde sonunda toplumda yer alma dönüşümlerini görmeyi ümit ederler.[2]

Dinsel törenin önemini anlamaya yetecek olgunlukta olmadıkları takdirde çocukların -genellikle- vaftiz edilerek mezhebe girmeleri söz konusu değildir. Zira bir mezhebin üyesi kendini dini hayata adamak için dünyevi zevkleri feda etmeye karar verebilecek bilinçte olmalıdır. Mezhep üyelerinin, mezhebin inançlarına derinlemesine teslim olmaları beklenir. Eğer üyeler vaatlerini yerine getirmede başarısız olurlarsa gruplarından dışlanırlar. Bu an-

1 Hill, *Sect,s.* 155; Hill, *A Sociology of Religion*, s. 53; Odea, *Sects and Cults*, s. 134; McGuire, s. 116; Moberg, s. 74.

2 Odea, s. 134; Haralambos ve Halborn, *Sociology: Themes and Perspectives*, s. 667; Giddens, *Sociology*, s. 469.

lamda, mezheplerin örneğin modern İngiliz Kilisesine oranla bireylerin hayatı üzerinde daha güçlü kontrol uyguladıkları görülür. Tüm mezhepler, dini inançların sosyal hayat üzerinde güçlü nüfuza sahip olduğu ülkelerde dinlerin bu tür özelliklerini paylaşırlar. Yani mezhepler de etkili toplumsal aktör olabilirler. Orta Çağ Avrupa'sındaki Roma Katolik Kilisesi gibi, mezhepler dini gerçekliğin tekelini elinde bulundurduğu inancına yatkındırlar. Yine de kiliselerden farkı olarak, bu tür dini yapılarda ücretli memurların hiyerarşisi doğrultusunda oluşturulmamıştır. Eğer merkezi otorite bir mezhep ile var ise, bu çoğunlukla tek bir karizmatik liderin mirasıdır.[1]

Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak Troeltsch'a göre kilise-mezhep tartışmalarında bu yapıların temel özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:[2]

1. Mezhepler, kiliselere göre daha sade örgütlenme biçimi olan küçük birer dini topluluktur. Grup üyelerinin birbirleriyle sıkı bir şekilde bütünleşmiş olduğu bu tür dini yapılar, kiliselere ve denominasyonlara göre ne karmaşık bir organizasyon yapısına ne de iç hiyerarşi yapılmasına sahiptir.

2. Mezhepler, kilisenin tersine üst toplumsal sınıflardan gelen üyelerden oluşmaz, daha alt tabakaya hitap ederler; kilise gibi devlet ile yakın bağ kurmazlar.

3. Mezhepler dünyevi hayatı ve çoğunluk toplumun kültürünü reddeder; devleti ve geleneksel dini otoriteyi baskıcı olarak görürler.

4. Mezhep üyelerinin dış dünyadan kendilerini soyutlamaları beklenir.

1 Haralambos ve Halborn, s. 667.

2 Hunt, *Alternative Religions*, s. 35; O'dea ve O'dea Aviad, *The Sociology of Religion*, s. 84.

5. Mezhepler, üyelerin bu yapıya bağlılıklarını kanıtlamalarını ve inançlarına katı bir şekilde bağlılık göstermelerini talep eder.

6. Mezhep üyeliği, dini grup içinde sosyalleşme süreciyle gerçekleşmez, yetişkin kimselerin kendi tercihleri ve gönüllü katılımlarıyla oluşur.

7. Mezhepler, *hakikat*in sadece kendi tekelleri olduğuna inanır ve kendi inançlarının üstün olduğunu iddia ederler.

8. Mezheplerde maaşlı istihdam edilenler veya papazlar arasında hiyerarşik bir sistem yoktur.

Troeltsch'ten bu yana sosyolojik literatürde tanımlandığı gibi mezhep, sosyal örgütlenmenin kilise biçimine karşı muhalif bir ideal tipi ifade eder. O, bazı yönlerden dünyevi hayata sırt çeviren katı inananların gönüllü bir topluluğudur. Mezhebin üyelik biçimi özgür irade ile belirlenir ve sınırlı bir nitelik taşır. Ayrıca mezhep, yapılanması itibariyle küçük boyutlu, daha sofu ve katı bir anlayışa sahiptir. Bu özellikleriyle mezhep, kilisenin manevi ve dini birliği (ecclesiastical) ile belirgin bir zıtlık içindedir.Mezhep, seküler alanın talepleri karşısında dünyanın reddini ve dünyevi hayata sırt çevirmeyi ifade eder. Mezhebe katılmak için öncelikle din değiştirme tecrübesinin yaşanması gerekir. Sosyolojik teorilerde kilise, dünyaya uyumlu dini bir kurumun ideal tipi olarak, mezhep ise hem kilisenin dünyaya uyumunu hem de dünyayı protesto eden ideal bir protesto grubu olarak tanımlanır. Mezhebin seküler değerler ve kurumlar ile uzlaşmayı reddedişi, hem aktif hem de pasif ifade biçimleri bulabilir. Bunun sonucu olarak burada başlıca iki tane mezhep tipi ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi aktif bir şekilde dünyevi hayata muhalefet eden "militan muhalif mezhep", ikincisi ise militan muhalefet yapılabilmesi için dünyadan geri çekilmeyi tercih eden "pasif mezhep"tir.[1]

1 Odea, *Sects and Cults*, s. 131.

Mezhep kavramının analizinde kuramsal katkılarda bulunan bir başka bilim adamı H. Richard Niebuhr olmuştur. Neibuhr'un önemi, onun dini örgütlenmeleri -Avrupa'da gözlenen yerleşik ve resmi kiliselerin bulunmadığı- Kuzey Amerika bağlamında incelemesinde yatar. Yani Amerika tecrübesi söz konusu olduğunda Niebuhr'a göre Avrupa'daki gibi kilise ve mezhep tipleri arasında bir kutuplaşmadan, bir dikotomiden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

*The Social Sources of Denominationalism* (1929) adlı eserinde Neibuhr, denominasyonalizm (denominationalism) (veya Hıristiyan bölünme) ve sosyo-ekonomik faktörler arasındaki bağları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Daha özel olarak Neibuhr, *hayati* önem taşıyan dini ilgilerin, öncelikle yoksul kesimler arasında bulunduğunu göstermiş ve mezhepçi örgütlenmelerin kurucu jenerasyon için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Niebuhr'a göre sonraki nesiller nadiren aynı şevk ve bağlılıkla bu mezhepleri benimser.

Mezhep kavramının analizindeki kuramsal açılımlardan bir kısmını ise, Howard Becker'in Hıristiyanlık içindeki örgütsel tipleri sistematize etme girişimi oluşturur. Nibuhr gibi Becker, herhangi bir dini örgütlenmeyi ortaya çıkaran şeye kaynaklık eden ikilemin, sosyal sınıftan kaynaklanan değerler ile dini bir kaynaktan çıkarılan değerlerin çatışması olduğunu düşünmüştür. Becker, bu iki değer çatışmasının ortaya çıkardığı gerilimin asla bütünüyle etkisizleştirilemeyeceğini öne sürer. *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold on Wiese* adlı çalışmasında Becker, mezhebi dar kapsamlı, isteyerek üye olunan, dindar ve sofu nitelikli üyelerin oluşturduğu, özgün bir karaktere sahip, kiliseden ayrılmış grup olarak tanımlar.[1]

Becker'in öğrencisi J. M. Yinger, *Religion in the Struggle for*

1 Hill, s. 155-156.

*Power* isimli eserinde yerleşik mezhebin önemli bazı alt tipleri olduğunu savunmuştur ve şu şekilde formüle etmiştir:[1]

1. Bireycilik ile karakterize edilen ve Oxford Hareketi tarafından temsil edilen *onaylama (acceptance) mezhepleri*;

2. Günahkar olduğunu düşündüğü için toplumu reddeden ve vaftize karşı çıkan *tepkisel (aggressive) mezhepler*;

3. Kötümserlik/karamsarlık ve ahirette yeni bir yaşam üzerinde vurgu yapan, Amerika'daki çeşitli 'kutsallık' (holiness) grupları ile temsil edilen *içe kapanık (avoidance) mezhepler.*

Yinger dışında Bryan Wilson da çeşitli makalelerde, *Sects and Society* ve *Religious Sects* isimli kitaplarında mezheplerin tek tip olmadığını, alt tipleri olduğunu ve farklı eğilimleri yansıttığını savunmaktadır. Wilson'a göre mezhepler ideolojik hareketlerdir ve mezhep tiplerini ayırt etmek, onların ideolojik bağlamda uyum sağlamaları temelinde mümkündür. Bunu mezheplerin –özellikle sundukları misyonu ele alarak- kendini tanımlaması temelinde ve Protestanizm bağlamında yapar. Wilson mezheplerin alt tiplerini tartışırken başlangıçta *ihtidacı* (conversionist), *yenilikçi* (revolutionist), *içe kapanmacı* (introversionist) ve *yönlendirici* (manipulationist) olmak üzere dört, daha sonra *mucizevi* (thaumaturgical), *reformist* ve *ütopyacı* kategorileri ekleyerek yedi alt tipe ayrıldığını öne sürmüştür.[2]

Wilson, mezheplerin doktrinel veya teolojik sınıflandırmasının yapılması için üç ayrı engel olduğunu ifade eder. Öncelikle, bu tür bir sınıflandırma farklı dini geleneklerdeki mezhepleri karşılaştırmalı şekilde araştırma imkanlarını sınırlar. Bunun yanında böyle bir sınıflandırma, mezhep özelliğinin diğer önemli yönleri-

1 Hill, *Sect*, s. 157; Hill, *A Sociology of Religion*, s. 74.

2 Bryan R. Wilson, "A Typology of Sects", **Sociology of Religion: Selected Readings, Roland Robertson (ed.), Suffolk: Penguin Books, 1969, ss. 362-370;** Odea, s. 133; Hill, *Sect*, s. 157.

nin fark edilmesi ve onaylanmasına engel olur. Son olarak teolojik olduğu için sınıflandırmanın bu biçimi, mezhebi esasen normatif olan kavramlarda nitelendirmek ve aşağılama riskine götürür.

Wilson'a göre mezhepçi hareketler, tekil bir özellik taşımaz. Bu nedenle hepsini tek bir oluşum biçimi olarak tanımlamamak gerekir. Mezhepleri birbirinden ayırmanın yolu, toplumsal gelişmelere gösterdikleri tepkilerden anlaşılabilir. Bu tepkiler, onların teolojisini, örgütlenmesini, sosyal ahlak kurallarını ve pratiklerini kapsar. Diğer taraftan toplumsal uyumun baskın modeline karşı durmayı gerektirir.[1] Batı toplumlarında, dört ana tepki şeklinde kendini gösteren mezhep biçimlerini daha detaylı olarak ele almadan önce Wilson'ın mezheplerin genel tipik özellikleriyle ilgili belirlemelerine bakmak faydalı olacaktır:[2]

1. Mezhepler gönüllü bir ortaklığı ve birlikteliği ifade eder.

2. Üye vasfını kazanabilme, doktrin bilgisi, kişisel erdem gibi özelliklerin mezhep otoritesine ispat edilmesi veya saygın üyelerin tavsiyesi ile mümkündür.

3. Mezheplerde seçkinlik vurgulanır; mezhepten kovulma doktrinel, ahlaki veya örgütsel emirleri çiğneyenlere karşı uygulanır.

4. Mezhepler özel olarak aydınlanmış bireylerden oluşur ve kişisel mükemmeliyet standart bir özellik olarak vurgulanır.

5. Mezhepler en azından bir ideal/amaç olarak, tüm inananların manevi önderliğini kabul eder.

6. Mezheplerde gönüllü olmakla birlikte dinde uzmanlaşmamış kişilerin katılımı söz konusudur.

7. Mezheplerde üyelerin inançlarını ve bağlılıklarını ifade etme fırsatı vardır.

1 Wilson, *A Typology of Sects*, s. 363; Wilson, *Religion in Secular Society*, s. 224.

2 Hill, *Sect*, s. 157; Hill, *A Sociology of Religion*, s. 78; Michael Hill, **The Religious Order: A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England**, London: Heinemann Educational Books, 1973, ss. 61-69.

8. Mezhepler, seküler topluma veya devlete kayıtsız veya düşmanca tavır içindedir.

Wilson, mezheplerin dört alt tipini ise şu şekilde açıklar[1]:

1. İhtidacı (conversionist) mezhepler:

Wilson'ın ihtidacı olarak sınıflandırdığı mezhepler, İncil'in aslına uygun lafzi yorumunu vurgulayan ve öncelikle ihtida edenleri hedefleyen köktenci evanjelik mezheplerdir. Bu tür mezheplerde güçlü bir liderlik vardır. İhtidacı mezheplerde evanjelik etkinlikler ve İncil'in metne dayalı doğrudan yorumlanması esastır. Bu tip mezhepler sosyal reformla veya sosyal problemlerin siyasal çözümüyle ilgilenmez. Bu mezheplerde üyelik, din değiştirme ile gerçekleşir. Günahtan kurtulma ve temizlenme, bir dini dönüşüm olarak vurgulanır. Wilson, Niebuhr'un tersine mezheplerin uzun süreli olabileceğini savunmaktadır. Özellikle bazı mezheplerin denominasyona dönüşmeden ve denominasyon temeli olmadan uzun süre varlığını sürdürebileceğini iddia eder. Wilson'a göre bu noktada kritik faktör, mezheplerin "Bağışlanmış olmak için ne yapacağız?" sorusuna verecekleri cevaplarıdır. Mezhepler, bu soruya verecekleri cevaplarda kullandıkları terimlerle sınıflandırılabilir. Bu bağlamda Wilson, sadece ihtidacı mezheplerin bir denominasyona dönüşebilmeye uygun olduğunu ifade ederken,diğer mezhep tiplerinin kendi pozisyonlarını bir denominasyon biçiminde sürdüremeyeceklerini söyler. Örneğin Metodizm, hem İngiltere'de hem Amerika'da zikredilen eğilim ve yönelimlerle ortaya çıkmıştır. Bu tür mezheplere örnek olarak Salvationism (Kurtuluşçuluk) ya da Pentakostalizm verilebilir.[2]

2. Yenilikçi veya devrimci (revolutionist) mezhepler:

---

1 Hill, *Sects*. 157; N.J. Demerath ve Phillip E. Hammond, **Religion in Social Context: Tradition and Transition**, New York: Random House, 1969, ss. 159-160.

2 Hill, *A Sociology of Religion*, s. 78; Wilson, *Religion in Secular Society*, s. 224; Wilson, *A Typology of Sects*, s. 364; Haralambos ve Halborn, s. 675.

Wilson'un 'adventist' olarak nitelendirdiği bu mezhepler mileneryan beklentileri ön plana çıkaran mezhepler olarak tanımlanabilir. Bu tip mezheplerde İsa Mesih'in yeryüzüne dönüşü ve dünyada Tanrı'nın krallığını kurma beklentisi en önemli görüş olarak belirir. Her ne kadar bu tip mezhepler çok sayıda taraftar edinmeye çalışsa da, mileneryan beklentileri kabullenmeyen çoğunluk topluma muhalif bir duruşa sahiptir. Bu tip mezheplerin başlıca ilgi alanı toplumsal düzenin yakın zamanda çökeceği görüşü ve İncil'in lafzi yorumu değildir; daha çok dolaylı ve kinayeli yorumu hakimdir. Üyelik, ihtida ve din değiştirme yoluyla gerçekleşmez; daha çok dini doktrin bilgisinin öğrenilmesine dayalıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişi beklentisinin hakim olduğu ve inançlarına göre sadece kendi mezheplerinin üyelerinin yeni düzende kendilerine yer bulabildiği bu tip grupların anlayışına göre, kendileri dışındaki insanlar İsa'nın dünyadaki krallığının dışında tutulacaktır. Pek çok çağdaş Adventist mezheplerin başlangıç noktası, 1930'lar ve 1940'larda Amerika'da William Miller'in vaazlarına dayanır. Bu tip mezheplere örnek olarak Yedinci Gün Adventistleri, Christandelphians ve Yehova Şahitleri verilebilir.

Wilson, bu tip hareketlerin bir denominasyon haline gelmesini, üyeliğe kabul edilmeden önce adaylara doktrinleri üzerine verdikleri sıkı eğitim yüzünden olası görmez. Zira Adventist mezhepler, denominasyon olabilmek için İsa Mesih'in ikinci gelişi beklentisinden feragat etmek zorundadırlar. Öğretilerinin dayandığı ve dünyadan ayrılmayı beraberinde getiren bu beklentileriyle denominasyonalizm birbiriyle bağdaşmaz. Böylece Wilson, bir mezhebin kurtuluşu elde etme yolu anlayışının, -o bir denominasyon haline gelsin veya gelmesin- tanımlamada büyük bir faktör olduğunu ortaya koymuştur.[1]

1 Wilson, *Religion in Secular Society*, s. 226; Hill, *A Sociology of Religion*, s. 78; Hill, *Sect*, s. 157-158; Wilson, *A Typology of Sects*, ss. 365-366; Haralambos ve Halborn, s. 675-676.

3. İçe kapanmacı (introversionist) mezhepler:

Wilson'a göre 'sofu' (pietist) mezhepler de denilen içe kapanmacı mezheplerin en belirgin özelliği dünyevi hayattan kendilerini soyutlama eğilimidir; yani dış dünyaya sırt çevirmeleridir. Bu mezhepler ilhama dayalı duygular ile başlar; genellikle ihtida veya din değiştirme süreçleriyle ilgilenmezler; fakat dünyadan uzaklaşarak kişisel ermişlikle ulaşılan kurtuluşa ererler. İçe kapanmacı mezheplerin denominasyon biçimi almasını Wilson, din propagandası yapmaktan kaçınmalarını ve dış dünyadan geri çekilmelerini neden göstererek mümkün görmez. Özellikle 18. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan bu tür mezhepler ve 19. yüzyıldaki kutsallık (holiness) hareketleri ile Amana Cemaati gibi hareketler dünyevi hayata sırt çevirmeyi ve içe kapanmayı öğütlemekteydi.[1]

4. Yönlendirmeci (manipulationist) veya Gnostic mezhepler:

Wilson'a göre bu tip mezhepler ne dünyayı reddeder ne de tamamen içlerine kapanırlar; hem dünyevi hem de uhrevi yönelimleri sürdürürler. Yönlendirmeci mezhepler taraftarlarına sağlık, zenginlik, uzun ömürlü olma, psikolojik güvence, zeka, mutluluk ve başarı kazanma hedeflerine ulaşmaları için ilahi ve ruhani bilgiler edinmelerini ve toplumla ilişki kurmalarını öğütler. Bu sayılan hedeflere ulaşma anahtarının kendi tekellerinde olduğunu iddia ederken sundukları öğretilerin kendini gerçekleştirme için günlük hayatta uygulanmasının şart olduğunu öne sürerler. Bu tür mezheplerde grup ve cemaat hayatı yukarıda anlatılan grup tiplerindekilere oranla sayısal açıdan daha az ve yaşantı olarak daha yoğun biçimde göze çarpmaktadır. Bu hareketlerin üyeleri bir araya geldiğinde ayinin ilk fonksiyonu bağlılık veya ibadet etmek değildir; mezhebin öğretilerini bilme derecesini kullanarak sosyal statü ve

1 Wilson, *A Typology of Sects*, s. 366; Wilson, *Religion in Secular Society*, s. 226; Hill, *Sect*, s. 157-158

prestij sağlamaktır. Christian Science (Hıristiyan Bilimi) ve New Thought (Yeni Anlayış) grupları bu tür mezheplere örnek olarak verilebilir. Wilson yönlendirmeci mezhepleri açıklarken belirgin bir şekilde, kült veya mistisizm unsurlarını dahil etmiştir.

Buraya kadar yapılan tartışmalardan da görüldüğü gibi sosyoloji literatüründe kilise ve mezhep kavramlarına ilişkin kuramlar, dini örgütlenme yapı ve biçimlerinin tanımlanması, analizi ve yorumlanması için analitik araçlar olarak kullanılmıştır.[1]

### 3.1.3.Denominasyon

Dini yapı ve örgütlenmelerle ilgili sosyolojik analizlerde karşımıza çıkan kilise ve mezhep gibi önemli kavramlardan birisi de denominasyon kavramıdır. Rutinleştirilmiş, dini uyanışçı dinamizmini kaybetmiş ve kurumlaşmış hale gelen mezhebe denominasyon adı verilmiştir. Böylece mezhep kavramının kullanımındaki gibi, günlük konuşmada sık sık kullanılan denominasyon, daha kesin ve teknik bir kavram niteliği kazanmıştır.[2]

Denominasyon terimi, 17. yüzyılın sonlarında resmileşmiş İngiliz Kilisesinden farklı düşünen, fakat İngiltere devletine bütünüyle sadık olduklarını iddia eden İngiltere'deki Hıristiyan gruplar tarafından ortaya atılmıştır. Denominasyon kavramı, popüler kullanımda sapkın veya hoş karşılanmayan eğilimler ve düşüncelere sahip olanları aşağılamak için kullanılan mezhep terimine alternatif olarak ortaya konmuştur.[3] Yani mezhep terimine atfedilen olumsuz anlamlardan dolayı, bu kavram yerine denominasyon kavramının kullanımı yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

---

1 Wilson, *Religion in Secular Society*, s. 226; Wilson, *A Typology of Sects*, s. 368.Hill, s. 158; Odea, s. 134.

2 Odea, *Sects and Cults*, s. 131; Giddens, s. 751.

3 William H. Swatos Jr, "Denomination/Denominationalism", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asis. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 134.

Amerika'daki din araştırmalarında, denominasyonu kiliseden ayırt eden ilk yazar H. R. Neibuhr olmuştur. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (1929) isimli eserinde denominasyon kavramının sosyolojik analizini yapar. Niebuhr'un bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki din sosyolojisi çalışmalarında önemli izler bırakmıştır. Niebuhr, Amerika'daki dini yapılara bakıldığında, bunlar arasında zaman zaman bir geçişkenlik ve dönüşüm yaşandığı gözleminden yola çıkarak kilise-denominasyon ayrımını gerçekleştirir. O, denominasyonal bölünmeleri aslında kilisenin ahlaki başarısızlığını yansıttığını öne sürerek mahkum etmiştir. Niebuhr'a göre denominasyonlar herhangi anlamlı teolojik meselelerden çok sosyal, ırksal, ahlaki ve ekonomik ayrımları yansıtır. Bu sebeple denominasyonalizmin kaynağı teolojik değil, sosyaldir.[1]

Niebuhr, 1920'lerde Amerika tecrübesinde mezhepten denominasyona bir geçiş olduğunu, denominasyonların insanlar arasında yayılan sosyal bölünmelere ve farklılaşmalara karşı gösterilen bir tepki olarak ortaya çıktığını gözlemlemiştir.Denominasyon'u kilise gibi topluma uyum sağlamış şekilde nitelendirirken, bu tip dini gruplar kiliseden farklı olarak toplum üzerinde egemenlik kurma kabiliyetinden ve amacından yoksundur. Aslında Niebuhr'un asıl ilgisi, mezheplerin diğer organizasyon biçimlerine dönüşmesi sürecine yönelikti. Bu bağlamda denominasyonlar ile mezhepler arasında dinamik bir ilişki olduğunu öne sürerken Niebuhr, varlığını devam ettirebilen her mezhebin bir denominasyon yapısı kazanabileceği ön görüsünde bulunur. Niebuhr'a göre bir mezhep, gönüllü bağlılık, ikinci neslin üyeliği, üyelik yapısında sınırlılıkların olması gibi özelliklerden dolayı denominasyona dö-

1 Robert Bruce Mullin, "Denomination", **The Encyclopedia of Protestanism**, Hans J. Hillerbrand (ed.), New York and London: Routledge, 2004, Vol. 2, s. 583;Haralambos ve Halborn, s. 666; Demerath ve Hammond, ss. 110-111.

nüşebilir. Yani bir mezhep, bu sayılan özelliklere sahip olduğu andan itibaren denominasyona dönüşmüş olur.[1]

Dini örgütlenmelerle ilgili kilise-mezhep tipolojisine katkıda bulunan sosyologlardan David Martin (1962), denominasyon kavramını da açıklamaya çalışmıştır. Martin 1962'de yayınladığı yenilikler içeren makalesinde, çoğunluk toplum tarafından marjinal görünen dini örgütlenmeler (mezhep ve kült) yerine denominasyon kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu makale yayınlandığında fazla ilgi uyandırmamış, ancak 1970'lerin sonunda ortaya çıkan yeni tipolojileştirme çalışmalarına belirgin bir etki yapmıştır. Örnek verilecek olursa, Wallis ve Swatos'un *eylem sosyolojisi* (action sociologies) modelleri ve Stark'ın *rasyonel seçim* (rational choice) modelleri mezhepçi ve kültik biçimlere alternatif tipoloji olarak denominasyonal dindarlığın önemini vurgulamıştır.[2]

Martin denominasyonun özelliklerini anlatırken bu yapının taşıdığı bazı özellikleri ile kiliseden, bazı özellikleri ile de mezhepten ayrıldığını belirtmiştir. Ona göre denominasyonu kilise ve mezhepten ayıran özellikler şunlardır: Kiliseye göre denominasyon, *kurtuluş*un kurumsal tekelini elinde bulundurmaz; kurumsal ilkeleri daha esnek ve pragmatiktir. Denominasyon mevcut toplumsal düzen söz konusu olduğunda, kilise kadar tutucu, mezhep kadar devrimci veya sosyal düzene kayıtsız değildir, fakat daha yenilikçidir. Toplumsal bir fenomen olarak denominasyon, Amerika ve İngiliz uluslar topluluğu ülkelerine özgü bir yapılanmadır. Bu ülkelerdeki liberalizm, bireycilik ve pragmatizm denominasyonalizme atfedilir. Kiliseden farklı olarak bir denominasyon, toplumda kapsamlı ve evrensel cazibeye sahip değildir. Örneğin

1 Swatos, *Denomination/Denominationalism*, s. 134; Wilson, *A Typology of Sects*, s. 228; McGuire, *Religion: The Social Context*, s. 117; Winthrop S. Hudson, "Denominationalism", **The Encyclopedia of Religion**, Mircea Eliade (ed.), Vol. 4, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, s. 296.

2 Swatos, *Church-Sect Theory*, s. 91.

Methodistler 1987 yılında toplam 517 bin üyeleri olduğunu ve bunun 241 bininin İngiltere'de bulunduğunu iddia etmekteydi. Yani çok geniş bir taraftar kitlesi yoktu. Ancak kiliselere benzer şekilde denominasyonların toplumun tüm tabakalarından üye çekebildiğini eklemek gerekir. Bunların yanında kiliselerdeki gibi üst sınıfların yoğunluğu denominasyonlarda bulunmaz. Bir denominasyon kendini kilise gibi devletle özdeşleştirmez, kilise ile devletin ayrılığını uygun bulur.

Wilson, denominasyonların çoğunlukla muhafazakar olduğunu savunur ve geniş topluma göre marjinal nitelikte farklı değerlere sahip olmasına rağmen üyelerin genellikle toplumun değerlerini ve kurallarını kabul ettiğini belirtir. Bazı denominasyonlar üyelerine basit kısıtlama ve sınırlamalar getirirler. Mesela Methodistler kumar oynamak ve alkol tüketimini azaltmaya çalışırken ölçülü olduğu sürece bu tür davranışlara müsamaha gösterirler; üyeler alkol aldıkları için denominasyondan dışlanmazlar. Üyelik söz konusu olduğunda kiliseye benzer biçimde, adaylar rahatça üye olarak kabul edilir ve bu üyeler arasında kilisedekine benzer bir hiyerarşik yapı gözlemlenir.[1]

Amerika'daki dini örgütlenmeler bağlamında denominasyon kavramının çoğulcu bir dini yapıyı veya modeli ifade eder biçimde kullanılmaya başladığını söylemek mümkündür. Her ne kadar denominasyonalizm Protestan bir dinamik olarak görülse de, Amerika'daki bütün etkin dini gruplar tarafından tanınmış ve kabul edilmiş bir gerçekliktir. 1940'lı yıllarda, bazı sosyal bilimciler bilhassa, hem sosyal tabakalara ayrılma ile hem sosyo-politik değişkenler ile denomination arasındaki ilişkiyle ilgilenmiştir. Örneğin Yinger, denominasyona karşılık olarak *sınıfsal kilise* (class church) kavramını ortaya atmış, ancak bu kavram kabul görmemiştir.

1 David Martin, **Pacifism: An Historical and Sociological Study**, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, ss. 221-24; Haralambos ve Halborn, ss. 666-667.

Bazı dini grupların, bir etiket olarak kavramdan kaçınmak için belli girişimlerde bulunmasına rağmen; denominasyon yine de, Amerika'da dini örgütlenmeleri belirlemek için kullanılan en tarafsız ve yaygın kavram olmayı sürdürmüştür. Amerika'daki kültürel anlamıyla denominasyonalizm, dini toplumsal bir sistem olarak bir ideolojinin ürünü veya planı değil, çoğulcu bir sosyokültürel sistemde toplum ile kutsal arasındaki ilişkileri organize etmek için ortaya çıkan yapısal fonksiyonel bir modeldir. Bu modelde düşünce özgürlüğü ve hoşgörü vurgulanır; 'ben algısı' belirsizdir; dogmatik öğreti vurgusu azdır; yaygın kültür değerlerinin, seküler toplumun ve devletin değerlerinin kabulü söz konusudur.

Amerika ve Protestan dünyası söz konusu olduğunda denominasyonalizm ile çoğulculuk arasındaki ortaklığın çok önemli olduğu görülür. Çoğulcu bir yapıda birey herhangi bir denominasyona ait olabildiği gibi bu tür grupların hiçbiriyle bağlantısı olmayabilir de. Bu toplumlarda din, daha özel bir niteliğe bürünmüştür; yani bireyin kendi iradesiyle ve seçimiyle katıldığı veya reddettiği gönüllü bir faaliyet alanıdır. Denominasyonlar kilise ve mezheplerden farklı olarak murlak ve seçkinci olma iddialarında bulunmazlar; her ne kadar kendi aralarında üyelik konusunda birbirleriyle rekabet içerisinde olsalar da, büyük bir amaç için birleşebilmektedirler. İşte bu noktada denominasyon, ortak ilgileri, gönüllülüğü ön plana çıkaran özelliği ve ortak amaç için birleşebilirliği ile rekabetin hüküm sürdüğü çoğulcu toplumda diğer dini gruplardan ayrılır.Kilise, mezhep ve denominasyon kavramları kültürel sınırlara sahip olsalar dahi, tekrar canlanma ve kurumsallaşma eğilimi olan tüm dinlerdeki gerilimi analiz etmek için yararlı olan kavramlardır.[1]

1 Swatos, *Denomination/Denominationalism*, s. 135; James C. Juhnke, "Denominationalism", **The Mennonite Encyclopedia**, Cornelius J. Dyek, Dennis D. Martin (ed.), 4. Edition, Scottdale: Herald Press, 1990, Vol. 5, s. 226; Mullin, *Denomination*, s. 581; Giddens, s. 470.

## 3.2.Kült

### 3.2.1.Kavramsal Tartışmalar

Din sosyolojisi araştırmalarında dini örgütlenmeler, yapılar veya gruplar söz konusu olduğunda daha önce bahsedilen kilise, mezhep ve denominasyon kavramları gibi kült kavramının da kuramsal tartışmalara dahil edilmiş olduğu görülmektedir.

Kült terimi iki farklı amaçla kullanılmaktadır. Yaygın kullanımıyla kült, dini inanç, pratik ve kurumları içinde barındıran özel bir yapı veya örgütlenme anlamına gelir. Bu yaygın kullanımın içeriğini kapsamakla birlikte kült kavramı din sosyolojisinde daha özel bir anlamı ifade etmek için de kullanılır. Bu yönüyle kült kavramının sosyolojik açılımlarına Troeltsch ve Becker'in yazılarında rastlamaktayız.[1]

Kült kavramını daha iyi anlayabilmek için Troeltsch'in *The Social Teaching of the Christian Churches* isimli kitabında ortaya koyduğu dini örgütlenme sistematiğine tekrar dönmek faydalı olacaktır. Troeltsch, Hıristiyanlıkta kilise dini, mezhep dini ve mistisizm ayrımını yapmıştı. İdealistik mistisizm, spiritual mistisizm veya mistik din de denilebilecek üçüncü tip, cemaatçiliğe karşı bireyciliği ve içine kapanmayı ifade etmekteydi. Kilise ve mezhep ise dini örgütlenmenin iki ayrı kutubuna işaret etmekteydi. Halbuki mistik din, son derece bireysel ve örgütlenmesi itibariyle de belirsiz ve görünmez bir yapı arz etmektedir. Troeltsch, mistisizm ögesiyle dini inanç ve davranışların dışa vurumunu ve dünyaya tepki biçimini açıklamaya çalışmıştır. Troeltsch'a göre mezhep, alt sınıfların katılmaya yakın olduğu bir fenomen olurken, mistik din daha ziyade eğitimli, aydın ve üst sınıfların katılmaya eğilimli olduğu

1 Colin Campbell, "Cult", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 122.

bir yapıyı temsil eder. Mistik boyut, otoritesi ile kontrol altında tutan yerleşik dini örgütlenmelere karşı bir protestoyu ve onların sunduğu yaşam tarzını zenginleştiren bir katmanı da içerir. Mistik unsur, Katolik Kilisenin sofu hayatının gelişmesinde son derece önemlidir; ayrıca Reformasyon sonrası dönem ve Protestanlık'ta önemli etkileri olmuştur. Toplumsal olarak alt sınıfları etkilediğinde yoksul kesimin baskın düzene karşı başkaldırmasına ve yenilik talebinde bulunmasına yol açmıştır. Dini tecrübe söz konusu olduğunda ise Tanrı'ya yakınlık, ruhani bilgi ve deneyime zemin hazırlar. Wilson da Troeltsch'u teyit eder şekilde kültün gnostik/ruhani bilgiye ait bir mezhep olduğu fikrindedir.[1]

Din sosyolojisi tartışmalarında Troeltsch'un mistisizm kategorisi üzerinde durarak kült kavramını ilk gündeme getiren kişilerden biri Becker olmuştur. Becker, Troeltsch'un bu kategorisindeki bireyciliği esas alarak mistisizme "kült" adını vermiştir. O, yapısı itibariyle küçük, geçici, mahremiyeti vurgulayan, üyelerin sahip olduğu inançlarının kişisel niteliğinin altını çizen ve örgütlenme biçimi belirsiz olan yapıları kült olarak tanımlamıştır. Becker kült ile mezhep yapılanmaları arasında şu şekilde bir ayrım yapmıştır: Örneğin mistik unsurun hakim olduğu yapılanmada üyeler arasında gevşek bir dayanışma varken, mezhep yapısında daha yakın bir bütünleşme söz konusudur. Mistik yapının üyeleri, örgütsel yapının kurulmasıyla fazla ilgilenmezler. Onlar için önemli olan mistik yapıda bireysel dini tecrübe, fiziksel ve ruhsal gelişim gibi süreçler söz konusuyken, bunların mezhep yapılanmasında aynı yoğunlukta bulunmadığı görülür. Becker'in tanımladığı şekliyle ortaya çıkan kült yapılarına örnek olarak Spiritualizm (Spiritüelizm), Teosofi, Christian Science (Hıristiyan Bilimi) ile Swamis ve Yogis gibi sahte Hinduizm grupları verilebilir.

1 Campbell, s. 122; McGuire, *Religion: The Social Context*, ss. 116-117; Odea, *Sects and Cults*, ss. 134-135.

Kült yapılanmalarının üyelik özelliklerine bakıldığında, külte üyeliğin kısa ve çoğu kez geçici olduğu görülür. Çünkü bu tip dini organizasyonlara katılmak, yapı içindeki bir otoritenin onayını gerektirmez ve külte üyelik için diğer dini yapılarda olduğu gibi herhangi bir engelleme veya katı kural söz konusu değildir.

Kült terimi ile ilgili kavramsallaştırma tartışmalarına da katılan Yinger, kült ile mezhep arasındaki farkı göstermek için kültleri "mezheplere benzer fakat toplumdaki baskın dini gelenekten kırılmayı ifade eden gruplar" olarak tanımlamıştır. Daha sonraki dönemlerde görülen tartışmalarda ise, mezheplerin belli bir toplumun dini geleneği içinde parçalanmanın bir ürünü olduğunu, oysa kültlerin yabancı bir dini geleneğin ithalini ifade ettiğini öne sürmüştür.[1]

### 3.2.2. Kültlerin Genel Özellikleri

Bu kavramsal tartışmaların ışığında kült yapılarının genel özelliklerine bakıldığında şu unsurlar daha belirgin bir şekilde kendini gösterir[2]:

Kültler tarihsel olarak kurumsallaşmış Hıristiyanlığın baskın inanç yapısı, dogmaları ve günah çıkarma gibi pratiklerinden kopuşu ifade eder. Kült, bu bağlamda kilisenin inançsızlık çukuruna düştüğünü, hakikati tekrar bulmanın ancak kült üyelerine bahşedileceğini iddia eder ve kiliseden bağımsız bir yapı içinde örgütlenmeyi savunur. Kültler, kurumsallaşmış kilisenin geçmişini reddederler; çünkü onlara göre İsa'dan bu yana kiliseye anlam katan şeyler ancak kendi gruplarının kurucusunun faaliyetiyle başlamıştır.

Kültlerin ikinci genel özelliği önemsiz bazı gerçekleri ve öğretileri gereğinden fazla büyütmeleri ve bunlara merkezi bir

1 Hill, *Sect*, s. 156-157; Campbell, s. 122; Odea, s. 134.

2 A. A. Hoekema, **The Four Major Cults**, 2. Edition, Exeter: The Paternoster Press, 1972, ss. 374-376.

önem atfetmeleridir. Kültler önemsiz meseleleri büyütürken hayati olan konuları görmezden gelirler. Bunun sonucu olarak kültün teolojik görüşleri tahrip edilmiş hale gelir.

Kültlerin bir başka genel özelliği ise mükemmeliyetçi eğilim taşımalarıdır. Kült üyeleri kendilerinin diğer gruplardan ve özellikle de yerleşik kilise üyesi kişilerden daha üstün olduklarına inanırlar. Kültte günah duygusu önemli değildir, mesela bu anlayışa göre Tanrı'nın zorunlu tuttuğu gündelik pratikleri yapılmasa da olur.

Hoekema'ya göre aşağıdaki özelliklerin baskın olduğu bütün hareketler ve kültler Hıristiyanlık'tan tamamen çıkmış olarak değerlendirilir.[1]

*1. Farklı bir kutsal otorite kaynağı (kitap) arayışı:* Hoekema'nın Hıristiyanlık sınırları dışında gördüğü kültlerin belirgin özelliklerinden birisi, Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil'den başka bir kutsal kitaba veya metine başvurmaları, yani farklı bir otorite kaynağını kabul etmeleridir. Kurt Hutten buna 'sol eldeki İncil' der; ki bu, Hıristiyanlıktaki asıl İncil'in yerine kullanılır ve aynı zamanda 'sonradan gelmiş vahiy'i ifade eder. Bu gruplar varlıklarını meşrulaştırmak için bir ikilemle karşı karşıyadır; ya Kutsal Kitap'ı yeniden yorumlamak ya da daha başka bir kutsal metnin varlığını iddia etmek durumundadırlar. Bu nedenle Kutsal Kitap'a karşı tutumları bir kararsızlık gösterir. Bir taraftan Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul ederler, diğer taraftan öğretilerini manipüle etmeye çalışırlar.

*2. Meşruiyetin sadece Tanrı'nın lütfuyla olduğunun inkarı:* Geleneksel Hıristiyanlığın dışında görülen kültlerin bir başka özelliği Tanrı'nın lütfuna dayalı meşruiyet ilkesinin reddidir. Tanrı, hiçbir değeri olmayan günahkara artık lütufta bulunmaz; Tanrı'nın lütfu ancak müminin gayretiyle mümkündür. Hutten bu özelliğin, kül-

1 Hoekema, ss. 376-386.

tün en önemli özelliği olduğunu söyler. Kültler, Reformasyonun savunduğu kurtuluş düşüncesine karşı koyar. Reformistler, kurtuluşun ancak Tanrı tarafından herhangi bir ön şart olmadan verileceğini savunmaktaydı. Ancak kültler bu doktrine karşı çıkmakta, kurtuluşun ancak bazı pratikleri ve şartları yerine getirmekle mümkün olabileceğini savunmaktadır.

*3. Kutsal Ruh'un değersizleştirilmesi*: Hoekema'nın Hıristiyanlık dairesi dışında gördüğü kültlerin bir başka özelliği Kutsal Ruh'u değersizleştirmeleridir. Bu noktada Hutten, kurtuluşun sağlanmasında kültün belirleyici bir rol üstlendiğini ve bu nedenle de Kutsal Ruh'un rolünü sadece bir *aracı*ya indirgediğini ifade eder. Bu, Kutsal Ruh'un misyonunu tümüyle inkar etmek anlamına gelmez, ancak bir vurgu değişimini ifade eder. Kültler, Kutsal Ruh'a geleneksel Hıristiyanlığın yüklediği misyonu yüklemez, yani o bir kurtarıcı değildir; insanı kurtuluşa erdirecek olan kendi gayreti ve çalışmasıdır.

*4. Seçkin kurtuluşa ermişler grubu olma anlayışı:* Hoekema'nın Hıristiyanlık dışında gördüğü kültlerin dördüncü ayırıcı özelliği, kült üyelerinin kendilerini kurtuluşa ermiş bir grup olarak görmeleridir. Bu yönüyle kendilerini daha seçkin ve seçilmiş olarak takdim ederler. Her kült, sadece kendilerinin gerçek Tanrı dostu ve Tanrı yolunda grup olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Tanrı'nın sadece kendi gruplarını koruduğuna inanırlar.

*5. Eskatolojik tarihin akışı ve dünyanın gidişatında merkezi rol üstlenme iddiası*: Kültlerin son belirleyici özelliği, eskatolojik iddialarında kendini gösterir. Kültler tarihi akış içerisinde geleneksel kiliselerin bıraktıkları, ihmal ettikleri önemli boşlukları doldurmak için Tanrı tarafından özel olarak görevlendirilmiş olduklarını iddia ederler. Bu manada bir kültün doğuşu, kilisenin damgasını vurduğu tarihin sonu anlamına gelir. Dünyanın sonunun yaklaş-

tığı bu dönemde kült, dünyaya yeniden dönecek olan İsa'nın habercisi olarak kendini tanımlar. Hesap günü yaklaşırken Tanrı'nın yardımcısı geldiğinde felaketlerden kurtuluşun sığınağı olan, Tanrı'nın desteğiyle zafere ulaşacak seçkin grup şeklinde kendini betimler. Bu özellikleriyle kült, dünyanın sonu yaklaşırken kendisini merkeze koyar.[1]

Şimdiye kadar dini kurum ve organizasyonların yapıları, özellikleri, kendi içindeki farklılıkları söz konusu olduğunda din sosyolojisi araştırmalarında en sık tartışılan kilise, mezhep, denominasyon ve kült kavramlarına ilişkin kuramsal tartışmaları ve yaklaşımları gözden geçirildi. Bu geleneksel dini yapılanmalar ve kurumlar, birinci bölümde anlatılmaya çalışıldığı gibi, hem sosyal hem kültürel dönüşümlere paralel olarak bazı değişimler ve bölünmeler yaşamıştır.Ancak modern çağda, pek çok yönüyle tarihte görülenlerden daha farklı dini oluşumlar ortaya çıkmıştır. 'Yeni' sıfatıyla tanımlanan bu dini organizasyonlar, 20. yüzyıl toplumlarında büyük etki uyandıran ve araştırmalara konu edilen oluşumlardır. Bir sonraki bölümde bu yeni hareketlerin sosyologlar tarafından nasıl tanımlandığına, niçin ortaya çıktığına, ne tür amaçlar taşıdığına, nasıl örgütlendiklerine ve hangi tipolojiler altında incelendiğine ilişkin tartışmalara yer verilecektir.

1 Hoekema, ss. 385-386.

# 4. YENİ DİNİ HAREKETLER: TANIMLAR VE SOSYOLOJİK TİPOLOJİLER

## 4.1. Yeni Dini Hareketler

"Yeni dini hareketler" kavramı kimi zaman yeni dini organizasyonlar, alternatif dini hareketler, marjinal hareketler veya -olumsuz ve aşağılayıcı anlam atfetmek için- kült terimleri kullanılarak ifade edilen ve ayrım yapılması oldukça zor olan dini yapıların kimliğini belirginleştirmek için kullanılmaktadır. Yeni dini hareketler, 1960'larda Batı'da ortaya çıkan, 1970'li yıllarda önem kazanan ve 1980'lerde durağanlaşan, ancak son yıllarda tekrar yükselen maneviyat arayışlarını ifade etmek için sosyal bilimciler tarafından kullanılan bir kavramdır.

Bu hareketleri tanımlamak için bir araya getirilen kelimelere bakıldığında dikkat çekici olmasının özellikle 'yeni' ve 'dini' kelimelerinden kaynaklanmış olduğunu görülmektedir. Bir akış ve dinamizmi çağrıştıran 'hareket' kelimesi ise grupların egemen kurumsal düzene muhalif olmaları ve alternatif yapısal bir düzen kurmayı amaçladıkları anlamlarını ifade eder. Bu hareketler için kullanılan 'dini' sıfatı farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Bazı kesimler, bu hareketleri alışılmışın dışında oldukları ve belirsiz göründükleri için olumsuz amaç ve içerikli yapılar şeklinde değerlendi-

rir. Bazı kesimler ise bu tür gruplara olumlu bir gözle bakarak yeni harekete bağlı bir insanın hayatını dini değerlere göre anlamlandırdığı ve bu şekilde düzenlediği görüşünü benimser.[1]

Diğer taraftan tanımda geçen 'dini' sıfatı geniş halk kitlelerince bir meşruiyet kaynağı olarak algılanabilir. Yani bir hareket veya oluşumun dini olduğunun ifadesi, düşünce ve eyleme doğaüstü bir kaynağın referans gösterilmesiyle inanç sistemlerinin açık ve belirgin şekilde tanımlanmasını ve kabul edilirliğinin sağlanmasını beraberinde getirir. Ancak bu konu üzerine pek çok sorunun sorulması ve araştırmaların yapılması bütün olarak değerlendirildiğinde, grupların *dinamizm*i, *muhalif* yapısı, *doğaüstü güçleri kaynak göstermesi* ve *yeni*liğinden kaynaklanan cazibenin ve belirsizliğin dikkatleri üzerine çekmesinde en büyük etkenler olduğunu söylemek mümkündür. Aslında her ne kadar bazı yeni dini hareketlerin doğuşu yakın zamanlarda gerçekleşmiş olsa da, diğer pek çoğu önceki kuşaklar tarafından keşfedilen kültürel konuların aktarımı ve yeniden kombinasyonlarından oluşur ya da çağdaş keşifleri teşkil ederler. Yani bu kategori içerisinde ele alınan grupların tamamını 'yeni' diye nitelemek bazı yönlerden hatalı da olabilir. Bu bağlamda bahsedilen yapılanmaları değerlendirirken, geleneksel ve yaygın formlardan farklılıklarının belirleyici unsur olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır. Bu farklılıklar yeni ritüeller geliştirmelerini, yerleşik ve eski organizasyonların dışında yeni bakış açıları ve yeni (dini) tecrübeler üzerine kurulmuş olmalarını kapsar.[2]

1 John Lofland ve James T. Richardson, "Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics", **Research in Social Movements, Conflict and Change**, Vol. 7, s. 30; George Baker, "Language and Mind in the Study of New Religious Movements", **Understanding the New Religion**, J. Needleman ve G. Baker (ed.), New York: Seabury, 1978, ss. 286-288; James A. Beckford, "New Religions", **The Encyclopedia of Religion**, Mircea Eliade (ed.), Vol. 10, New York: The Macmillan Publishing Company, 1987, s. 390.

2 Lofland ve Richardson, s. 30; J. Gordon Melton, **Encyclopedic Handbook of Cults in America**, New York: Garland Publishing Inc., 1986, s. 3; O'dea ve O'dea Aviad, *The Sociology of Religion*, s. 81.

Teknolojik ilerlemeler, ekonomi, hukuk, tıp ve tedavi alanındaki değişimler ileglobal ölçekte ortaya çıkan örgütlenmeler, yeni dini hareketleri aykırı bir profile büründürmüştür. Özellikle ilk ortaya çıktığı zamanlarda bu hareketler askeri, ekonomik ve eğitim kurumlarında tepki uyandırmamıştır. 1978'de Jim Jones'un Guayana'daki toplu intiharı, olumsuz ve küçümseyici tepki ve yorumları ortaya çıkarmıştır. Robert Wuthnow'un *The Restructuring of American Religion* isimli eseri bu konu ile ilgili tartışmaların ön plana çıkmasına neden olmuştur. Wuthnow, ilgili eserinde Amerikan toplumunda görülen dini yapılara ilişkin tartışmalara odaklanarak dikkatleri yeni oluşumlar ve hareketler üzerine çekmiştir.[1] Bu tür hareketleri tartışma zeminine çeken önemli olaylardan birisi de Jim Jones'un 1978'deki toplu intihar eyleminin bir beyin yıkama faaliyeti olduğu iddiasıdır. Ancak bu iddiaya dayalı olarak açılan davada mahkeme beyin yıkama iddialarının bilimsel olmadığı kararına varmış ve bu karar adı geçen hareketleri olumsuzlayan yorumların bir süre geri plana düşmesine neden olmuştur. Fakat Order of the Solar Temple (1994), Aum Shinri-kyo (1995), the Heaven's Gate (1997) grupları ve Waco'da (1993) kamu tarafından suç sayılan kitle ölümlerinin gerçekleşmesi yeni dini hareketler üzerine yapılan araştırmalara ve tartışmalara ivme kazandırmıştır.[2] Her ne kadar pek çok yönden eleştirilecek tarafları bulunsa da, daha önceki zamanlarda var olan hareketlere kıyasla çağdaş yeni dini hareketler, günümüzde kendilerini tanımlarken ve meşruiyet kazanırken çok daha bilinçli hükme varabilecek niteliktedirler. Yani günümüzdeki yeni dini hareketler varlıklarını ve faaliyetlerini meşrulaştırmak, geniş kitlelere kendilerini anlatmak ve onay almak için daha etkin bir dil, söylem ve yöntem ile mevcut bütün araçları (hukuk, siyaset, ekonomi ve medya) kullanmaktadır.

1 Thomas Robbins, "'Quo Vadis' the Scientific Study of New Religious Movements?", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 39, N. 4, 2000, s. 515.

2 Adam Possamai ve Murray Lee, "New Religious Movements and The Fear of Crime", **Journal of Contemporary Religion**, Vol. 19, N. 3, 2004, ss. 337-340.

### 4.1.1. Yeni Dini Hareketler ve Yeni Sosyal Hareketler

Dini ve sosyal hareketler sosyolojinin kuruluşundan bu yana, bu disiplinin başlıca konuları arasında yer almıştır. Ancak din sosyologları ve sosyal hareketleri araştıran uzmanlar bu iki çeşit hareketin ortak kökenlerini ve yapısal özelliklerini kavramsallaştırırken aralarında bir benzerlik kurma eğilimini göstermemişlerdir. Daha çok farklı paradigmalarla bu hareketleri araştırma yoluna gitmişlerdir. Ancak son yıllarda her iki araştırma alanında da bazı yeni yaklaşımların ortaya çıktığı ve zaman zaman sosyal hareket kuramıyla yeni dini hareketleri açıklama girişimlerinin olduğu görülmektedir.[1] Bu noktada yeni dini hareketlerin birer sosyal hareket olup olmadığı tartışması gündeme gelmektedir. Bu soruya cevap verebilmek için sosyal hareketlerin tanımlanması ve başlıca özelliklerinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ancak böyle bir süreçten sonra yeni dini hareketlerin sosyal hareketler kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini söylemek mümkün olacaktır. Bu nedenle bu bölümde sosyal hareketlerin tanımı, ortaya çıkış sebepleri ve başlıca amaçları tartışılacaktır. Bütün bu tartışmalar ışığında dini hareketler ile sosyal hareketlerin ortak ve farklı yönlerinin neler olduğu ve aynı kategoride olup olmadıkları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş olacaktır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı, yeni toplumsal aktörlerin ortaya çıktığına tanıklık etmiştir. Özellikle 1960'lardan itibaren yükselen ve varlıklarını meşru yöntem ve çabalarla kabul ettirerek günümüzde ulus aşırı nitelikte bir etki alanına sahip olan sosyal hareketler, protesto eylemleri ve siyasi partilerden bağımsız siyasi amaçlı gruplar ve benzeri sivil oluşumlar demokratik toplumla-

1 John A. Hannigan, "Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis", **Sociological Analysis**, Vol. 52, N. 4, 1991, s. 311.

rın vazgeçilmez aktörleri olma özelliğini elde etmiştir. Vatandaşlık haklarının elde edilmesi ve kullanılmasında önemli roller üstlenen sosyal hareketler, günümüzde demokratik bir siyasal sistem ve toplumsal yapı inşasında öncülük eden aktörler konumundadır.

Sosyal hareketler günümüzde Batı demokrasileri içinde oldukça etkin ve itibarlı aktörleri arasında kabul edilmektedir.[1] Sosyal hareketler, eylemleri ve amaçları itibariyle sivil toplumun gelişmesi, demokratikleşme projesinin genişleyerek yaygınlaşması, her kesimin siyasal hayata katılımının sağlanması, temel hak ve özgürlüklerin temini ve korunması, kamusal alanda katılımcı ve müzakereci süreçlerde rol alınması ve bütün bunları sağlayacak siyasal, yapısal, hukuki ve fikri dönüşüm sağlama aktörleridir. Kolektif bir bilinci ve amacı yansıtır ve bir dönüşüm ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıkarlar. Sosyal hareketler bir sürtüşmenin ve farklı talepler üzerine kurulu çalkantıların ürünüdür. Bu hareketlerin amacı, toplumdaki farklı taleplerin demokratik yöntemlerle ifade edilmesini sağlamak suretiyle demokratik bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesine katkıda bulunmaktır.

Sosyal hareketler farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Örneğin dayanışma ve grup ruhunu temel alan Tarrow[2] sosyal hareketi "ortak amaçları olan ve birbiriyle dayanışma içinde bulunan insanların, seçkinler, muhalifler ve yetkililer ile sürekli etkileşim içindeki meydan okuması" biçiminde ifade eder. Alain Touraine[3] ise sosyal hareketleri "düzenin marjinal bir reddi değil, tek başına toplum inşasını kontrol altına almak için öteki ile mücadele eden merkezi güçler ve tarihi şekillendirmek isteyen aksiyon sınıfları"

1 Donatella Della Porta ve Mario Diani, **Social Movements**, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, s.1.

2 Sidney Tarrow, **Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 3.

3 Alain Touraine, **The Voice and The Eye: An Analysis of Social Movements**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 29.

olarak tanımlar. Touraine'e göre yeni sosyal hareketler, kendisinin tanımıyla post-endüstriyel toplumda, sosyal düzenin kendi açtığı alanda mücadele ederler.Bu bağlamda sosyal hareketlerin dört ortak özelliğinden bahsedilebilir: Resmi olmayan etkileşim ağları, ortak inançlar ve dayanışma, sürtüşmelere odaklanan kolektif eylem ve protestoya başvurmak.[1]

Sosyal hareketlerin bu özelliklerini yeni dini hareketlerde de gözlemlemek mümkündür. Sosyal hareketlerin gelişim çizgisine bakıldığında bunların kendiliğinden değil, bazı dönüşümlerin ürünü olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da gözlenen üç temel değişim sosyal hareketlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır:Üretim ve ekonomik alandaki değişimler, devletin rolündeki değişim yani siyasal değişimler ile kamusal ve özel alan ilişkilerinde değişimler.[2] Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve küreselleşme gibi bazı makro dönüşümler sosyal hareketlerde olduğu gibi yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlayan gelişmelerdir. Yani hem sosyal hareketler hem de yeni dini hareketler bir boşlukta doğmamış sosyal, kültürel ve entellektüel değişimlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Genel hatlarıyla yeni sosyal hareketler ve yeni dini hareketler arasında şöyle bir karşılaştırma yapmak mümkündür:[3]

1 Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", **Yeni Sosyal Hareketler, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 16;** Della Porta ve Diani, ss. 14-15; Ali Coşkun, **Mehdilik Fenomeni,** İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, ss. 49-50.

2 Della Porta ve Diani, ss. 29-37.

3 John A. Hannigan, "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared", **Review of Religious Research, Vol. 31, N. 3, 1990, s. 248.**

| Yeni Dini Hareketler | Yeni Sosyal Hareketler |
|---|---|
| • liberal hıristiyanlığa meydan okur;<br>• kutsalın doğrudan deneyimini, sezgisel bilinçliliği vurgular;<br>• ortaya çıkış döneminde karizmatik ve otoriter liderlik baskındır;<br>• normatif ilişkiler düzeyine sahiptir;<br>• bireylerin yeni kimlik ve normları benimsemesi istenir;<br>• mantık ve düşünceye dayalı vicdan terk edilir. | • merkezi otorite ve devlete meydan okur;<br>• toplumun rasyonel inşasını vurgular;<br>• ortaya çıkış döneminde katılımcı demokrasi ve konsensüse dayalı karar verme hakimdir;<br>• iletişime dayalı ilişkiler düzeyine sahiptir;<br>• yeni kimlikler ve normlar müzakere ile benimsenir;<br>• mantık ve düşünceye dayalı vicdan değerlidir. |

Bu tartışmalar ışığında yeni sosyal hareketler ve yeni dini hareketlerin çağımızdaki kamusal ve özel alan sınırlarının ortadan kalkması veya belirsizleşmesi sonucu ortaya çıktıkları söylenebilir. Yeni sosyal hareketler siyasal alanın demokratikleşmesi için mücadele verirken, yeni dini hareketler seküler kamusal alanda dini daha etkin hale getirmek amacını güder. Her iki tür hareket de yaklaşımları itibariyle holistik bir vizyon taşır.[1] Bu tartışmalardan da görüldüğü gibi, yeni dini hareketlerle yeni sosyal hareketler arasında bazı benzerliklerin ve ortak yönlerin olduğu görülmektedir; ancak bu adı geçen hareket türlerinin tümüyle aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Sosyologlar, yeni dini hareketleri, sosyal hareketler kuramı açısından da araştırmaya başlamalarına karşın henüz bu alandaki belirsizliği giderebilmiş değillerdir.

### 4.1.2.Sosyolojinin Araştırma Konusu Olarak Yeni Dini Hareketler

Birinci ve ikinci bölümde de görüldüğü gibi din ve dini kurumlar birçok bölgede sadece varlığını sürdürmekle kalmamış, özellik-

1 Hannigan, *Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared*, ss. 254-255; Çayır, ss. 16-17.

le son yıllarda daha görünür ve fark edilir hale gelmiştir. Kuşkusuz toplumsal hayatın çeşitli katmanlarını etkileyen dini hareketlilik kaçınılmaz olarak sosyologların ilgilendiği başlıca konulardan biri olmuştur. Zaten son otuz yılda yayınlanan literatüre bakıldığında din-toplum, din-siyaset ve din-kültür gibi konuların kapsamlı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bu ilgi hala canlı bir şekilde devam etmektedir. Sosyologların din ile ilgili konuları araştırması sadece bunların toplumsal olgu olmasından kaynaklanmamaktadır. Bazı sıra dışı ve çarpıcı görünen gelişmeler de bu ilgiyi arttırmaktadır. Örneğin geçmiş dönemlerde bazı dini topluluklarda görülen şiddet ve piskoposluk, sistematik sahtekarlık ve aldatma, istismar, taciz gibi skandallar, otoriter liderlik ve sömürü gibi süreçler sosyologları bu sorunları analiz etmeye itmiştir. Günümüze gelindiğinde bazı dini anlayış ve pratiklerin değersizleşmesi gibi nedenlerden dolayı dinin geleneksel olmayan biçimlerinin çok sayıda insan tarafından cazip görülmesi, hatta insanların geleneksel dinleri değersiz ve yozlaşmış görmesi de sosyologların kaçınılmaz olarak bu fenomene ilgi göstermesine neden olmuştur. Dolayısıyla son dönemlerde yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı ve sayılarının artışıyla gözlemlenen dini çeşitliliğin kapsamının genişlemesi, bu hareketleri bir araştırma alanına dönüştürmüştür. Önceleri dar kapsamlı olan yeni dini hareketlerle ilgili bilimsel araştırmalar özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra giderek genişleyerek daha sistematik bir araştırmaya dönüşmüş ve bugün din sosyolojisinin başlıca inceleme konularından biri haline gelmiştir.[1]

1 James A. Beckford,"The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), Oxford and Boston: Blackwell, 2003, s. 27; James A. Beckford, "The Mass Media and New Religious Movements", **New Religious Movements: Challange and Response**, Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.), London ve New York: Routledge, 2001 s. 103; Bellah,*Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, s. 215; Beckford, *New Religions*, s. 392.

Yeni dini hareketler üzerine yapılan incelemelerle birlikte eş zamanlı olarak kilisedeki yozlaşmış yapının basın yoluyla topluma yansıması neticesinde yerleşik dini organizasyonlara yönelik sorgulama ve eleştiriler de gelişmiştir. Katolik din adamlarının korumasındaki çocuklara cinsel taciz, çeşitli ülkelerde Katolik Kilisesi tarafından yönetilen yurtlarda şiddet, Katolik Kilisesi himayesindeki kimsesiz çocukların İngiltere ve İrlanda'dan Avustralya'ya taşınarak ailelerinden koparılması, Chicago Katolik Kilisesinin karıştığı yüklü finansal yolsuzluklar, pek çok Amerikan Kilisesinde ruhban sınıfının çeşitli şekillerde yürüttüğü suistimal, İngiltere'deki Metodist rahipler arasında cinsel sapkınlıklar, bazı Pentekostal kiliselerin karıştığı finansal suçlar, İngiliz Kilisesinde ırkçılık; pek çok Hıristiyan kilisesinde kadınların istismarı/sömürülmesi gibi Hıristiyan kiliselerinde görülen skandallar, istismarlar ve problemler yeni dini organizasyonlara yönelmeye ivme kazandırmış, dolayısıyla bu hareketlilik, farklı ve yeni olan dini formlara dair araştırmaları hızlandırmıştır. Yeni bir dini hareketin ne anlama geldiği, hakkında neyin yeni olduğu, dinin yeni bir biçimini teşkil edip etmediği, yeni dindarlık yönteminin çağdaş toplumun özellikleriyle alakalı olup olmadığı ve dindarlık biçiminin daha önceki tarzlarından farklı olup olmadığı; bunların yanında yeni dini hareketlerin hepsinin "hareket" özelliği taşıyıp taşımadığı, içinde geliştikleri çeşitli toplumlarda varolan siyasal düzene meydan okuyup okumadığı, onların yeni kültürel bir model geliştirip geliştirmediği gibi sorular bu konu hakkında tartışılan başlıca konulardır.[1] Bu sorular etrafında yapılan araştırmalarla kuram ve uygulama açısından da yeni problemler ve tartışma formları ortaya çıkmıştır. Bu sorunları şu şekilde sıralamak mümkündür:[2]

1 James A. Beckford, *The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion*, s. 26; Carrol J. Bourg, "The Politics of Religious Movements", **Of Gods and Men: New Religious Movements in The West**, Eileen Barker (ed.), Macon: Mercer University Press, 1983, ss. 45-46.

2 David G. Bromley, "New Religious Movements", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 331.

1. Yeni dini hareketlerin popülerleşmesi sebebiyle, bu hareketlerin hacimli ve tartışmalı olanları üzerine daha çok yoğunlaşılmıştır. Dolayısıyla, ağırlıklı olarak popüler nitelikteki hareketler üzerine çalışılması, daha dar kapsamlı yeni dini hareketlerin sosyolojik araştırmalarının ihmal edilmesine neden olmuştur.

2. Yeni dini hareketlerle ilgili yapılan araştırmalar zaman zaman kapsamlı bile olsa, bu araştırmaların basit alan araştırmaları ve yüzeysel incelemeler olduğu görülür. Gerek sosyal değişmenin hızı gerekse yeni dini hareketlerin kendilerini sürekli değiştirmesi daha önce toplanan bulguların hızla demode olmasına ve kullanışsız hale gelmesine neden olmuştur. Günümüzde yaşanan iletişim imkanlarındaki ve küreselleşme sürecindeki gelişmelere bakıldığında, yeni dini hareketlerle ilgili verilerin gittikçe çeşitlendiği, detaylandığı ve zenginleştiği görülmektedir. Bu nedenle adı geçen hareketlerle ilgili veri toplama gittikçe zorlaşmaktadır.

3. Yeni dini hareketlerle ilgili araştırmalar nispeten yeni olduğu için kuramsal ve metodolojik yaklaşımlarda belirgin bir konsensüs bulunmadığı gözlenmekte, ancak bir sosyal gerçeklik olarak bu hareketlerin çalışılması gerektiği ihtiyacını karşılamak için genel yaklaşım yöntemleri kullanılmaktadır. Yani özel olarak yeni dini hareketleri araştırmada sürdürülen yaklaşım ve yöntemler hala geliştirilme aşamasında olup, yukarıda zikrettiğimiz hızlı sosyal değişme ve bunun yeni dini hareketlere yansıması bu alanda yapılan araştırmalarda bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir.

4. Yeni dini hareketlerle ilgili araştırmalarda bu hareketlerin kökeni, hareketlerin örgütlenmesi, öğretileri ve etkileri ile kıyaslandığında çok daha sınırlı bir çerçevede araştırılmıştır. Son zamanlara kadar yapılan araştırmalar bu hareketlere katılanların ve katılma nedenlerinin sosyo-psikolojik yönden incelenmesini ön plana çıkarmıştır. Küreselleşmenin hızla yaygınlaştığı çağımızda

artık sadece yeni dini hareketlerin kökenlerine ve kimin katılıp kimin katılmadığına ilişkin değil, bu hareketlerin sosyo-kültürel, sosyo-politik ve dini inanç esasları ve örgütlenmeleriyle ilgili yönlerinin de detaylı olarak araştırılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

5. Son zamanlara kadar yapılan yeni dini hareketlerle ilgili araştırmaların tamamına yakını Kuzey Amerika ve Batı Avrupa ülkelerini kapsamaktadır. Kökenleri sadece Avrupa ve Amerika'da olmayan birçok yeni dini hareketin sosyoloji literatüründe marjinal kaldığı, özellikle Amerika ve Avrupalı sosyologların Batı merkezci bir yaklaşımla kendi toplumundaki yeni dini oluşumları incelediği görülmektedir. Bu da yeni dini hareketlerin genel görüntüsüne bakıldığında konuyla ilgili çalışmalarda bir dengesizlik yaratmaktadır. Çünkü Amerika ve Avrupa dışında da çok sayıda yeni dini hareketin var olduğu, hatta bunların bir kısmının Batı'ya kadar uzantılarının ulaştığı görülmektedir. Bu gözlemden hareketle Batı dışında yeni dini hareketlerin sistematik bir şekilde yeterince çalışılmadığı, sorunun hala varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

6. Sosyal bilimcilerin Katolikler, Mormonlar, Christian Scientist'ler (Hıristiyan Bilimciler), Yehova Şahitleri gibi grupların gelişmesi, bunlara gösterilen tepkilerin ortak yönleri, benzerlikleri ve ayrıştığı alanlar hakkında bir hayli detaylı bilgiler ürettikleri görülmektedir. Ancak sosyoloji literatüründe yeni dini hareketlerin tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmalarının hala eksik olduğu ve araştırmalardaki yoğunlaşmanın bir tek hareket üzerine toplandığı ve derinleştiği gözlenmektedir.

Farklı dini yapılanma ve örgütlenmelerin araştırma kapsamına alınma aşamalarını ve ortaya çıkan genel çizgileri Robertson şu şekilde açıklamaktadır: Yeni dinlerin yükselişi, sosyolojideki klasikleşmiş kilise-mezhep teorisinin kavramsal geçerliğini sorgulamaya neden

olmuştur. Din sosyolojisi araştırmalarında yeni dini hareketlerin ortaya çıktığı döneme kadar marjinal dini hareket araştırmalarında baskın olarak göze çarpan kuramsal yaklaşım "mezhep" kavramı üzerine yoğunlaşmıştı. Yeni dini hareketlerin sosyolojik araştırmaları ise şu aşamalardan geçerek bugünkü halini almıştır:[1]

1. Robertson'a göre yeni dini hareketlerle ilgili araştırmaların ilk aşamasında ortaya çıkan yaklaşım, Niebuhr'un klasik Troeltschian analizlerine cevap niteliği taşıyordu. Bu dönemde, hareketlerin farklı tiplerinin belirleyici unsurları, bu unsurlarla ilişkileri ve hareketlerin evrimini etkileyen dahili ve harici faktörler başlıca araştırma konuları yapılmıştı.

2. Yeni dini hareketlerle ilgili sosyolojik araştırmalarda ikinci aşama Yinger'in çalışmalarıyla başlamıştır. Yinger'in yaptığı araştırmalar, farklı hareket biçimlerinin önemine ilişkin daha geniş bir toplumsal ilgi uyandırmıştır. Bu aşamada yapılan araştırmaların kökenleri son yirmi yıldır sürdürülen ve bu hareketlerin görünmeyen bütünleştirici sonuçlarına odaklanan çalışmalara dayanıyordu. Ancak her iki aşamada da kuramsal olarak baskın olan yaklaşım Troeltsch'tan esinlenerek formüle edilen kilise-mezhep analiz biçimi idi. Bu analiz biçiminde, dini hareketlerin göstermek zorunda olduğu uzlaşma konusu üzerine yoğunlaşılmıştı.

3. Robertson, üçüncü aşamanın ise 1970'lerin başında başladığını ifade eder. Bu dönemdeki araştırmalar, yeni grupların farklılığı ve ezoterik yapısını da gündeme almıştır. Bunu yaparken tek tek hareketlerle veya onların bir tek yönüyle ilgilenmek yerine daha çok genel konulara yoğunlaşılmıştı. Bu dönemde '*yeni dindarlık*' veya '*yeni dini bilinç*'in ne olduğu sorusu başlıca araştırma konusu olarak ortaya çıkmıştır.

1 Roland Robertson, "Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift", **Sociological Analysis**, Vol. 40, N.4, ss. 302-306.

Dini hareketlerin sosyolojik analizinin ilk aşamaları, sosyolojik örgütsel teorinin izlerini taşımaktaydı; yani dini hareketlerin örgütsel boyutlarına daha fazla ilgi gösteriliyordu. 1960'lı yılların sonlarında yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkmaya başladığında, din sosyologlarının dinin sosyolojik yönlerine daha az vurgu yaptıkları, bu hareketlerle ilgili dini unsurlara ve fikirlere ise daha fazla yer verdikleri görülmüştür. Örnek verilecek olursa, Robert Bellah, Dick Anthony, Robert Wuthnow ve Steven Tipton gibi bilim adamları, *dini anlamların kapsamı* ile *modern toplumların işleyişindeki değişiklikler* arasındaki ilişkileri incelemiştir.

4. Robertson'a göre yeni dini hareketler araştırmasının dördüncü aşamasında, yeni hareketlerin otoriter yapısı, *zorlayıcı* pratikleri ve onların *yıkıcı* sonuçları üzerine yapılan tartışmalardan ciddi bir şekilde etkilenmektedir. Bu hareketlerin sosyolojik incelemesi, dini faaliyetlerin farklı tiplerinin toplumsal sonuçlarına ilişkin önceki ilgilerin yavaş yavaş tekrar ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda daha çok, yeni hareketlerin özel ve kamusal alanda etkileri, din-iktidar ilişkileri, siyaset-toplum-din ilişkileri gibi konular incelenmiştir.

Robertson için, dini hareketlerle ilgili araştırmalarda önemli olan, bu hareketlerin yeni olup olmadığı, dönüştürücü özelliğe sahip bulunup bulunmadığı ya da bu hareketleri ortaya çıkaran nedenlerin ne olduğu değildir. Ona göre en önemli konu, birey ve toplum arasındaki değişen ilişkilerde bu hareketlerin taşıdığı önemdir.[1]

Yeni dini hareketlerin 'yeni' olduğu düşüncesi, ağırlıklı olarak Batı'ya aittir. Aslında şimdiye kadar yapılmış araştırmalardan elde edilen veriler, gelenek dışı dinlerin Amerika'da uzun bir geçmişe sahip olduğunu ve bu grupların güçlü bir yapı sürdürdüğünü

1 Robertson, s. 306.

gösterir. Örneğin Melton'a göre Amerika'da 1500'ü aşkın dini grup vardır ve yaklaşık olarak bu grupların yarısı 'alışılagelmiş ve geleneksel olanın dışında görülen gruplar'dır (nonconventional). Amerika'daki sayısı bu kadar fazla olan grupların hepsi son zamanlarda ortaya çıkmış gruplar değildir; bunların kökenlerinin farklı formlarda geçmişe uzandığı görülebilir.[1] Bu etkileyici rakama rağmen, yeni dini hareketlerin büyük çoğunluğu küçüktür ve bireye hitap eden bir grup olarak daha fazla etkiye sahiptir.

Hıristiyan dininin üç egemen otoritesi Amerikan dini hayatını etkilemiştir. Yeni dini hareketlerin bu bölgede hızlı yükselişi ve yerleşik geleneklerin kültürel hakimiyetinin aşınması, dini çeşitliliğin ve tarihsel olarak daha gizli bir yapıya sahip azınlık geleneklerin fark edilme derecesini yükseltmiştir. 1960'lı yılların sonlarından itibaren dini hareketlerin yükselişi pek çok nedene bağlıdır. *Bunlardan en belirgin olanı, 1960'larda İncil'e dayalı din ve çıkarcı* bireycilik olgularına karşı yükselmiş ve bu değerleri reddetmiş olan karşı-kültür hareketlerine katılan gençlerin bu alternatif dinlere katılmış olmasıdır.[2] Bu yeni yönelimler, antropologlar, sosyologlar ve psikologların dini organizasyonlar, kültler, mezhepler ve yeni dini hareketler üzerine yeniden incelemeler yapmasını sağlamıştır. Zira bu kavramlar, belli nüanslar barındırmak kaydıyla çok yakın anlamlara sahiptir.

Yeni dini hareketler hususunda çalışırken kült kavramı yerine yeni dini hareketler kavramının kullanılmasını tercih eden kişi ise Bryan Wilson'dur. Bu bağlamda yeni dini hareketlerin nasıl tanımlanabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Yeni dini hareket-

1 Bromley, *New Religious Movements*, s. 328; Malcolm B. Hamilton, **The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, London: Routledge and Kegan Paul, 1995, s. 208.

2 Steven M. Tipton, "New Religious Movements and The Problem of a Modern Ethic", **Religious Change and Continuity: Sociological Perspectives**, Harry M. Johnson (ed.), San Francisco: Jossey-Bass Publishers, ss. 286-287.

lerin tanımı söz konusu olduğunda bir sosyolojik bir de teolojik (dini) yaklaşımın olduğu göze çarpmaktadır. Sosyolojik bakış açısı ile bir tanımın yapılabilmesi için yeni dini hareketlerin ortak özelliklerine dikkat çekilmektedir. Yeni dini hareketler kavramıyla tanımlanan veya bu kavramsal çerçeveyle açıklanan grupların bir dereceye kadar ortak özellikleri olduğu söylenebilir. Bu ortak özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:[1]

1. Bu gruplar Batı toplumlarında ortaya çıkan veya 1960'ların ortalarından itibaren hızla geliştiği görülen çok sayıdaki hareket ve oluşumların bir parçasıdır.

2. Bu gruplar göç hareketinin ürünü veya geleneksel oluşumların bir uzantısı olmadığı gibi aslında gelenek dışı özellikler taşır ve ayrıca göçmen topluluklarla başlamamıştır.

3 İlk üyeler bu grupların ortaya çıkmasında etken olmuştur; zira başlıca üyelik kaynaklarını da onlar oluşturmaktadır; ayrıca üst sosyal sınıftan gençleri cezbetme başarısını göstermişlerdir.

4. Bu gruplar toplumsal hareket özellikleri gösterir, geleneksel ve yaygın dini kurum veya inançlara göre aykırı niteliktedirler. Bunun yanında manevi aydınlanma ve bireysel gelişim arayışında olduklarını veya doğaüstü güçler, varlıklar veya bilgi ile iletişim kurduklarını iddia ederler.

Yeni dini hareketlerin kavramsal analizi ve tanımı konusunda göze çarpan bir başka yaklaşım ise *teolojik yaklaşım*dır. Teolojik açıdan bakıldığında sosyologların "yeni" diyerek tanımladığı hareketlerin aslında yeni olmadığı, Hıristiyanlık tarihi boyunca ana gelenekten kopan, onu yeniden yorumlayan ve ayrı bir hareket olarak devam eden oluşumlara rastlamak mümkündür. Farklı veya yeni görülen hareket ve düşünceler, vahiy ve geleneği temel alan bir teste tabi tutulur. Bu dini ilkelere dayalı bir testtir. Bu açıdan

1 Bromley, s. 328.

bakıldığında sosyologların yeni dediği dini hareketler teolojik açıdan şu ortak özelliklere sahiptir[1]:

1. Kilise herhangi bir teolojik görüş ortaya koymadan önce, yeni dini hareketlerin faaliyetleri geleneksel çevrelerde kaygı uyandırır. Aslında geniş çerçeveden bakılsa ve kilise otoritesi yeni denilen dini hareketlerin inanç ilkeleri ve etkinliklerini detaylı inceleme imkanı bulsa, bunları Hıristiyan geleneği içerisinde görebilir. Örneğin Sun Yung Moon'un iddiaları, Unification Church'un Hıristiyan geleneğin dışında olduğu izlenimi yaratsa da, diğer kriterler bu hareketin Hıristiyan dini geleneği içinde olduğunu gösterir.

2. Yeni dini hareketlerle ilgili ikinci test, "Gelenek" (Tradition) ile ilgili bir testtir. Hıristiyanlıkta *Geleneğin* sürekliliği konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. Örneğin Reformasyon ve Anglikan Kilisesi'nin *Geleneğin* devamı olup olmadığı konusu sürekli tartışılagelmiştir. Bu tartışmalara rağmen Hıristyan kiliselerin *Geleneğin* bir devamı olduğu ve liderlik yoluyla bu *Geleneğin* devam ettiği kabul edilmiştir. Teolojik bakış açısıyla yeni dini hareketlerin *Geleneği* önemsemedikleri, hatta onu bir engel olarak gördükleri söylenebilir. Yerleşik kiliseler, *Geleneği* bir hazine ve kaynak olarak görür. İşte bu noktada yeni dini hareketler kiliselerden ayrılır; çünkü onu bir hazine ya da kaynak olarak görmez.

3. Yeni sayılan dini hareketler, yerleşik kiliselerin hakikat olarak kabul ettiğini kısmen de olsa reddeden bir tabiata sahip olan hareketlerdir.

Teolojik olarak burada karmaşık bir tablo vardır. Hıristiyan hakikati, tanımı itibariyle aslında yeni bir vahiy geliş olasılığına açıktır; ancak böyle bir iddia olursa, bu iddianın mutlaka test edil-

1 Colin Slee, "New Religious Movements and the Churches", **New Religious Movements: Challange and Response**, Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.), London and New York: Routledge, 2001, ss. 167-168.

mesi gerekir. Bu test bir dereceye kadar düşmanlık içerir ve yeni fikirlerin tümüyle kabul edilmesi söz konusu olmayabilir. Fakat mükemmel bir inancın ve doktrinin yegane sahibi olunduğu iddiası da hem Kutsal Kitap açısından hem de teolojik anlayış açısından saçma bir iddia olarak görülmektedir. Yeni dini hareketler bu açıdan da geleneksel kiliselerden faklı görülmektedir; çünkü kiliselerin hakikat üzerindeki monopollerini bir şekilde reddetme tutumu içindedirler.

Yeni dini hareketler yerleşik dinlere çeşitli yönlerden tehdit unsuru oluşturmaktadır. Bu tehditler yalnızca kilise tarafından hissedilen tehditler değildir. Ayrıca dini hareketlere katılan kimselerin ebeveynleri veya yakınlarının, bu kimseler hakkındaki endişeleri neticesinde ortaya koydukları tepkiler, bu hareketlerin pek çok yönden tehlikeli olduğu fikrini yinelemektedir. Bu hareketlerin öğretilerinin ve getirdiği yeniliklerin temelinde, "eski" hareketlerin Tanrı konusunda hakikati öğretmediği veya –en iyi şekildebunu yetersiz şekilde yaptığı eleştirisi vardır. Bunun yanında yeni dini hareketler, üyelerini kaybetmeleri bakımından da yerleşik dinleri tehdit etmektedirler. Tedirgin edici ve tehdit olarak görülen hususlardan bir diğeri ise yeni dini hareketlerin bütün dinlerin saygınlığını ortadan kaldıracağı ve kendi sahip oldukları ifade özgürlüğü kadar, kültürdeki tarihsel dini geleneğin statüsünü riske atma tehlikesidir. Ebeveynler ise, çocuklarının beyninin yıkandığı, onların rasyonel seçim yapma iradelerinin ellerinden alındığı ve grup liderine köle oldukları yıkıcı/zararlı gruplar olarak gördükleri bu tür hareketleri, özel hayatlarının sağlığına yönelik tehlikeli yapılar şeklinde değerlendirmektedirler. Bireyleri psikolojik olarak hazırlayarak, onları manipüle ederek ve sorgulayıcı yaklaşımdan arındırılıp korunmasız hale getirerek sapkın nitelikte din kurulduğu sebep gösterilip bu hareketlerin problem oluşturduğu yorumları, yeni dini hareketlere olumsuz yaklaşımların ifadesi olarak

kült-karşıtı hareketlerin çıkmasına neden olmuştur.[1] Kült karşıtı yazarlardan Marcia Rudin, kültlerin genel olarak kabul edilen on dört özelliğini şu şekilde sıralamıştır[2]:

1. Bu tür grupların üyeleri, Mesih olduğuna inandıkları, her şeye muktedir liderlerine sadık kalacaklarına dair yemin ederler.

2 .Grup üyeleri rasyonel düşünme anlayışından vazgeçirilmiş veya yasaklanmıştır.

3. Bir kültün üye kazanma teknikleri çoğunlukla aldatıcıdır.

4. Kültler, sorunlarının çözümü için üyeleri gruplara bağımlı kılarak onları psikolojik olarak zayıflatır.

5. Kültler günahkarlık/suçluluk duygusunu manipüle ederek bu duyguyu kendi çıkarları için kullanır.

6. Üyelerin kariyerine ve tüm yaşamına yönelik kararlarını kült lideri verir.

7. Kültler yalnızca kendi maddi çıkarı için vardır ve toplumu iyileştirmeye yönelik sahte sözler verir.

8. Kült üyeleri çoğunlukla, -çok az maddi karşılık almak kaydıyla veya hiç para almadan- tüm zamanını grup için harcar.

9. Kült üyeleri dış dünyadan ve (grubun) gerçekliğini test edebilmeyi sağlayacak dünyadan soyutlanmıştır.

10. Kültler kadın, aile ve çocuk karşıtıdır.

11. Kültler gelecekle ilgili/vahiyle ilgilidir ve dünyanın sonunun yaklaştığı vakit kendilerinin baki kalacağına inanırlar.

12. Pek çok kült "sonuç/hedef aracı meşrulaştırır" felsefesini sürdürür.

---

1 Slee, s. 169; Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, s. 5; James A. Beckford, The "'Cult Problem' in Five Countries: The Social Construction of Religious Controversy", **Of Gods and Men: New Religious Movements in the West**, Eileen Barker (ed.), Macon: Mercer University Press, 1983, s. 197.

2 Melton, s. 5.

13. Kültler özellikle finansal işlemlerini gizlilikle yürütür.

14. Kültler çevresinde şiddet potansiyeli veya şiddet alanı vardır.

Yukarıda bahsedildiği gibi sosyolojik, teolojik ve hareket karşıtı bakış açıları arasındaki temel farkı şu şekilde özetlemek mümkündür: Sosyolojik kavramsallaştırmalarda yeni ve farklı olan hareketler için "yeni dini hareketler" kavramı kullanılmaktadır. Bu kavramsallaştırma sürecinde ön yargı, suçlama, küçümseme gibi olumsuzlamaların olmadığını, ortaya çıkan fenomenin olduğu gibi, yani objektif, tarafsız ve yansız bir şekilde yansıtılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Teolojik ve hareket karşıtı bakış açısıyla kavramsallaştırmalara bakıldığında yeni ve farklı oluşumlar için mezhep ve kült kavramlarının kullanılma oranının daha fazla olduğu ve bu kavramları kullanmayı tercih edenlerin yeni dini hareketleri olumsuz bir çerçevede değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Yeni dini hareketlerle ilgili sosyolojik ve teolojik yaklaşımlar, bu hareketlerin kavramsallaştırılmasına katkıda bulunmakla beraber, bu hareketlerin niçin ortaya çıktığı sorusuna kapsamlı bir cevap vermemektedir. Kült yani yeni dini hareketlere karşıt kesimin bu gruplara yaklaşımı ise ortaya çıkış sebeplerini incelemekten çok olumsuz yönlerini ön plana çıkarmaktadır. İşte bu nedenle sosyologların tercih ettiği 'yeni dini hareket' kavramı kullanılacaktır. Sosyolojik bir gerçeklik olarak yeni dini hareketlerin hangi sosyo-kültürel ve dini gerekçelere dayalı olarak ortaya çıktığını anlamak için de bu konudaki belli başlı çalışmalara bakmak yerinde olacaktır.

### 4.1.3.Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkışı

Yeni dini hareketlerin ne zaman ve hangi şartlarda ortaya çıktığı, hangi sorulara cevap verdiği gibi konularda Colin Slee oldukça kapsamlı bir araştırma yapmıştır. Yeni bir dini hareketin

kurumlaşmış bir kiliseyi kendine rakip olarak görmeye başladığı zaman ortaya çıktığını ifade eden Slee, bu rekabetin kurumsal olandan çok bireysel anlamda daha sık yaşandığını öne sürmektedir. Bununla beraber, yerleşik kiliseden tamamen kopmadan mevcut yapı içinde yarı kurumsal yapıya sahip bir hareket tarzı taşıyan gruplaşmalar da vardır.

Yeni dini hareketlerle ilgili 'kült' ve 'mezhep' kavramlarını kullanan yazar ve yayınların, aslında bu hareketlere karşı düşmanlık beslediğini ve olumsuz bir tavır içinde bulunduklarını öne sürenlerden biri de Slee'dir. Ona göre bu düşmanlığın kaynağı bu kavramların içeriği ile ilgili anlaşmazlıkta değil, hakikatin kimin tekelinde olduğuyla ilgili ortaya konan tepkide yatmaktadır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi yeni dini hareketler, geleneksel dinlerin hakikat tekelini tehdit etmektedir. Mezhep ve kült kelimelerini kullananların aksine, 'yeni dini hareketler' kavramını kullananlar tarafsız ve akademisyen kesimlerdir. Yani 'yeni dini hareketler' ifadesini kullananların bu hareketleri incelerken düşmanca bir tavır içinde olmadığını söylemek mümkündür.

Yeni dini hareketlerin ortaya çıkma nedenleri konusunda Slee önemli tespitlerde bulunmuştur. Slee'ye göre bu tür dini hareketlerin ortaya çıkışındaki en önemli nedenler arasında, kiliselerin bazı alanlarda beklentileri yerine getirememesi ve üyelerini tatmin edememesi ya da yeterince uyarıcı bilgiler verememesi sayılabilir. Slee'nin tespitlerini kilisenin yetersiz bir performans sergilediği eğitim, bilgilendirme, bağlılık, karmaşıklığın kabulü başlıkları altında toplamak mümkündür:[1]

*Eğitim/öğretim (teaching)*:Kiliseler yeni dini hareketlerin aykırı tarzı ve Kutsal Kitap yorumlarındaki hatalarını içeren doktrinlerini sorgulamak için insanlara gerekli eğitimi verememiştir.

1 Slee, ss. 169, 171-172.

*Bilgi aktarımı (information)*:Kilise kendisiyle ilgili bilgi sunmada başarısız olmuş, yani sahip olduğu ilkeleri, prensipleri, tarihsel gelişimi ve savunduğu değerler konusunda yeterli bilgi vermemiştir.

*Bağlılık (commitment)*: Yerleşik kiliselerin yeni dini hareketlere katılmak için kendilerinden ayrılan insanları ihmal ettiği söylenebilir. Çünkü kiliseler kendi üyelerinin isteklerini yeterli derecede yerine getirememiş, ayrıca üyelerden sadakatlerini sürdürecek kadar ciddi ve uzun süreli taleplerde bulunmamıştır. Tarihi kilise, bir gençlik ideali olarak kendi vaadinin idrakini kaybetmiştir. Tarihi olmanın cezalarından biri yenilik cazibesini yitirmektir; kiliseler de uzun tarihsel geçmişe sahip olmaları nedeniyle çekicilik özelliklerini kaybetmektedirler.

*Karmaşıklığın kabulü (an acknowledgement of complexity)*: Yeni dini hareketlere üye olan veya onlara yönelen kimselerin çoğunda bir *hakikat* arayışı vardır. Hakikat, basit, kolayca sistemleştirilmiş, emek isteyen nitelikte 'açık' olma gibi tasavvur edilir. Bu açıklık ve sadelik, The Family (Children of God/Tanrı'nın Çocukları) gibi hareketlerin hayat anlayışlarında görülebilir. Bu hareketler her şeyin paylaşılmasını, cemaatin imkanlarına göre yaşanılmasını, çocuk bakımı gibi günlük ihtiyaçların ortaklaşa yürütülmesini benimsemektedirler. Diğer taraftan, bu sade ve açık anlayış biçimi, Jesus Fellowship veya The Central London Church of Christ hareketlerinin yaşam tarzlarında da görülebilir. Burada bir taraftan hakikat anlayışını, diğer yandan da hakikatin karmaşıklığını gözlemleme özelliği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında yeni dini hareketlerin insanların sorularına daha açık, sade ve net cevaplar verdiğini gözlemek mümkündür. Halbuki geleneksel kiliseler karmaşık cevaplar vermektedir. Bunun en çarpıcı örneği, "Kürtaj konusunda ne düşünüyorsunuz?" gibi soruların çoğuna Anglikan Kilisesinin cevaplarının ihtilaflı oluşudur. Böyle bir soru

karşısında, açık, karışık olmayan ve doğrudan çözümü arayan insanlara yardım eden, memnun eden veya meraklarını karşılayan bir cevap yoktur. İnsanlar çoğunlukla hüküm vermek için sorumluluk taşımadan ve yoğun bireysel tartışmanın travması olmadan yaşamak istediklerini açıklar. Slee, kiliselerin insanların bu arayışlarını hem kabul etmede başarısız olduğunu hem de topluma karar verilmesi ve yorumlanması güç olan meselelere dair karmaşık cevaplar sunduğunu ifade eder. Dolayısıyla yeni dini hareketler hayatın dertlerine karşı, inanca dayalı ifade ve çözüm sundukları için kusursuz olarak üyeleri cezp edebilme yeteneğine sahiptirler.[1]

Yeni dini hareketlerin ortaya çıkış nedenlerinden bir diğeri de yaşanan sosyal değişmeler karşısında daha esnek olan, ama her halukarda dini bakış açısından beslenmenin ve dini metinlerde meşruiyet bulma isteğine cevap veren bir bakış açısının yaygınlaşması olmuştur. Yerleşik kiliselerdeki katı, değişmez ve dogmatik yaklaşımları, değişen ve dönüşen dünyanın getirdiği sorunların üstesinden gelme konusunda bazı kesimleri tatmin edememiştir. Bu donukluk karşısında yeni dini hareketlerin din ve kutsal metinlere yaklaşımlarında sağladığı esnek okuma biçimleri, bu tür dini hareketlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

### 4.1.4. Yeni Dini Hareketlerin Farklılıkları ve Başarı Ölçütleri

Yeni dini hareketleri yerleşik kiliselerden ayırt etmeye yarayan, yani onların daha önce bahsedilen kilise, denominasyon, mezhep ve kült gibi yapılardan farklı olduğunu gösteren unsurlardan biri yukarıda da ifade edildiği gibi kutsal metinlere olan yaklaşımlarıdır. Kutsal metinlerin tetkiki, dini ibadetler açısından kaçınılmaz öneme sahiptir. Yerleşik Hıristiyan kiliselerde Eski ve

1 Slee, ss. 172-173.

Yeni Ahit'lerin değişmez birer kaynak olarak kabul edildiği bilinmektedir. Yeni dini hareketler, vahiyi, Kutsal Kitap'ı anlama ve yorumlamada daha farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Yeni dini hareketlerin yaklaşımında Kutsal Kitap ve metinleri doğrulama öncesinde bir vaziyet alış söz konusudur. Mesela feminist hareketler ve Özgürlük Teolojisinin (Liberation Theology) gelişmesinde bu yaklaşım hakim olmuştur.[1] Şöyle ki, önce bir görüş ve vaziyet alış ön plana çıkmıştır, sonra da bu duruşun ve görüşün kutsal metinlerdeki iz düşümü ve yansıması, yani kutsal metinlerin bu yaklaşımı nasıl değerlendirebildiğine bakılmıştır.

Esneklik ve yenilik arayışları açısından ele alındığında yeni dini hareketlerin bazı yeni fırsatlar sunduğu görülmektedir. Örneğin yeni dini hareketler, çoğu kez, geleneksel düzenin bazı ögelerini kabul etmeyen bir tutum sergilemektedirler. Bu hareketler, Televanjelizm örneğinde olduğu gibi teknoloji ile dini birleştirmenin yeni tarzlarını, yarı dini terapi hareketleri örneğinde olduğu gibi din ve 'iyi'leştirme arasında yeni ilişkileri, ve Global Corporate Holding Companies (Küresel Kurumsal Holding Şirketleri) örneğinde olduğu gibi dini örgütlenmeleri finanse etmenin yeni yöntemlerini ortaya koyar. Bireysel bir düzeyde, yeni dini hareketler taraftarlarına, egemen sosyal düzenin çeşitli ögeleri ile karşı kültüre ait ahlakın yeniden kombinasyonu için bir araç sunabilir. Hem yapısal hem bireysel zeminlerde, yeni dini hareketler geleneksel sosyal kalıplara muhalefet etme ve uyum göstermeyi kendi bünyesinde barındırır.[2] İşte bu yenilikçi ve esnek yapı, yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynar.

Yukarıda da işaret edildiği gibi yeni dini hareketler, toplumsal değişme sürecinde ortaya çıkan bazı sorunların çözümlenmesi,

1 Slee, s. 175.
2 Bromley, s. 329.

insanların çeşitli açılardan anlam arayışlarına karşılık vermesi, dini inanç ve kutsal metinler üzerinde yerleşik dini yapının sürdüregeldiği tekelin kırılması gibi süreçlerle anlatılmaya çalışılmıştır. Kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bu hareketlerin bir kısmı geniş bir izleyici ve taraftar kitlesine ulaşma başarısı gösterirken, bir kısmı marjinal kalmış ve çok sınırlı bir kitleye hitap edebilmiştir. Dini hareketlerin gösterdiği başarı ya da başarısızlık konusu da din sosyolojisi araştırmalarında üzerinde sıklıkla durulan konular arasında yer almaktadır. Bu alandaki çalışmasıyla ön plana çıkan Rodney Stark, yeni dinlerin nasıl başarıya ulaştığına ilişkin kuramsal bir model geliştirmiştir.

Stark'ın başarı tanımlaması, *bir dini hareketin bir veya daha fazla topluluk üzerinde egemenlik kurma derecesi* ile ilişkilidir. Bu tür egemenlik, kitlelerin veya elit kesimin veya her ikisinin din değiştirmesinin bir sonucu olabilir. Aslında Stark, başarıyı *nüfuz* kavramıyla tanımlar. Örneğin bazı hareketler ilk bakışta yaygınlık ve üye sayısı açısından küçük görülebilir; ancak bu hareketlerin maddi birikimi ve siyasi ilişkileri, onları sanıldığından daha etkin yapabilir. Stark'a göre yeni dini hareketlerin başarı oranlarını arttıran dokuz şarttan söz edilebilir:[1]

1. Yeni dini hareketlerin başarısını arttıran anahtar faktör, geleneksel inançlar ile bu hareketler arasındaki *kültürel sürekliliğin devamı*dır. Yani gelenekten tümüyle kopmamış olan ve çeşitli şekillerde geleneği devam ettirebilme esnekliğine sahip olmak etkendir.

2. Başarıyı arttırma ihtimali olan ikinci faktör, yeni dini hareketler ile toplumsal çevre arasındaki gerginliğin *orta düzeyde* olmasıdır. Üst düzeyde bir gerginlik bu anlamda olumsuz etkiye sahiptir.

1 Rodney Stark, "How New Religions Succeed: A Theoretical Model", **The Future of New Religious Movemenst, David G. Bromley and Phillip H. Hammond (eds.), Macon: Mercer University Press, 1987, ss. 13-24.**

3. Başarının bir başka anahtarı, üyelerin *etkin mobilizasyon*'dur. Yani yeni dini hareketin faaliyetlerine, amaçlarına ve çağrılarına uyma ve itaat konusunda insanları etkin bir şekilde yönlendirme ve ikna edebilme gücünü elinde bulundurmak bir diğer faktördür.

4. Başarıyla yakından alakalı bir başka faktör, *demografik faktörler*'dir; bir diğer ifade ile yaş, cinsiyet, eğitim gibi değişkenler söz konusu olduğunda daha yaygın bir tabana yayılmış olma durumudur. Bu, yeni dini hareketlerin sadece belirli cinsiyet ya da yaş gruplarını hedeflemesinin kendilerinin başarısını olumsuz olarak etkileyeceği anlamına gelir. Ancak Wilson'ın da belirttiği gibi toplumun dinamik kesimlerine yani orta sınıf gençlerine yönelik hareketlerin daha aktif olduğu görülmektedir. Bu da hareket liderlerinin bütün bir aileyi değil, ama bir aile içerisindeki genç bireyleri hedeflemesinden kaynaklanmaktadır.

5. Stark'a göre *uygun ortamları*niyi kullanılması başarıyı arttıran bir faktördür. Yani içinde yaşanılan sosyal, kültürel, dini ve hukuki unsurlar çatışma ve gerilim yaratmıyorsa, bu durum yeni dini hareketler için verimli bir çalışma alanı oluşturur. Bunun aksine toplumdaki ilişkilerin bağlayıcılığının olmayışı ise negatif bir faktör olarak görülmelidir. Wilson'ın da işaret ettiği gibi çağdaş toplumdaki boşanma oranlarının bir hayli yüksek oluşu, toplumsal ilişkilerdeki zayıflığı gösteren ve yeni dini hareketlerin başarısı için olumsuz görülen bir faktördür.

6. Yukarıda bahsedilen uygun ortama ilave edilecek bir başka faktör ise toplumdaki *mevcut inançların durumu*dur. Yani ciddi iddialarla ortaya çıkan mezheplerin zaman içinde kiliseye dönüşmesi ve canlılığını yitirmesi durumunda yeni dini hareketlerin ortaya çıkma ihtimali ve bu yapıların başarılı olma oranları daha fazladır. Çünkü mevcut halleriyle eski dini yapılar toplumda bazı kesimlerin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir konuma düşmüştür.

7. Yeni dini hareketlerin başarısını arttıran unsurlar arasında *sosyal ağların* da öne çıktığı görülmektedir. Din değiştirme ve bir dini inanca bağlılığın artışı süreçlerinde bu ağlaroldukça etkindir. Yani bir dini hareketin üyeleri arasında sosyal ilişkiler güçlü ise başarı oranı artar. Etkileyici mobilizasyon, hareketin taraftarları arasında iç bağlılığın yoğun bir ağ oluşturmasını sağlar. Bu sosyal ağlar arasındaki ilişkilerin zayıf olması durumunda yeni dini hareketlerin başarılı olma ihtimali zayıflar.

8. Dünya ile barışık tutum ve davranış, yani içinde yaşanılan dünyaya sırt çevirmeme ve günlük hayatın işleyişinden kopmamaya dayalı öğretileri, yeni dini hareketlerin başarı oranlarını arttıran faktörlerdendir. Daha açık bir ifade ile dini ve dünyevi arasında denge kuran hareketlerin başarılı olma ihtimalleri daha fazladır.

9. Üyelerin ve özellikle onların çocuklarının, grup ve hareket içerisinde etkin bir şekilde sosyalleştirilmesi de başarı arttırır. Bu noktada gençlere özel bir rol veren grupların bu yaştakilerin bağlılığını arttırdığı görülmüştür. Grup içi sosyalleşmenin zayıf olduğu hareketlerde hızlı bir sekülerleşme süreci görülmektedir, ki bu da bir hareketin etkinliğini kaybetmesi anlamına gelir.Ancak Wilson'a göre özellikle gençleri hedefleyen hareketlerin başarısız olma ihtimali de söz konusudur. Yeni dini hareketlerin başarısında deneyim, bilgi, görgü gibi daha çok orta yaş ve üstü kişilerde görülen özellikler gençlerde yeterince bulunmadığı için istenilen başarıya ulaşılamayabilir. Ayrıca gençlerin daha sık aidiyet ve grup değiştirme eğilimleri de olumsuz bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Buraya kadar çeşitli yönleriyle tartışılan başarılı olmuş yeni dini hareketlerin iki aşamalı bir süreçten geçerek kurumsallaştığı söylenebilir. Kurumsallaşmadaki ilk aşamada, yeni dini hareketler, sınırları yavaş yavaş çizilen, formal bir organizasyona kavuşan ve otoriter bir şekilde yönetilen bir durum arz eder. Wallis bu aşa-

madaki hareketlere "kült", Stark ve Bainbridge "kitle kültü" veya zayıf "müşteri kültü" demektedirler. Kurumsallaşmanın ikinci aşamasında ise hiyerarşik bir otorite yapısının oluştuğu, üyeliklerin aktivist veya daha az katılımcı olan dış kitleler şeklinde ayrıştığı, karizmatik otorite, guru ve peygamber anlayışlarının rasyonel ve hukuki unsurlarla karıştığı, gerilimi azaltıcı örüntülerin ortaya çıktığı ve sosyo-kültürel çevre ile uzlaşmanın belirdiği görülür. Birinci aşama daha çok, kült hareketlerin yoğun olduğu bir ortamdan doğar. Bu aşamadaki hareketlerin taşıdığı özellikler şunlardır: Örgütlenmeasgari düzeydedir, değişken bir üyelik ve çok az bağlılık söz konusudur, grup sınırları belirsizdir. Bu düzeydeki hareketin doktrini yetersiz bir şekilde geliştirilmiştir. Meher Baba ve Spiritual Frontiers Fellowship (Manevi Öncüler Derneği) buna örnek olarak verilebilir. Bu aşamayı başarıyla geçen hareketler, Stark ve Bainbridge'in tabiriyle Hare Krişna ve Sayentoloji örneğinde olduğu gibi kültik bir harekete dönüşür. Bu tür gruplar daha geniş kaynakları mobilize etme imkanına sahiptir. Kurumsal yapıları daha sağlamdır, çünkü üyeleri daha yüksek düzeyde bağlılık gösterir.[1]

## 4.2. Yeni Dini Hareketlerin Tipolojileri

### 4.2.1. Genel Değerlendirmeler

Yeni dini hareketleri araştıran sosyal bilimcilerin çoğu bu hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilintili oldukça karmaşık süreçlerin var bulunduğunu gözlemlemiş, bütün bu karmaşık yapıyı sistematik bir şekilde anlamak, yorumlamak ve açıklamak için teorik yaklaşımlar geliştirmeye çalışmışlardır. Bu teorik yorumlama çabasının bir sonucu olarak yeni dini hareketlerin belirgin ideoloji, kurumsallaşma ve liderlik gibi konulardaki farklılıkları belirli

1 Robbins, s. 111.

bir düzen içinde görmek için ve onları daha anlaşılır hale getirmek için tipolojiler çizme yolunu seçmişlerdir.

Din sosyolojisi literatüründeki tipolojilerin büyük bir çoğunluğunun farklı amaç ve yaklaşımlarla yeni dini hareketlerin anlam sistemlerini, organizasyon yapılarını, üyeleriyle ilişki biçimlerini ve toplum ile kurdukları ilişkileri göz önünde bulundurarak tipolojiler ortaya koydukları görülmektedir. Tipolojilerin önemli bir miktarı, -anlam sisteminin tipiyle, yani bakış açıları ve nesnelerin farklılığıyla- ya hareket ve toplum arasındaki ilişkiye ya da hareket örgütlenmesi ve taraftar-hareket ilişkisinin biçimine dayanarak oluşturulmuştur. Ancak bunun yanında kimi tipolojilerde yeni dini hareketleri ayırt edebilmek için bu hareketlerin en yakından bağlı gözüktükleri dini geleneklere veya sekülerleşmeye karşı tepkilerine göre farklılıkları da temel alınmaktadır.[1] Bu bağlamda sosyologların farklı değişkenleri temel alarak tipolojiler çizmiş olduğu görülmektedir.

Din sosyolojisinde yeni dini hareketlerle ilgili tipolojilere bakıldığında genel olarak karşımıza aşağıdaki tartışmaların çıktığını görüyoruz. Bu genel tartışmaların da ötesinde bazı sosyologların konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmaları söz konusudur. Bu çalışmada öncelikle genel tartışmalara kısaca değinildikten sonra literatürde etkin bir şekilde tartışılan sosyologların (Robbins ve Anthony, Bird, Stark ve Bainbridge, Wallis, Beckford) görüşleri daha ayrıntılı şekilde incelenecektir.

Tipolojilere genel olarak bakıldığında Anthony ve Robbins'in monistik-dualistik; Bird'ün hayran/dindar (devotee), müritlik (discipleship) ve çıraklık (apprenticeship); Stark ve Bainbridge'in

1 Bromley, *New Religious Movements*, ss. 328-329; Eileen Barker, "New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?", **The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, Philip E. Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985, ss. 41-44.

kitle kültü (audience cult), mürit kültü (client cult) ve kült hareket (cult movement); Wallis'in dünyayı reddeden (world rejecting), dünyayı tasdik eden (world affirming) ve dünya ile uzlaşan (world accommodating) hareketler; ve Beckford'ın iç ilişki (internal relationship)ve dış ilişki (external relationship)temeline dayanan tipolojileri en sık karşılaşılan çıkan kavramsallaştırmalardır. Bunlar kadar kapsamlı olmamakla beraber, bazı sosyologlar da yeni dini hareketlerin tipolojilerini çıkarma konusuyla ilgilenmişlerdir.

Örneğin Hargrove (1978), yeni dini hareketleri anlam arayışı değişkenine bağlı olarak iki sınıfa ayırır. Bunlardan ilkine 'bütünleştirici' (integrative), diğerine 'dönüştürücü' (transformative) hareket adını verir. Bu bağlamda yabancılaşma süreci, bazı insanların yeni tecrübeler aramasına ve kişisel gelişim çabalarına öncülük edebilir. Böyle bir anlam arayışı, dönüştürücü yeni dini hareketleri ortaya çıkaran bir zemin hazırlar. Bu, liberal görüşlü kişilere daha cazip gelir. Muhafazakar görüşteki bireyler için ise toplumdaki ahlaki yozlaşma ve bozulma bu tür çözülmelerin önüne geçilmesi için bir anlam arayışı başlatabilir. Böyle bir durumda da bütünleştirici, yani birey ve toplumu veya cemaat içindeki üyeleri bütünleştiren yeni dini hareketler ortaya çıkar.

Diğer taraftan Lofland ve Richardson (1984), tipoloji çalışmalarında hareket örgütlenmesinin modeline ve üyeler arasındaki ilişkinin tabiatı üzerine odaklanır. Lonfland ve Richardson için en önemli sınıflandırma ölçütü yeni dini hareketlerin ortak bir kolektif yaşam biçimi inşa etme düzeyleridir. Bu anlamda altı ortak yaşam biçimi kurulmasından söz edilebilir: Topluluk (the clinic), cemaat (congregation), kolektif iş (work collective), hane/aile (house-hold collective), birlik (corps), ve koloni (colony).

Yeni dini hareketlerin tipolojisi ile ilgilenen bir başka yazar Bromley (1997) ise bu hareketleri, 'uyum sağlayabilen' (adaptive)

ve 'dönüştürücü' (transformative) hareketler olarak sınıflandırır. Bu hareketleri birbirinden ayıran temel unsur, her birinin onayladığı ve geliştirmeye çalıştığı sosyal ilişki biçimidir. Uyum sağlayabilen hareketler kendilerini geleneksel toplumdan çok az soyutlar; çünkü bu hareketler sosyal ilişkilerin baskın formlarıyla daha fazla uyum içindedirler. Öte yandan dönüştürücü hareketler, aile, din ve cemaatin onayladığı sosyal ilişki formlarının başat kurumların örgütsel biçimi ile çatışma içinde olduğunu iddia eder.[1]

Bu hareketler arasında ayrım yapılabilecek bir başka ölçüt ise kendilerini belli dini geleneklere bağlayan inançları ve pratiklerine göre değerlendirmek olmuştur. Örneğin J. Gordon Melton sekiz 'Ailesel Grup' ayrımı yapar. 1. Pentakostal aile (pentacostal family), 2. Komün aile (the communal family), 3. Hıristiyan bilimi-metafiziksel aile (the christian science-metaphysical family), 4. Spiritüalist, psişik ve new age aile (the spiritualist, psychic ve new age family), 5. Antik bilgelik ailesi (the ancient wisdom family), 6. Büyüsel aile (the magic family), 7. Doğu ve Orta Doğulu aileler (the eastern and middle eastern families), 8. Yeni ve sınıflandırılamaz dini gruplar kategorisi (a category for new and unclassifiable religious groups).[2] Bu şekilde yapılan sınıflandırma, daha çok hareketlerin tarihsel bağlarının ön plana çıktığı ve tanımlamaya yönelik bir sınıflandırmadır.

Sosyolojik araştırma ve yayınlardaki yeni dini hareketler hakkında sistematik sınıflandırma girişimleri arasında yukarıdakilere ilave olarak Dick Anthony ve Thomas Robbins, Frederick Bird, Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, Roy Wallis ve James A. Beckford tarafından yapılanlar daha sık tartışılmakta ve ön planda

1 Bromley, s. 329.

2 Lorne L. Dawson, "The Nature of New Religious Movements", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), Oxford and Boston: Blackwell, 2003, s. 33.

gözükmektedir. Şimdi bu sosyologların tipolojilendirmeleri daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### 4.2.2.Monistik-Dualistik Gruplar: *Thomas Robbins ve Dick Anthony*

Yeni dini hareketlerin en etkili ve en bilinen tipolojilerinden biri Thomas Robbins ve Dick Anthony[1] (1987) tarafından yapılmış olanıdır. Robbins ve Anthony, Robert Bellah'ın "sivil din" değerlendirmesi üzerine yeni dini hareketlerin Amerikan sivil dininde bir eleştiriye cevap olarak anlaşıldığını öne sürmüşlerdir. Bu görüş, halen mevcut olan dini yapıya uygun ve aykırı olanlar şeklinde yapılan ayrımı temel alarak 'mevcut dinin gerilemesine bir cevap' şeklinde ortaya çıkan yeni akımların değerlendirilmesidir.

Robbins ve Anthony, yeni dinlerin sivil dinin bozulmasına karşılık iki türlü cevabı olduğunu öne sürmüşlerdir. Birincisi, geleneksel ahlaki mutlakiyetin unsurlarını rahatsız edici ve abartılmış bir tarzda yeniden onaylayan dualistik şeklinde adlandırdıkları hareketlerdir. Diğeri ise göreceli ve subjektif nitelikte bir ahlaki anlam sistemi öne süren ve onaylayan monistik hareketlerdir. Bu tipoloji ahlaki anlam belirsizliğinin derinleşmesi neticesinde manevi anlamda kazanılmak istenen yeni amaçların yorumlanmasını sağlamıştır.[2]

Temel olarak Anthony tarafından geliştirilen bu tipoloji, *eleştirel din psikolojisi ve din sosyolojisi*ninbelkemiği kabul edilir. Bu ikili ayrımın odak noktası, maneviyatın yenilenmesi ve canlan-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz: Thomas Robbins ve Dick Anthony, "'Cults' in the Late Twentieth Century", **Encyclopedia of American Religious Experience**, C. Lippy and P. W. Williams (eds.), Vol. 3, New York: Charles Scribners and Sons.

2 Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, s. 2; Ali Köse, **Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997, s. 120; Robbins, *Cults, Converts and Charisma*, s. 134.

masıyla birlikte zararlı sosyal ve psikolojik sonuçların artması ve dolayısıyla esas yapıyı normatif şekilde otantik olmayan (inauthentic) ve doğaüstü (transcendence) olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutmaktır. Anthony'nin tipolojisi, gerilemiş ve yozlaşmış yönleriyle dine karşı çağdaş maneviyat arayışının haklı olduğu yorumunu kapsamaktadır. Anthony ve Ecker tarafından yazılan bir makalede bu tipoloji açık ve uzun bir şekilde ifade edilmiştir. Anthony ve Ecker'in nazarında çağdaş dini hareketler, Batı'da esaslı bir kültürel dönüşümü ifade eder. Yeni dinlerde maneviyat arayışı, erkeğin egemen olduğu bir yapıdan özerk otoriteye geçiş biçiminde yaşanan toplumsal değişiklik bağlamında ortaya çıkar; ve pek çok grup içinde bu arayış, genellikle bağımsız bir şekilde yaşanan tecrübedir.[1]

Robbins ve Anthony'nin geliştirdiği dualistik-monistik kavramsallaştırmasına göre dualistik hareketler, modern kültürün şüphesizliğine, göreceliğine ve serbestliğine karşı bir protestodur ve ilahi merkezli bir ahlaki dualizmi onaylarlar. Ayrıca genellikle muhafazakar bir yönetimle siyasal yapıyı ve siyasal süreci yeniden düzenleme amaçları vardır. Aşkın kutsal anlayışına sahiptirler. Bu tür hareketler iki alt tipe bölünür: Jesus People gibi 'yeni köktenci' (neo fundamentalist) ve Unification Church gibi 'revizyonist senkretik' (revisionist syncretic). Bu tipe örnek verilebilecek diğer gruplar ise Children of God, the Peoples Temple ve Synanon'dur. Bu tip hareketlerin siyasal ortamı yeniden biçimlendirme girişimleri veya metafiziksel anlamlarla dönüşüm başlattığı görünüşünden yola çıkarak, dualistik hareketlerin -Amerikan toplumunun geleceğinin modelleri olarak- alternatif topluluklar üretebileceği söylenebilir. Onlar, böylece sistematik olarak düzenlenmiş kurumlar haline gelir ve üyelerini genel toplumdan ve resmi ortaklıklardan tecrit ederler.[2]

1 Robbins, s. 135.
2 Wallis, s. 2.

Monistik hareketler ise, alemin metafiziksel bir bütünlük içinde işlediğini söyleyen ve Tanrı'nın dünyaya tecelli edeceğini ileri süren bir görüşe sahiptir. Göreceli ve subjektif olan anlam sistemlerinden ve özünde var olan *kutsal* mefhumundan söz eden bu tip hareketler, içsel manevi uyanışı ve *ruhun içindeki şuur keşfi*ni geliştirir. Robbins ve Anthony daha sonra monistik hareketlerin üzerine yaptıkları çalışmayı derinleştirmişlerdir.İki alt tipe böldükleri monistik hareketleri *teknik* ve *karizmatik* olmak üzere sınıflandırmışlardır.Teknik hareketler, standartlaştırılmış araçsal yöntemleri ve tanımlanmış teknikleri kullanır. Üyelerini din değiştirir değiştirmez aydınlanmış olarak kabul edilen bu hareketlere TM, Hare Krişna, Yoga, est ve Sayentoloji örnek verilebilir. Karizmatik hareketler ise, *ilerlemiş şuur modeli olarak görülen liderlere özenme ile ve onu yüceltme ile* aydınlanma vaat ederler. Ancak bu tip hareketlerde aydınlanmanın, maneviyatın gelişimi sürecinde ender kazanılabildiği kabul edilir. Divine Light Mission, ISKCON, Happy-Healty-Holy, Zen Budist gruplar ve Meher Baba gibi Doğu kökenli hareketler bu tipe örnek teşkil ederler.

Anthony, dualistik ve monistik hareketlerin üç boyutlu olduğunu savunmaktadır.Bunlar, *monizm ve dualizmin metafizik boyutu*, *teknik boyut* (uygulama boyutunun karizmatik yönü) ve *tek düzlemli-çok düzlemli* (unilevel-multilevel) *yorumsamacı duyarlık* şeklinde adlandırılır.[1]

*Monizm-dualizm'in metafizik boyut* ayrımı, *ahlaki-kurtuluşsal*dır (ethico-salvational) ve kötülüğe karşı iyilik (good vs. evil) ile iyi ve kötünün ötesinde mutlakiyetçi "tek"lik görüşü arasındaki zıtlığı ortaya koyar. Monizm, kutup olarak değerlendirilebilecek olan "lanetlenmiş" ve "kurtarılmış" mefhumlarının eskatolojik niteliğini yeniden canlandırır.

1 Wallis, s. 3; Robbins, ss. 136-137.

*Teknik boyut (uygulama boyutunun karizmatik yönü)*, tekniklerin manevi dönüşüm arama için belirleyici olup olmadığı veya maneviyata ulaşmanın manevi bir lider ile doğrudan (veya dönüştürücü) bir bağlantı ya da ilişki neticesinde gerçekleştiği incelemesinin yapılıp yapılmadığını değerlendirir.

*Tek düzlemli-çok düzlemli yorumsamacı duyarlık (unilevel and multilevel religion)* boyut, tipolojinin kritik noktasıdır. Anthony ve Ecker'e göre tek düzlemli (unilevel) gruplar, dillerinin ve metinlerinin değerlendirmelerinde tanımlayıcıdırlar ve bu grupların yorumları aslına uygun niteliktedir; açıklamaları sembolik ve mecazi anlamlar göz önünde bulundurulmadan, tek anlamlı yaparlar. Bilimsel ifade gibi de değerlendirilebilecek yorumlarıyla aslında putperestliği de beslerler. Maneviyat hususundaki konuların tek düzlemli (unilevel) yorumları, epistomolojik mantık veya manevi dönüşümün kanıtı düşüncesi ile birlikte 'değer'in dünyevi alanda tahmin edilebilir olduğu görüşünü ortaya koyar.Çok düzlemli (multilevel) gruplar manevi sistem ve öğretileri, "anlam"ı belirleyici değer olarak görür, zira onlara göre manevi aydınlanmaya götüren öğretilerin dışında hiçbir şey yoktur. Çok düzlemli (multilevel) gruplar, dünyevi ve metafizik arasında ayrım yapmaktadırlar.

Tek düzlemli, monistik, teknik gruplar, meditasyon, ilahi söylemek, denetleme (auditing), seminer eğitimi (seminar training) gibi manevi aydınlanma üretmenin yanında, bireyin olağan şekilde *iyi*liğini arttıran standartlaştırılmış teknikleri vurgularlar. Tek düzlemli, dualistik, teknik gruplar, ibadet ve iman sayesinde araçsal ödüllerin kazanılması ve *iyi*lik kazandırmayı vurgulamaya yönelir; böylece manevi *üstünlük ve başarının eş anlamlılığı* ortaya çıkar. Tek düzlemli gruplar genellikle, teknik rasyonellik, rekabete dayalı bireycilik gibi, *maneviyatı, baskın kültürel motifleri hatırlatan kavramlar haline dönüştürmeye* eğilimlidir. Bu dinamik ayrıca,

tek düzlemli monizm ile 1970'lerde Amerikalı sosyal eleştirmenler tarafından belirtilmiş hazcı ve müsamahakar kültürel üslup arasındaki ilişkide görülebilir.En karizmatik monistik gruplar oldukça küçüklerdir ve çoğunlukla istikrarsız niteliğe sahiptir. Onlar, aydınlanma kazanımını ile öğretilebilir bilgi ve süreçlerle otonomluk kazanımını vurgulayan Sayentoloji, TM, est ve Silva Mind Control gibi tek düzlemli, monistik, teknik hareketlerdeki cazibeden yoksundur.[1]

Anthony ve Robbins'in geliştirdiği monistik-dualistik ayrıma dayalı tipoloji, kullanılan kriterlerle hareketleri sınıflandırırken dini hareketlerin çoğunu açıklayabilecek niteliktedir. Robbins ve Anthony'nin tipolojisi, betimleyici niteliği açısından oldukça başarılı olmuştur. Bu sınıflandırma, hareketin ileri özelliklerinin tahmin edilebilmesini sağlayacak niteliktedir.[2] Ortaya koyduğu en önemli yenilik ise yeni dini hareketler ile sosyal düzen, anlam sistemi, ahlak, meşruiyet ve kimlik problemleri arasındaki ilişkiyi göstermesidir.

### 4.2.3. Dini Hareket-Taraftar İlişkisine Dayalı Analiz: *Frederick Bird*

Frederick Bird'ün taraftar-hareket ilişkisine yönelik şeması teorik olarak, Robbins ve Anthony'nin ahlaki belirsizliğin yerleştirilmiş derinleştirici bir kültürel iklime monistik ve dualistik karşılıkları çizdiği tipolojisi formülleştirmeleri ile kısmen benzerdir. Bird, ahlaki duyarlılık, kaygı, suçluluk ve karmaşıklık duygulara sahip üyeler arasında ahlaki sorumluluğu azaltmak için çok yönlü, göreceli ve nispeten müsamahakar ahlak dersi beklentileriyle yayılmış kültürel bir çevrenin ortaya çıkması ile çağdaş yeni dini hareketlerin arttığını ifade eder. Ahlak çatışmaları, göreceli-subjektif ahlak kültürü ile devam eden ahlak vaadinin geleneksel

1 Robbins, s. 137-138.
2 Wallis, ss. 3-4.

objektif esasları arasında ortaya çıkar. Kafası karışmış genç bireyler, ahlaki sorumluluk duygularını azaltan manevi-ideolojik gizemlilikler içinden günahsızlığı elde etme peşindedirler.[1]

Bird (1979) taraftarlar ile hareket arasındaki ilişkiye dayalı hayran/dindar (devotee), müritlik (discipleship), çıraklık (apprenticeship) olmak üzere üç parçalı tipolojiyi geliştirmiştir:[2] Bunlardan taraftarlarının *hayran/dindar* özellikli olduğu gruplarda, taraftarlar kendilerini insan aklını aşan hakikat veya ruhani bir üstada adar. Bu tip üyelik daha çok karizmatik gruplar içinde söz konusudur. Divine Light Mission, ISKCON, Meher Baba bu tür gruplara örnek verilebilir. *Müritliğin (Discipleship)* öne çıktığı gruplarda, taraftarlar ruhani otoritelerin egemenliğinde manevi aydınlatma ararlar. Bu gruplar için ise Yoga, Zen Budist Merkezleri örnek verilebilir. Çıraklık (Apprenticeship) anlayışına dayalı gruplarda taraftarlar, kendi içinde bulunan ruhani güçleri açığa çıkarmak için onlara imkan verecek belli psişik, şamani ve terapik yeteneklerden birini edinmeye çabalarlar. Silva Mind Control, est, TM, Sayentoloji gibi dini hareketler taraftarların çırak olarak görüldüğü gruplara örnek teşkil eder.

Bird, bu farklı hareket tiplerinin, onların cazibelerindeki faktörlerin biri olduğuna inandığı 'ahlaki sorumluluk' problemi ile kopyası çıkarılan farklı yöntemleri ürettiğini göstermeye çalışmıştır. Bird'ün üçlü tipolojisindeki her bir tip, varsayıma dayalı olarak kutsal gücü elinde bulunduran veya tapınılan liderlere, onların taraftarlarıyla ilişkisine ahlaki sorumluluğu azaltma yöntemi sağlamaktadır. Taraftarları hayran/dindar sayılan gruplar, manevi kişilikler veya

1 Robbins, s. 145.

2 Frederick Bird, "The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability", **Sociological Analysis**, Vol. 40 N. 4; Bird, "Charisma and Ritual in New Religious Movements", **Understanding the New Religion**, J. Needleman ve G. Baker (ed.), New York: Seabury, 1978, ss. 182-185; Bromley, *New Religious Movements* s. 329; Robbins, *Cults, Converts and Charisma* s. 145, Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, s. 1.

kimlik sembolleri ile üyelerin ahlaki saflığa erişmelerini ve bu yolla kendi gerçek kişiliklerini bulmalarını öğütler.Taraftarların müridlikle özdeşleştiği gruplar, empoze edilen standartlarla ölçülemeyen ama ahenkli olan bir hayata ulaşmak ve günlük hayatın çeşitli uğraşları içerisinde yaşanılan zihin dağınıklığından kurtuluşu ararlar.Çıraklık anlayışının öne çıktığı gruplar, üyelerine bireysel özgürlük duygusu aşılar ve bu özgürlük duygusunun her bir bireyin kendi ahlaki statüsünü değerlendiren başlıca öge olduğu vurgulanır.

Beckford, Bird'ün tipolojisini yerinde değerlendirmeler yaptığı için övmektedir: Bu tipoloji, ahlaki ve metafizik ilkelere vurgu yapar ve bu vurgulama sırasında *uygulamalı ahlak kurallarına (practical ethics)* işaret edilir. Ancak Beckford bu tipolojinin doğruluğuna karşın, aşırı genellemelere dayanmasından dolayı kullanışlılığını sorgular. Bird'ün taslağı ayrıca doktrin ve uygulamalı ahlak arasında ilişki kurarken modern Batı toplumundaki ahlaki sürtüşme ve değişim analizlerine yeni unsurlar ve ilişkiler de ekler. Böylece yeni dini hareketlerin toplumdaki diğer önemli eğilim ve güçlerle ilişkili olduğunu gösterir. Fakat bunun yanında Roy Wallis, ahlaki sorumluluğun budanmasına eleştirel bir şekilde yaklaşır ve böyle bir durumun bazı hareket üyeleri için doğru olabileceğini ve evrensel bir genelleme yapılamayacağını söylemiştir.[1]

Bird'ün tipolojisi, yeni dini hareketlerin öğretilerini, üyelik ve organizasyonel kalıplarını kapsar. Bu yaklaşım biçimi, sadece –Hindu ve Vedantizm ile ilişkili olarak görünen- ontolojik ve ahlaki dualizm yüzünden değil, ayrıca bulandırılmış Hinduist, Budist, İslami ve Taoist geleneklerden ortaya çıkan dinler arasındaki farklılıkların önemi yüzünden de,monistik gibi Doğu orijinli grupların tanımlarına ilişkin sorgulamaların doğmasına neden olmuştur.[2]

1 Wallis, s. 2;Robbins, ss. 145-146.
2 Wallis, s. 3.

### 4.2.4. Dini Hareket-Hedef Kitle İlişkisine Dayalı Analiz: *Rodney Stark veWilliam Sims Bainbridge*

Stark ve Bainbridge (1985)[1], kültlerin ve yeni dini hareketlerin örgütsel ve hitap ettiği kitle ile ilişkilerinin seviyelerini tespit eden üç tipini belirlemektedir. Onlar, biçimsel/resmi örgütlenme derecesini ifade etmek üzere kültleri farklılaştırır:

*Kitle Kültleri* (Audience cults), hedef kitlenin veya müritlerin yüzeysel bağlılıklarına dayalı resmi olmayan örgütlenme tipi ortaya koyan kült biçimleri şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tip kültler, en yaygın ve en az organize olmuş kült türüdür. Bazı üyeler vaaz dinlemek veya dini bir gösteri izlemek için zaman zaman bir araya getirilseler de, bu tür dini gruplarda üyelik fiilen resmi örgütlenmenin hiçbir yönünü göstermeyen tüketici faaliyetidir. Bir diğer ifade ile bu tür dini yapılanmalar, uzun süreli müritlerden ve resmi üyelikten yoksundurlar.

*Mürit kültleri*nde (Client cults) belli hastalıklar ve duygusal problemler için tedavi edebilme iddiaları söz konusudur. Yani bu kültler, müritlerin dertlerine deva bulacaklarını savunur. Ancak kitle kültleriyle kıyaslandığında manevi hizmet sunanlar, bu hizmetten yararlananların aksine nispeten daha organize olmuş durumdadırlar. Hizmetten yararlananlar gevşek bir sosyal ağ ile ilişki halindedir ve bu bağ aracılığı ile de sunulan hizmet ve ürünlerin değişimini gerçekleştirirler.[2]

Kitle kültleri, mürit kültlerine göre katılımcıları daha şiddetli şekilde hareketlendirir. Müritler diğer üyelere, merkez ofislere ve liderlere dahil edilir. Katılımcılar üyelikten ziyade çoğunlukla

1 Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, **The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation**, Los Angeles, Berkeley, CA: University of California Press.

2 William Sims Bainbridge ve Rodney Stark, "Cult Formation: Three Compatible Models", **Cults and New Religious Movements, Lorne L. Dawson (ed.), UK: Blackwell Publishing Ltd., s. 64**; Bromley, s. 329; Robbins, s. 156.

mürit olmayı sürdürür. Bunların bazısı, eş zamanlı olarak iki veya daha fazla külte birden katılır ve bunun yanında geleneksel dini bir örgütlenme ile ilişkili olmayı da sürdürebilir.Bu tür kültler *dini* (religious) olmaktan çok *büyüsel* (magical)dir.

Stark ve Bainbridge'e göre, Amerika'daki kült faaliyetinin çoğunluğu örgütlenmiş nitelikte kült hareketleri değil, sıkı disiplin altında toplantılara katılma durumunun gerçekleşmediği kitle kültleridir veya –kült ile katılımcılar arasındaki ilişki, doktor-hasta/danışman-müşteri arasındaki ilişkiye benzeyen- mürit kültlerindeki gibidir.[1]

*Kült hareketler* (Cult movements), taraftarların zamanını, enerjisini ve bağlılığını mobilize etme oranı değişmesine rağmen, taraftarların manevi ihtiyaçlarının tamamını yerine getiren hizmetleri sağlamaya çalışan hareketlerdir. Kült hareketler, din değiştirenlerin dini gereksinimlerinin tamamını memnun etmeye girişen, bütünüyle olgunlaşmış dini örgütlenmelerdir. Fakat kült hareketler aslında faal olarak hareket etme veya zorlayıcı bir şekilde üyeleri disiplin altına alma özelliği temel alınarak çeşitlere ayrılır. Bunlardan bazıları, taraftarlarını, bir guru veya peygamberden mesaj veya yeni ilhamlar almak için ya da tartışmalara katılmak üzere düzenli olarak bir araya getiren "çalışma grupları"dır. Fakat bunun yanında bazı kült hareketler ise, bağlanma ilişkileri ve çalışmaları ile geleneksel mezheplere benzer nitelikte işlerler.[2]

Kitle ve mürid kültleri kelimenin tam anlamıyla gerçek kültlerdir. Yani bu yapılar, bir kilise-mezhep sistemi içine dahil edilebilmeyi sağlayan örgütsel uyum ve dini özelliklerden yoksundurlar. Kitle kültleri mitoloji, mürit kültleri büyü (magic) ortaya koyarken, kült hareketler bütünüyle din olmaya daha yakındır. Örneğin Christian

1 Robbins, s. 156-157.
2 Bromley, s. 329; Robbins, s. 156.

Science ve Sayentoloji, kült gibi başlamışlardı, ancak şimdi onları kilise-mezhep modelleştirmesi içine oturtan örgütsel bir yapı ve birikime ulaştılar. Dini bilgiler ve inanç ögelerine dayalı tedavi ve iyileştirme iddiasında bulunan pek çok tip, asla kült hareketler haline gelmez ve bu yüzden de bu hareketler bir kilise-mezhep kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınmamalıdır.[1]

### 4.2.5. Dini Hareketin Dış Dünya ile İlişkisine Dayalı Analiz: *Roy Wallis*

Wallis'in çalışması, İkinci Dünya Savaşı döneminde Batı'da ortaya çıkan ve 1960'larda belirgin hale gelen yeni dini hareketlere kavramsal bir çerçeve kazandırmıştır. Bu kavramsallaştırma, grupların kökeni, katılım temelleri, karakteristikleri ve gelişmeye yönelik modellerinin teorisini geliştiren bir analizdir. Wallis'in çizdiği tipoloji üç boyutlu analitik bir temel üzerine oturur. Troeltsch'un dini örgütlenmeler sınıflandırması gibi, Wallis'in kullandığı esas ölçüt de onların dış dünya ile ilişkileridir.[2] Bunlar dünyayı reddetme, dünyayı tasdik etme ve dünya ile uzlaşı içinde olma kavramlarıyla ifade edilmiştir.

*Dünyayı Reddeden Mezhepler:* Yeni dini hareketlerin bu tipi, Troeltsch'un açıkladığı niteliklere en çok sahip olan hareketlerdir. Bu tip hareketler, çoğunlukla belli bir Tanrı fikrine sahip dini bir örgütlenmedir. Bazı bakımlardan geleneksel olmaktan uzak olan bu hareketlerin dış dünya ile ilişkilerini belirleyen ideolojileri hassas ve eleştiricidir. Bu tip yeni dini hareketlerin aktif bir şekilde değişim gerçekleştirme hedefi vardır.

Dünyayı reddeden hareketler, genel sosyal düzeni Tanrı'nın emirlerinden ve planından sapmış olarak görürler. Onlara göre insanlık, Tanrı ve manevi kaynaklar ile temasını kaybetmiş ve sadece

1 Bainbridge ve Stark, s. 64; Robbins, s. 158.
2 Wallis, s. 1; Haralambos ve Halborn, s. 668.

maddi ilgilerin var olduğu kirletilmiş bir çevre yaratmada başarılı olmuştur. Dünya hırs, samimiyetsizlik, ümitsizlik ve keşmekeş ile doldurulmuştur. Dünyayı reddeden hareket kentsel endüstri toplumunu ve onun -özellikle zenginlik veya tüketim modelleri ile ölçülen bireysel başarıların- değerlerini kınar. Dünyayı reddeden hareket, kişisel çıkarın peşinden koşan bir hayattan ziyade, guru veya peygambere ve onu takip edenlere hizmet eden bir hayatı gerektirir.

Dünyayı reddeden hareket, milenyumun yakında başlayacağını veya hareketin dünyayı değiştireceğini; bunun yanında herkes üye olduğu zaman ya da çoğunluk olduklarında veya iktidardakilere rehberlik edebildiklerinde, basit, sevgi dolu, daha insani, daha manevi olan yeni bir dünya düzeni başlayacağını beklemektedir. Bu iddia, dini ve siyasi amaçlara sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Onlar seküler dünyanın kurumlarını reddederler. Üyelerin dini bağlılıkları ise, yaşamının tamamını etkileyen bir aktivitedir. Gruba katılım "yeniden doğuş" anlamına gelmektedir; üyeliğin kazanımıyla birlikte yeni bir kimlik edinilir. Bu başlangıç, yeni bir isim almayı da beraberinde getirir. Gruba bağlanma dünyevi hayat ile bütünüyle kopmayı gerektirirken, bu kopma eğitim, kariyer, arkadaşlık ve aile ilişkilerini kapsamaktadır.

Wallis için Hare Krişna, Unification Church, Peoples Temple ve Children of God gibi gruplar, şeytani/kötü olarak tanımlanan yaygın sosyal düzene muhalefet eden *world-rejecting* hareketlere örnektirler. Bu tür gruplar çoğu kez, 'ego' (ben) veya 'önceki ben'in (former self) bütünüyle inkar edilmesi gerektiği anlayışıyla otoriter cemaatçi hayat sürmek için toplu yerleşim bölgeleri edinirler. Bir diğer ifade ile bu gruplar, içindeki çeşitliliğe rağmen, dünyanın mevcut halinden memnun değildirler.[1]

1 Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, ss. 10-11, 13,18; Roy Wallis, "Three Types of New Religious Movement", **Cults and New Religious Movements, Lorne L. Dawson (ed.), UK: Blackwell Publishing Ltd., 2003, s. 36;** Haralambos ve Halborn, s. 668, 670; Robbins, s. 147.

*Dünyayı Tasdik Eden Mezhepler:*Dünyayı tasdik eden yeni din, diğer iki tipten farklı olarak dünyevi ve manevi arasında ayrım yapar. Din, başlıca sosyal değer olarak inşa edilmez. Bu grupların anlayışında din, kişinin iç dünyasını teselli veya tahrik eder. Bireyi dünya hayatı için canlandırmasına rağmen, hayatın nasıl yaşanacağına dair çok az kuralları vardır. Dolayısıyla toplumun bundan etkilenmesi tasarlanmamıştır; bu etki, istemeden edinilen bir sonuçtur.

Dünyayı tasdik eden bir yönlendirme ile yenilik yapan dini hareket, dünyaya veya topluma karşı çıkmaz; fakat yaygın dini kurumlara ya da dayanma gücünün zayi olmasına karşı protestoda bulunur. Bu tip hareketler, biçime dayalı anlayışa sahip değildir; manevi hayat ile tecrübeye dayalı hayatı birleştirir ve böylece dini kurumların giderek daha bağımlı hale geldiği dünyada kaybolan ruhun yerini alırlar. Böyle hareketlerin üyeleri, yaygın sosyal düzene kaynaştırılır. Dünyayı reddeden hareketler, kiliselerin geleneksel sosyal modellerinden veya diğer fahri birleşmelerden işbirliğine dayalı biçimlerini kendilerine adapte ederler.

Bu tip grupların edindiği üyeler, çoğunlukla hayal kırıklığı yaratmış büyük bir kilise veya denominasyonun eski üyeleridir. Ayrıca tipik olarak dünyayı tasdik eden hareketler, ne dünyayı olduğu haliyle kabul ederler ne de onu reddederler. Bu hareketlerin cevap ürettiği problemler, dünyevi sorulardan çok dini sorulara yöneliktir. Taraftarların dini inançları, belki onların dini olmayan hayatlarının üstesinden gelmelerine yardımcı olur; ama dinin amacı, yeni bir toplum oluşturmak ve inananların hayatında başarılı olma şansı geliştirmek değildir. Bu tip gruplar arasında Neo-Pentakostalizm, Charismatic Renewal Movement ve Subud sayılabilir. Wallis, *The Elementary Forms of The New Religious* adlı kitabında, yukarıda bahsettiğimiz dünyayı tasdik eden ve dünyayı reddeden hareketler

üzerinde daha çok durmuş, dünya ile uzlaşan mezhepler (kültler) hususunda çok detaylı açıklamalar yapmamıştır.[1]

*Dünya ile Uzlaşan Mezhepler (Kültler):*Dünya ile uzlaşı içinde olan bir dini hareketin tarzı, din ile geleneksel olarak birleşmiş özelliklerin pek çoğundan yoksundur. Bu yapıya sahip hareketler, kilisedeki gibi kollektif ibadet ritüeline sahip değildir; gelişmiş ahlak kuralları ve Tanrı biliminden yoksundur. Dünyayı reddeden hareketle karşılaştırıldığıda ise sosyal düzene karşı aşağılayıcı yorumu daha azdır. Dünya ile uzlaşı içinde olan hareketler, dünyadan geri çekilmeksizin insanlara fiziksel, akli ve ruhsal potansiyellerinin kilidini açmak için olanak verme aracını elinde bulundurduğunu iddia ederler. Bunlar "kutsal" kavramına daha seküler ve bireyselleştirilmiş yapı atfederler. Ayrıca bu tip hareketler doğaüstü, büyüsel ve ruhani güçlere ulaşmayı ve onları mazur gösteren *dini* etiketlere dayandırma becerisini sunarlar.

Bu tür hareketlerin taraftarları, mevcut sosyal düzenin bazı sınırlandırılmış yönlerine karşı çıkabilirken, içinde etkin olduğu değer ve hedefleri normal olarak kabul ederler. Onlar, dünya ve dünyanın değerlerinden geri çekilmek veya kaçmak için değil, dünya menfaatlerini edinmeyi, onları daha kolay gerçekleştirmeyi sağlayacak araçları edinmek için böyle hareketlere katılmışlardır.

Dünya ile uzlaşı içinde olan hareketlerde, sosyal düzen Tanrı yolundan sapmış ve haksızlıkla dolu olarak görülmez. Bu hareketlerin inanç esasları bireyseldir. Ancak bireysel değişimin üretilmesi için sosyal düzende değişiklik yaşanmalıdır. Birey, içinde bulunduğu durumlar ve bu durumları değiştirmek için sorumluluk almalıdır.Dünyayla uzlaşı içinde olan hareketlerde birey, sadece kendi çevresindeki ortam için sorumlu değildir, kendi yaptığı

1 Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, ss. 35-37; Wallis, *Three Types of New Religious Movement*, ss. 54-55; Haralambos ve Halborn, s. 670; Robbins, s. 148.

her şey için sorumludur. Özellikle manevi boyut, bireysel subjektif gerçekliğin ve bireysel yaşamın bir meselesidir. Tanrı, insana ahlaki kurallar bütününü uygulama şartı koşmayan bir Tanrı'dır.

TM, Silva Mind Control, est, Nichiren Shoshu gibi örnekler verilebilecek dünya ile uzlaşı içindeki yeni dini hareketler, diğer tiplerden çok farklıdır. Bunlar geleneksel yaşam tarzıyla radikal ayrıma düşmez, üyelerinin davranışlarını sınırlamaz, üyelerine maddi ve pratik avantajlar sunarlar. Tüm bu sebepler için dünyayla uzlaşı içindeki hareketlerin diğer dini hareketlere göre topluma yönelik cazibesinin daha yüksek oranda olması olağandır. Ancak her ne kadar Wallis, dünyayı tasdik edici hareketlerin nasıl geliştiği hakkında az şey söylemiş olsa da bunlar yeni dini hareketlerin en kalıcısı gözükmektedir.[1] Çünkü bu hareketler bir taraftan dini ihtiyaçları karşılamakta bir yandan da dünya ile barışık bir çizgide öğretilerini yaymaktadırlar.

### 4.2.6. Dini Hareketlerin İç İlişkilerine ve Dış ilişkilerine Dayalı Analiz: *James Beckford*

James Beckford'ın tipolojisi yeni dini hareketlerin sosyolojik analizinde gözden kaçmış hususlara dikkat çeken bir analizdir. Dini harekete katılım ve ayrılma gibi konularda karmaşık bir hal alan yapıyı açıklamaya yöneliktir. Bunun yanında dini hareketlerin örgütsel amaçlarıyla hareket ederek kontrol ettiği ve etkili olduğu kabulünden yola çıkarak yeni dini hareketlerin siyasal ve ahlaki tutumları üzerine odaklanmıştır.[2]

Beckford'ın tipolojisi iç ilişkiler (internal relationships) ve dış ilişkiler (external relationships) olmak üzere iki sınıflamadan

1 Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, ss. 20-26; Wallis, *Three Types of New Religious Movement*, s. 46; Haralambos ve Halborn, s. 674, 677.

2 James A. Beckford, **Cult Controversies**, London: Tavistock Publications, 1985, ss. 77-79.

oluşmaktadır. İç ilişkiler, yeni dini hareketlerin kendi içindeki ilişkileri analiz eder. Bu tipoloji yeni dini hareketlerdeki hayran/dindar(devotee), üstad/uzman (adept), müşteri (client), hami (patron) ve mürted (apostate) ilişki sınırlarının karakteri, etkinliği ve birleşme değerine odaklanmaktadır. Bu karakterlerin özellikleri şöyle açıklanabilir[1]:

*Hayran/dindar (Devotee):* Yüksek yoğunluk, kapsayıcılık ve çok değerlilik ile tanımlanan 'hayran/dindar'lar, kendilerini, ait oldukları hareketlerinin değerlerine, öğretilerine ve maddi güvencelerinin (material security) tanıtımına adarlar. Kendilerini bütün olarak gruplarına adarken, hareketin üyesi olmayan kişilerle de bağlarını önemli ölçüde azaltırlar. Children of God, Unification Church ve ISKCON'un üyeleri genelde kendilerini bu şekilde tanımlarlar.

*Üstad/uzman (Adept):* Adeptler, sadece sofu denebilecek nitelikte, grubun dini öğretilerini fazlasıyla benimsemiş kişilerle birlikte olanlarla veya üyelerin yakınlarıyla ilişkilerini sınırlandırırlar. Bu ilişkileri düzenleyen bağlı oldukları dini gruplarıdır. Bu tür hareketlerin üyeleri, bireysel veya toplu liderlerin otoritesine kendilerini adamazlar.

*Müşteri (Client):* Diğer üyelerle birlikte, insanların gruba katılması amacı taşımakta olan müşteriler çoğu zaman, belli kurallar çerçevesinde hikmet, yetenek, terapi veya arkadaşlık gibi vaatleri kabul ederler. Ve bu vaatler bağlı oldukları hareketlerin kendi yaşamlarını etkileme amacı taşımaktadır.

*Hami (Patron):* Hareket içindeki ilişkiye dair en az belgeye sahip olunan tiptir. Bunun sebebi araştırmalarda gözden kaçmış olmaları değil, toplantılarda veya ibadetlerde kendilerini göstermemeleri ve sorumluluk alabilecekleri bir pozisyonda olmamala-

1 Beckford, ss. 82-84.

rıdır. Bununla beraber üyeler, ahlak dersi desteği vererek, maddi yardımda bulunarak, ara sıra öneri ve hizmet sunarak harekete katkıda bulunurlar. Propaganda için grubun posta listesinde kayıtlıdırlar, ancak diğer üyelerle kişisel ilişkileri sınırlıdır. Hamilerin, hareketin liderlerinin otoritesine sorumluluğu yoktur, sosyal yaşamlarını sürdürmeye devam ederler.

*Mürted (Apostate)*: Dini hareketin topluma kattıklarının karmaşıklığını ve çeşitliliklerini fark edecek dikkattedirler. Bu kategori içeriden bağlı oldukları dini hareketler hakkında bilgi verir; dahili örgütsel yapının nasıl çalıştığını ve grup içi problemlerin ne olduğunu açıklarlar.

Beckford'ın diğer tipolojisi *dış ilişkiler* ise yeni dini hareketlerin çeşitli kurumsal alanlar ve organizasyonlarla yaptığı işbirliği çeşitlerinin analizine dayanır. Bu tipoloji, kendilerini evanjelizm, iyileştirici hizmetler satmak veya ütopyayı gerçekleştirmek gibi hususlarda dış dünyayla kurdukları ilişkileri gösterir. Bu, sadece diğer örgütlenmelerle kurdukları resmi ilişkileri işaret etmenin dışında, toplumsal konumlarının önemli bir boyutuna da işaret eder. Dini grubun üyesi olmayan insanlarla ilişki kurmak, bu ilişkiye katlanmak ve grup dışındakilerle arasındaki kırılmaları kapsar. Bu sebeple Beckford'ın tipolojisi her dini hareketin topluma katkı profilini belirlemede oldukça faydalıdır.[1] Beckford'ın hareketin dış dünyaya yaklaşımına dayalı geliştirdiği modelleri şu şekilde sayabiliriz: Sığınma (Refuge), İhya (Revitalisation), Özgürleşme (Release).[2]

*Sığınma (Refuge)*: Bu tür hareketler sosyal ve maddi koşulları üretme ve onları muhafaza etme çabası içindeki yeni dini hareketlerdir. Bu tür gruplarda grup üyesi olmayanlarla ilişkiler zayıf ve sınırlıdır. Yeni dini hareketlerin tasarılarının toplumsal uygula-

1 Beckford, *Cult Controversies*, s. 85.
2 Beckford, ss. 85-89.

malara dönüştürücü yönteminin göstergelerinden biri, bireylerin grup içine katılımını sağlama, onları sosyalleştirme ve resmen üyeliğe başlatma metotlarıdır.

*İhya (Revitalisation)*: Bu tür dini hareketlerin, kendi değerlerine ve öğretilerine göre seküler dünyayı yeniden canlandırma ve biçimlendirme amaçları vardır. İhya etme, kökü geniş kapsamlı anlam sistemlerine dayanan belirleyici değerlerin uygulaması sırasında sosyal süreçleri ve kurumları biçimlendirme girişimini ifade eder. Bu yapıdaki bazı yeni dini hareketler, okullar, klinikler, fabrikalar, yayın evleri, kültürel merkezler veya eğlence tesisleri gibi kendi siyasal ve ekonomik kurumlarını biçimlendirme eğilimindedirler.

*Özgürleşme (Release)*: Bu tip modeller ise insanlara sahip oldukları potansiyellerinin bütünüyle farkına varmalarına engel olan şartlardan kurtarmayı vaat eder; üyelerin yaşamlarını anlamlı kılmayı amaçlarlar. Bu yapıdaki hareketlerin vaat ettikleri bilgi, yetenek ve tekniklerin üretimi ve yayılması, kesin müşteriler ve olası üyelerle bağlantıyı gerektirir. Hareket dışındaki dünyayla ilişki biçimleri kesin üyeler ile müşteriler arasındaki esnek ayrımla birleştirilmeye meyillidir.

# 5. ÖRNEKLERLE YENİ DİNİ HAREKETLER

## 5.1.Unification Church (The Family Federation for World Peace and Unification/Moonies)

Resmi olarak Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity (Dünya Hıristiyanlığını Birleştirme Kutsal Ruh Derneği), popüler kullanımda ise Mooniler olarak bilinen bu hareket, 1920'de Kuzey Kore'de doğan Sun Myung Moon tarafından, Tanrı'nın Yeni Çağ'daki elçisi olduğu iddiasıyla 1954'te Seul'da kurulmuştur. Hareketin gittikçe büyüdüğünü gören Moon, 1972-73'te yeni fırsatlar ülkesi olarak bilinen Amerika'ya (New York) taşınmıştır. Ancak Amerika'ya gelişinden itibaren görüşleri ve eylemleri ile tartışma konusu olan Moon, bilhassa para toplama, vergi kaçırma ve endoktirine teknikleri sebebiyle eleştirilmeye başlanmıştır. 1982'de vergi kaçırma suçundan hüküm giyen Moon, 18 ay hapiste yatmıştır.[1] Moon'un dünya çapında yürüttüğü faaliyetler hala tartışma konusu olmaktadır.

1 Eileen Barker, "Unification Church", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. Ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 532; Ali Köse, **Milenyum Tarikatları**, İstanbul: Truva Yayınları, 2006, s. 133; Jin Pak, "Moon, Sun Myung", **The Encyclopedia of Protestanism**, Hans J. Hillerbrand (ed.), Vol. 3, New York and London: Routledge, 2004, s. 1306.

Unification Church (Birlik Kilisesi) yapılanması, 1936'da kurucusu Moon'un Hz. İsa'dan vahiy aldığını ve Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını gerçekleştirmek için kendisinin seçildiğini öne sürmesiyle başlamıştır. 1945'te Kuzey Kore'de papazlık iddiasıyla başlayan Moon, Hz. İsa'nın yanında Hz. Musa, Buda ve hatta Tanrı'dan vahiy aldığı iddialarına devam etmiş, 1952 yılında Unification hareketinin inançlarının iskeletini içeren *Divine Principle* (Kutsal İlke) veya *Completed Testament* (Eksiksiz Ahit) adını verdiği öğretilerini ortaya koymuş, bu öğretiler 1957'de Kore'de yazıya geçirilerek yayınlanmıştır. Amerika'ya gelişi ile din değiştirenlerin hareket hakkında daha çok şey öğrenebilecekleri 'Birlik Medresesi'mekanları yaratılmış ve bu dönemde hareket 'Mooniler' adını almıştır. O dönemde yeni üyeler, tüm zamanlarını hareket için ya para toplama ya da potansiyel üyeleri harekete kazandırma amaçları için çalışmaya vermekte ve çoğunlukla Birlik Merkezi'nde ya da gezici para toplama takımlarıyla birlikte yaşamaktaydı.[1]

Unification teolojisi bazı yönleri itibariyle Budizm, Konfüçyanizm, Daoizm ve Şamanizm gibi Kore'nin yerli dinlerinden ve ayrıca Kore Hıristiyanlığından etkilenmiş bazı yönleri itibariyle de Eski Ahit ile Yeni Ahit'in etkisinde kalmıştır. 1950'lerde Kore'de ortaya çıkan pek çok hareketten biri olan Unification hareketinin inançlarında Kore'nin senkretik dini iklimi oldukça etkili olmuştur. Bu, Batı'da alışılmış olmayan Unificationism inançlarının kaynağını teşkil eder. Eski ve Yeni Ahit'ten esinlenen The Divine Principle (Kutsal İlke) öğretileri, çağdaş yeni dini hareketler arasında çok kapsamlı ve düzenli inanç sistemlerinden birisidir. İnsanın yaratılışı, yaratılış amacından uzaklaşması ve tekrar yaratılış haline döndürülerek kurtuluşa ermesi süreçlerinin söz konusu olduğu bu öğretide Tanrı, ruh ve enerji olmak üzere ikili karakteris-

1 Barker, ss. 533-534.

tiklerin karışımı olan görünmez bir ruhtur ve tüm varlıklar bunlar tarafından meydana getirilir. Tanrı Adem ve Havva'yı, onların Tanrı merkezli bir aile kurmaları için yaratmıştır; ancak her ne kadar insanlık halen Tanrı'nın yönetiminde olsa da şeytanın etkisiyle bozulmaya uğramıştır. Şöyle ki, görevi aslında onlara yardım etmek olan baş melek Lüsifer, yani şeytan, Adem ile Havva evlenmeden önce Havva'yı etkileyerek cinsel ilişki kurmalarını sağlamıştır. Bu birleşme ile Tanrı merkezli olan aile, Tanrı'nın niyeti dışında bir hale gelmiştir ki bu halen devam etmektedir. Hareketin öğretileri Divine Principle (Kutsal İlke) dışında Moon'un şahsı ve onun ailesini temel alan söylemlerine de dayanır. Buna göre Tanrı'nın isteği dışında sürmekte olan aile yapısı, ancak Mesih'in Tanrı merkezli aile kurmasıyla olması gereken hale dönüşecekti; fakat o gerçekleştiremeden öldürüldüğü için görev ikinci defa geleceğine inandıkları Mesih tarafından yerine getirilecektir. Mooncular hem Hıristiyanlar hem de diğer dinlerin inananları için kurtarıcı olarak gördükleri Mesih'in geleceği tarihi 1920'ler olarak hesaplamışlardır. Nitekim 1920'de doğan Moon da 1992 yılında Mesih olduğunu ilan etmiştir.[1]

Tanrı merkezli aile kurma anlamında Adem ile Havva'nın gerçekleştiremedikleri ideal aile ve ideal eş olmayı, Moon üçüncü eşi Hak Ja Han ile yerine getirmektedir. Zira Moon, hareketin inançlarının dayandığı bir diğer kaynak olan konuşmalarında kendi kişiliğinden ve ailesinden bahsederek bu hususların önemini vurgulamaktadır. Böylece 'ideal' oldukları ve dolayısıyla Tanrı ile doğrudan iletişim kurup onun iradesini bilebildiği hükmünün altını çizmektedir.

Moon'un taraftarları kendilerini tamamen harekete adamaktadırlar. Bu taraftarların her biri için Tanrı'nın cennetinin krallı-

1 Sarah Lewis, "The Family Federation for World Peace and Unification (Unification Church)", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 71; Barker, s. 533; Köse, ss. 135-136.

ğına girmek, en kusursuz şekilde kutsanmakla gerçekleşmektedir. Ve bu, hareketin özünü oluşturan *kutsama merasimi*, yani *toplu evlilik* ile mümkündür. Kusursuz şekilde kutsanmak için Mooncular arasından belki de birbirini hiç tanımayan ve hatta farklı dilleri konuşan hareket üyelerinin birbirleriyle evlenmesi söz konusudur. Eşleştirmeler fotoğraflar üzerinden dua edilerek Moon tarafından yapılmaktadır. Hareketin üyeleri Moon'un Tanrı'nın rehberi olduğuna inandıkları için birbirine uygun olan kişilerin bir araya getirileceğini düşünmektedirler. Moon hareketi üyelerinin evlenebilmek için en az üç kişiyi Moon hareketine dahil etmesi, en az üç yıl harekete hizmet etmiş olmasıve erkekler için 26, kadınlar için 24 yaşını doldurmuş olması gerekmektedir. Ayrıca üyenin, hareket dışından kimselerle evlenmesinin yanı sıra evlilik dışı cinsel ilişki de yasaktır.

Unificationism, diğer yeni dini hareketlerin bir kısmında olduğu gibi çok fazla uygulanan ritüele sahip değildir; üyeler, hareketin kutsal günlerinde, her haftanın ve her ayın ilk gününde sabah saat beşte yapılan 'vaat' (pledge) adındaki kısa ayinleri gerçekleştirirler. Ayrıca evlendiklerinde ve çocukları doğduğunda yerine getirdikleri dini pratikleri vardır. Pratiklerinde 'kutsal tuz' ve kutsal addetikleri mekanlarıkullanırlar.[1]

## 5.2.Transandantal Meditasyon (Transcendental Meditation)

Maharashi Mahesh Yogi tarafından 1957'de kurulan Transandantal Meditasyon (TM), yaklaşık 600 sene sonra derlenerek belirlenmiş olan Yoga Sutra'daki düşünme tekniklerinin modern bir biçimini sunmaktadır. Kurucu Maharashi'nin hayatının

1 Hunt, s. 125; Köse, s. 137; Lewis, ss. 72-73; Barker, *New Religious Movements*, s. 215; Barker, *Unification Church*, s. 534.

ilk dönemlerine dair bilgiler çok az olsa da 1940'da Allahabad Üniversitesi'nin fizik bölümünden mezun olduğu ve 13 yıl boyunca 'Büyük Guru' olarak bilinen Swami Brahmananda Saraswati (1869-1953) ile birlikte yaşadığı bilinmektedir. Saraswati'nin ölümünden sonra ise MaharashiUtar Kashi'de iki sene inzivaya çekilmiş ve ardından TM'nin lideri olarak ortaya çıkmıştır. Maharashi, *The Beacon Light of the Himalayas* adındaki ilk kitabını 1956'da yazmış; öğretilerini yaymak için 1958 yılında Madras'ta Manevi Yenilenme Vakfı'nı (Spiritual Regeneration Foundation) kurmuştur; ve 1959'da Amerika'ya taşımıştır. Vakıf, bu tür organizasyonların ilkleri arasında yer alır. Hareketin İngiltere'ye girmesi ise 1960'ta gerçekleşmiştir.[1]

UluslararasıMeditasyon Topluluğu'nu (International Meditation Society) kuran Maharashi, bir sene sonra teknikleri yayabilmek için TM'nin hocaları olacak kişileri eğitmeye başlamış ve daha sonra *Science of Being and Art of Living* isimli metini yayınlamıştır. Bunların yanında Batı'daki gençlere TM tekniklerini öğretmek için Uluslararası Öğrenciler Meditasyon Topluluğu'nu (Students' International Meditation Society) kurmuştur. Hareketin daha fazla dikkat çekmesi ve yayılması ise 1967 yılında Maharashi'nin – daha sonra ISKCON ile ilgilenecek olan- George Harrison ile karşılaşmasıyla gerçekleşmiştir. 1968 yılına gelindiğinde Amerika'da Uluslararası Maharashi Üniversitesi kurulmuştur.

Maharashi, Hintli bir Guru tarafından eğitilmiş, dolayısıyla Hindu bir geçmişe sahiptir. Hindistan kökenli öğretileri ve teknikleri kullanmasına rağmen ne Maharashi ne de onun taraftarları TM'nin bir din olduğunu söylemektedirler. Onlara göre TM bi-

1 James T. Richardson, "Transcendental Meditation", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 525; Christopher Partridge, "Transcendental Meditation", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 182.

limsel bir tekniktir ve TM teknikleri ne inançta ne de yaşam tarzında bir değişiklik yaratmaktadır; çünkü bağlı oldukları hareket, din dışı niteliğe sahiptir ve 'herhangi biri tarafından öğrenilebilir'dir.

TM, bir şuur tekniğidir; hem fiziksel hem de ruhsal anlamda bireyin tüm yeteneklerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu tekniğe göre bir insan, meditasyon sırasında uykudaki halinden daha da gevşemiş halde olur. Aslında bu bir uyku hali değildir, hipnotik transa geçiş de değildir; çünkü şuur, uygulama sırasında açık olmaya devam etmektedir. Sabah ve akşamüstü saatlerinde olmak üzere günde iki defa yaklaşık yirmişer dakika süren meditasyon, gözler kapalı halde rahat bir şekilde oturarak yapılan zihinsel bir aktivitedir.TM'de başlangıç eğitimini geçen her bir bireye seçilmiş olduğunu ifade eden bir *mantra* verilir. 1976'dan itibaren geliştirilen TM-Sidhi Programının ise, yüksek zeka seviyesi, beceri, yaratıcılık ve nörolojik etki kazanmayı geliştirdiğini, bedenin yükselmesi ve kısa sıçrayışları ifade eden yogi uçuşunu sağladığını öne sürmektedirler.[1]

Hareket, dünyadaki yoksulluğun engellenmesi, mükemmel sağlığın kazanılması ve dünya barışının sağlanması yönündeki projelerini içeren yayınlarla da faaliyetlerini desteklemektedir. Transandantal Meditasyon'un insanın hayatındaki kaliteyi, enerjiyi ve zekayı geliştirmesi vurgulanarak başarılı olduğu öne sürülmektedir. Ve bu değerlendirmeyi temel alarak, herkes meditasyon uygulayacak olursa tüm sosyal problemlerin ortadan kalkacağı iddiasında bulunmaktadır. Bu hareket, kendini bilimsel olarak onaylanmış tekniklerin bir bütünü olarak sunarken, faydalı yönlerine ilişkin bilimsel dergilerdeyayınlanmış makalelere konu olur. Bu durum, görünümde seküler bir tablo çizmesine neden olur.

1 Christopher Partridge, s. 182; Partridge, s. 183;Köse, *Milenyum Tarikatları*, s. 200; Partridge, *Transcendental Meditations*. 184, Hunt, *Alternative Religions*, s. 198.

Ancak TM'nin kamuya sunduğu yüzü bütünüyle seküler değildir. Zira sınıflar bir öğretmen tarafından uygulanan geleneksel bir dua ile başlar. Giriş niteliğinde olan konferanslar seküler ve bilimsel görünecek şekilde düzenlenirken, ileri seviyedeki konferanslar yakın üyelere yöneliktir.[1]

TM Telkin ve Bilgi Ofisi (TM's Office of Information and Inspiration), yılda 6 binden fazla olmak üzere, İngiltere'de yaklaşık 150 bin kişinin dört gün süren Transandantal Meditasyon eğitimine katıldığını ifade etmektedir. Bu insanlardan yaklaşık 2500'ü ise ileri düzey TM Sidhi Programına devam etmiştir. Hareketin yayın faaliyetleri, üniversitesi ve eğitim merkezlerinin yanı sıra iş adamlarına, şirket yöneticilerine ve çalışanlarına yönelik Uluslararası Maharashi Kurumsal Gelişme (Maharashi Corporate Development International) adında bir kurumları da vardır.

Çok sayıda Amerikalılar'ın, Kanadalılar'ın ve Batı Avruplalılar'ın yaşamlarını doğrudan etkileyen bu Asya kökenli din, üç sebepten ötürü sosyolojinin ilgisini çekmektedir. Birincisi, Hinduizm'in kültürüne sahip olmayan Batılılar'ın kabul edebilecekleri şekilde Hindu inanç, sembol ve pratiklerinin uyarlandığı, kolaylaştırılmış bir biçimini sunmasıdır. Böylece inancı olmayanlar için kabul edilebilir nitelik kazanmıştır. İkincisi ise Transandantal Meditasyon'un kendini bir dinden çok bir bilim olarak sunmasıdır. Sosyologların bu hareket üzerine araştırmalar yapmasının üçüncü sebebi ise, hareketin bilimsel anlamlandırmaları ile dünyevi faydalarının araştırılmasında makul görülebilir nitelikte dengeleyici unsurlar sunmasıdır.[2]

---

1 Arthur L. Greil ve David R. Rudy, "On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America", **In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America**, 2. Edition, Thomas Robbins ve Dick Anthony (eds.), New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, s. 225; Hunt, s. 214; Köse, s. 200.

2 William Sims Bainbridge, **The Sociology of Religious Movements**, New York: Routledge, 1997, ss. 187-188; Barker, s. 152, 214

## 5.3.The Nation of Islam

Nation of Islam (İslam Milleti) adındaki bu hareket, uzun yıllar ayrımcılığa ve baskıya maruz kalan Afrika kökenli Amerikalı zenciler arasında ortaya çıkan ve daha çok toplumsal bir tepkiyi dile getiren bir oluşumdur. Her ne kadar kölelik 1865'te resmen ortadan kaldırılsa da zenciler ayrımcılığa maruz kalmış ve eşitlikten yoksun bir yaşam sürmeye devam etmişlerdir. Bu hareketin ortaya çıkmasında söz konusu maduriyetin etkisi kaynaklık eder.Hareketin kurucusu Wallace Dodd Ford (1877-1934) Müslüman olduktan sonra Fard Muhammed adını almıştır. Ancak Ford'un aslında zenci değil, melez olduğu söylenmektedir. A. I. Palmer, Fard Muhammed'in, 1913'te Timothy Drew tarafından kurulan Moorish Science Temple'den (Moorish Bilim Tapınağı) ve 1914'te Marcus Garvey tarafından kurulmuş olan The Universal Negro Improvement'dan (Evrensel Zenci Geliştirme Kurumu) ilham aldığını söyler.

Nation of Islam, Fard Muhammed'in İslam'dan aldığı fikirlerle birleştirdiği kendi ideolojisine dayanmaktadır.Fard Muhammed zamanla kendisini Allah'ın vücut bulmuş hali olarak görmeye başlamışve kendini İslam'ın Mehdisi ve Musevi-Hıristiyan geleneğinin mesihi olarak tanıtmıştır. Yine siyah bir işçi olan Elijah Poole'u (1898-1975) ise halef tayin etmiştir(1931) Poole, daha sonra ismini Elijah Muhammed olarak değiştirmiştir.[1]

Elijah Muhammed, siyahların Allah tarafından yaratılmış orijinal insan yapısında olduğunu, beyazların ise Allah'a isyan eden Yakup adındaki siyah bilim adamının yönettiği genetik deneylerin

1 Theodore Gabriel, "The Nation of Islam", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Pres, 2004, s. 139; Gabriel, s. 139; Eric C. Lincoln, "The Black Muslims and Black Acceptance", **The Black Experience in Religion**, C. Eric Lincoln (ed.), New York: Anchor Press, s. 238; Hans A. Baer, "Nation of Islam", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 322.

sonucu olarak beyaz olduğu yönünde bir mit öne sürmüştü. İlk insanın Allah'ın bildirdiğine göre siyah ırktan olduğunu ve siyah ırkın bütün diğer ırkların başlangıcı ve kökeni olduğunu iddia ederken, beyazların kıyamet günü siyahlar tarafından ortadan kaldırılacağını ileri sürmüştü. Bütün 'sözde' zencilerin farkında olsalar da olmasalar da Müslüman olduğunu da öne sürmekte olan Elijah Muhammed ve taraftarlarının görevi, bu sözde zencilere ilk insan olduklarını öğretmek, dolayısıyla Müslüman olduklarını anlamalarını sağlamaktır. Bu harekette "Hıristiyanlığın beyazların dini olması" bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple uyandırılmış bir siyahın Hıristiyanlığı kabul etmesine ihtimal verilmemektedir. Hatta Elijah Muhammed'in öğretisine göre beyaz adam doğuştan şeytan olduğu için, İslam'ı kabul edemez.[1]

Elijah Muhammed'in en gözde müritlerinden biri Malcolm X adıyla da tanınan Malcolm Little'dır (1925-65). Malcolm Little, hareketin pek çok üyesi gibi kendi soyadını kullanmayarak 'X' lakabını almıştır. Elijah Muhammed'den farklı olarak Malcolm X, hareketin oldukça güçlü olan uluslararasıbir savunucusu haline gelmiştir. Ancak Malcolm X, her ne kadar hareketin sözcüsü haline gelmiş olsa da, daha sonra Nation of Islam'dan kopmuş, nispeten orta yol İslam inançlarını benimsemeyi tercih etmistir.Nitekim Nation of Islam hareketinden 1964'te ayrıldığını ilan ederken Muslim Mosque Inc. adındaki kendi organizasyonunu kurmayı planlayan Malcolm X, grubuna beyazları da almaktaydı. Zira ırkçılığa karşı beyazlarla beraber mücadeleye hazır olduğunu ifade etmişti. İddialara göre Malcolm X'in Elijah Muhammed'in hareketinin bir üyesi tarafından öldürülmesine -her ne kadar olayda FBI'ın rol oynadığı tartışmaları söz konusu olsa da-bu gelişmelersebep olmuştur.[2]

1 Eric Lincoln, **Siyah Müslümanlar**, Nadir Özata (çev.), İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992, ss. 102-103; Gabriel, s. 139.

2 Lincoln, *The Black Muslims and Black Acceptance*, ss. 236-237; Baer, s. 322.

Elijah Muhammed'in 1975'teki ölümünden sonra liderliği üstlenen oğlu Warith Deen Muhammed, hareketi American Muslim Mission (Amerika İslam Misyonu) adı altında orta yol İslam'a yöneltmiştir. Bu gelişme örgütlenmede bir kopuşa neden olmuştur. Zira Lous Farrakhan tarafından Original Nation of Islam adı altında, Elijah Muhammed'in öğretilerine dayalı rakip bir hareket kurulmuştur. Hareketin pek çok üyesi Warith Deen Muhammed'i takip etmesine rağmen medyanın dikkatini çeken Farrakhan olmuştu. Hatta son zamanlarda Warith Deen Muhammed'in Farrakhan'a dostane önerilerde bulunduğu ifade edilmektedir. Sonm tahlilde iki gruptan oluştuğu bilinen The Nation of Islam'ın Amerika, Kanada ve İngiltere'de 25 bin ila 100 bin arasında üyesi olduğu tahmin edilmektedir.[1]

The Nation of Islam hareketi Amerikan toplumunda gözlemlenen önemli dini ayrışmalardan birisidir. Amerika'daki dini çoğulculuğa eklemlenen bu ayrışma, siyahların kendi kimliklerini bulmaya yönelik bir bilinçliliğin sonucu ortaya çıkmıştır. En dikkat çekici başarılarından biri, dinlerini yaşamın tüm alanlarına uygulamaları ve dolayısıyla kendi din anlayışlarını ekonomik, siyasal, sosyal ve hatta beslenme alışkanlıklarına entegre etmeleridir. Bu adaptasyonları Amerika'daki azınlık statüsüne belirgin bir etki oluşturmuştur.

Nation of Islam, dinsel temaya dayalı dinamik nitelikte toplumsal bir eylem üzerinde yoğunlaşarak diğer dini hareketlerden çok farklı bir yapı sergilemektedir. Bu hareket, sınırlı üyelik politikası, üyenin kendini güçlü bir şekilde grup kimliğine adaması ve karşılıklı yardımlaşmanın önemi gibi özellikleriyle "ayrılıkçı grup" özelliği taşımaktadır. Öte yandan hareket, yalnızca zencileri değil beyaz ırk dışında tüm siyah insanları kapsaması sebebiyle de aslında bütünleştirici bir amaç taşımaktadır. Yani bu hareket için asıl ayrılıkçı niteliği kazandıran husus, temelde siyah ve beyaz ırktan

1 Gabriel, s. 140.

oluşan Amerikan toplumunda faaliyetlerini sürdürmesidir. İslami bir grup olan Nation of Islam, öğretilerinin bir kısmını İncil'e dayandırmakta, temel İslami doktrinlerinden bazılarını, örneğin ırk ayrımını kabul etmeyen kardeşlik öğretisini ve Allah'ın eşsiz ilahlığını reddetmektedir.[1]

## 5.4. The Church of Scientology (Sayentoloji Kilisesi)

En yaygın olarak insanın pozitif düşünme potansiyelini geliştirmek gibi "bireysel gelişme organizasyonu" şeklinde bilinen Sayentoloji hareketi, Lafayette Ron Hubbard (1911-1986) tarafından 1954'te kurulmuştur. Hareketin kurucu lideri Hubbard'ın Amerika'da doğmuş olması dışında hayatının detaylarını sergileyecek sağlam veriler bulmak oldukça zordur; edinilen bilgilerin büyük bir kısmı ise hareketin yayınlarına dayanmaktadır.

İlk öğrenimini Amerika'da sürdüren Hubbard, babasının Uzak Doğu'ya tayin edilmesi üzerine lise eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. Mevcut kaynaklara göre net tarih bilinmemekle beraber, Hubbard'ın ailesi ile birlikte Amerika'ya dönüşü dedesinin ölümüyle eş zamanlıdır. Bu dönemde lise eğitimini bitirmiş; ardından 1930 yılında, George Washington Üniversitesi'ne matematik ve mühendislik bölümüne kabul edilmiştir. Ancak Hubbard'ın hangi üniversiteden mezun olduğuna dair herhangi bir kayıda rastlanmamaktadır. Üniversitedeyken psikoloji ile de ilgilendiği söylenen Hubbard, yine iddialara göre psikologların insanları anlayış şeklinden memnun olmadığı için üniversiteden ayrılarak kendi bağımsız araştırmalarını sürdürmeye başlamıştır.[2]

---

1 Lincoln, ss. 235-236, 292-294.

2 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi", **19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 1, Samsun, 1986, s. 12; George Chryssides, "The Church of Scientology", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 385; Hunt, s. 194.

Hubbard'ın ruh sağlığı ve psikolojik bunalımlarla ilgili çalışmaları *Dianetics: The Modern Science of Mental Health* (Dianetik: Modern Ruh Sağlığı Bilimi) kitabını çıkarmasıyla toplumun dikkatini çekmiştir. İnsan ruhuna ilişkin Hubbard'ın düşüncelerini içeren bu kitap, kısa sürede büyük satış rakamına ulaşmıştır ve Sayentolojistler için "önceden bilinmesi gereken şeyler"i içeren bir rehber özelliğindedir.

Dianetics: The Modern Science of Mental Health, 'dianetic terapi' tekniklerinin arkasında yatan temel felsefeyi açıklar. *Dianetics*'in temel öngörüsü, zihinlerin, geçmişte yaşanan acıların bellek adı verilen hafızada tutulması sebebiyle, bulanıklaştığı ve etkinliğini yitirdiğidir. Bu bağlamda Dianetic terapinin amacı, bulanıklaşmış bellekleri eski haline getirmek ve böylece geçmişi zihinden silmektir. *Dianetics*, Hubbard'ın 'thetan' adını verdiği insan ruhunun analizini sunar. Thetan, ard arda insan bedenlerinde dünyaya tekrar gelen ve bir kimsenin gerçek özünü sunan, saf ruhun madde haline gelmesine izin veren, ruh ve bedenden farklı, gerçek ölümsüz 'tanrısal öz'dür.[1]

Sayentoloji'de beden, kısaca MEST diye formüle edilen madde, enerji, mekan ve zaman'dan meydana gelir. Bu anlayışa göre modern felsefe, psikoloji ve psikiyatri maddeyi yegane*gerçek hakikat* olarak görmekte ve bu sebeple insanlığın manevi tabiatını reddetmektedir. Bu hareketin felsefesine göre kadın ve erkeğin madde, enerji, mekan ve zaman mefhumlarından kurtulması gerekmektedir.Zihin ise iki özden meydana gelir: Analitik akıl ve tepkisel akıl. Analitik akıl rasyonel, ayrımları analiz edebilmek, hesaplayabilmek ve fark edebilmek için yeteneklidir. Tepkisel akıl ise buna zıt olarak irrasyoneldir ve geniş ölçüde MEST'i kullanır;

1 Barker, *New Religious Movements*, s. 173; Greil ve Rudy, *On the Margins of the Sacred*, s. 224; Chryssides, *The Church of Scientology*, s. 385.

-acıyı, irrasyonel korkuları ve zihinsel engelleri meydana getirmek için tekrar ortaya çıkan- hoş olmayan olayları hafızada tutar. Bellekteki bu etkilerin bertaraf edilmesi gerekir. Bu başarıldığı zaman tepkisel akıl tamamen ortadan kaybolur ve müridin 'saf' olduğu kabul edilir.

Grubun üyesinin 'saf' olmak için, 'ön-temizlik', 'denetleme' sürecinden geçmesi gerekir. Bu, ilk saflık aşamasındaki kimsenin hoş olmayan geçmiş hadiselerin tüm detaylarını anımsamak için çağırıldığı bir danışmanlık yöntemidir. Bu tür hizmetler için ücret gerektiren denetleme, Sayentoloji Kilisesi bünyesinde eğitilmiş denetleyiciler tarafından yerine getirilmektedir.

Sayentoloji üyeleri bir kimsenin vücudundaki toksinlerin 'temiz' hale gelme sürecini geciktirdiğine inanırlar. Kafein ve nikotine izin verilmiş olsa dahi keyif verici hapları kullanmaya karşıdırlar. Alkol tüketimine izin verilmiştir ancak denetim sürecinde müdahale edilebilir, ki denetim döneminden önceki 24 saat boyunca tüketilmemelidir. Örneğin Sayentoloji üyeleri manevi özden çok, fiziksel olarak kişiyi tehdit ettiği iddiasıyla uyuşturucu kullanımına karşı kampanya düzenlemişlerdir.[1]

Bu öğreti, 'bireysel inanç' olarak nitelendirilse de, Sayentoloji üyeleri 'kişi'nin Sayentoloji söylevleri olan sekiz 'dinamik'ten biri olduğunu söylerler. Bu dinamiklerin diğerleri *yaratıcılık*, *grup hayatiyeti*, *yaşam biçimleri*, *fiziksel evren*, *manevi enerji* ve *sonsuzluk*tur. Bu grubun üyeleri Sayentoloji'yi 'uygulamalı dini felsefe' olarak tanımlarlar. Sayentoloji'nin ahlaki yapısı ise seküler niteliktedir. Sayentoloji'nin ilkeleri itikadi olarak değil, aksiyomlar olarak sunulur; dini hizmet, müşteri olarak görülen insanlara bir ücret karşılığında verilir. Öte yandan Sayentoloji'nin bir din olduğu iddia edilse dahi, bazı resmi kaynaklar onu hala bilim olarak niteler.

1 Chryssides, s. 385-386.

Sayentoloji, devlete ve bu hareket aleyhinde konuşan kimselere karşı hukuki mücadele verdiği için tüm yeni dinlerin en 'kavgacısı' olma ününe sahiptir. Hareket, bazı ülkelerde hukuki koğuşturmalara ve yasaklamalara uğramış, fakat resmi engellerin pek çoğunun üstesinden gelmeyi başarmıştır. Ancak yasakların bir kısmı aslında, özellikle din özgürlüğü adına ortadan kalkmıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Doğu ve Orta Avrupa ülkelerine yayılan azınlık ve yeni dinler arasında yer alanSayentoloji, bu ülkelerde organizasyonel bürolar kurmuş ve mesajını yaymak için önemli kaynaklar harcamıştır.

Sayentoloji'yeyöneltilen eleştiriler arasında verdiği hizmetlerin çoğunlukla pahalı olması öne çıkar.Her ne kadar üyeler, onun buna layık olduğu iddia etse de pek çok Sayentoloji grubu üyesinin bu hususta çok para harcadığı da bir gerçektir. Ancak Sayentoloji Kilisesi, Dianetics ve Sayentoloji kurslarının hareketin temel gelir kaynakları olduğunu ifade ederken, üyelerin para toplama faaliyetleriyle uğraşması veya bağış yapması gerekmediğini belirtir.

Sayentoloji üyeleri, Hubbard'ın insan aklını aşan nitelikte bir otorite ve filozof olmasının yanı sıra, onun ayrıca bir antropolog, eğitimci, yardım sever bir kimse, sanatçı, yönetmen, bahçıvan, müzisyen, pilot, yazar, şair ve fotoğrafçı olarak pek çok alanda uzman olduğunu düşünürler. Üretken bir yazar olan Hubbard'ın 1981'de yazdığı Battlefield Earth isimli kitabı en çok satan kitaplardan biri haline gelmiştir.[1] Dünyada bu hareketin ilkelerini uygulayan yaklaşık 5.6 milyonSayentoloji üyesinin olduğu belirtilmektedir.

1 James T. Richardson, "Scientology" , **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 451; Chryssides, s. 385-387; Greil ve Rudy, s. 224.

## 5.5.Raelians (Raelyanlar)

Raelyan dini, Claude Vorilhon tarafından kurulan bir UFO dinidir. Fransız bir motorsiklet yarışı muhabiri ve şarkıcı olan Vorilhon, 1973'te bir uzay gemisiyle karşılaştığını ve bir uzaylıyla konuştuğunu söylemiştir. Taraftarlarına Rael adı verilen bu dini akımın öğretileri, yazımı 1974'te başlayan ve Erich von Daniken'in İncil'le ilgili olduğu söylenen "Chariots of the Gods?" isimli eseriyle bazı benzerlikler taşıyan kitaptan yayılmaktadır. Raellerin dünya dışındakilerle karşılaşmaları ve öğretileri, başlangıçta *The Book Which Tells the Truth* (1974) ve *Extraterrestrials Took Me to Their Planet* (1975) isimli iki kitapta anlatılmıştır. Fransızca yazılan ve 1978'de *The Message Given to Me by Extraterresterials: They Took Me to Their Planet* başlığı altında birleştirilen bu iki kitap, insanlık ve Elohim[1] arasındaki etkileşim sayılan İncil'le ilgili tarihi anlatır. Raeller, geleneksel anlamda Tanrı olarak çevrilen Elohim kelimesini çoğul olarak kullanırken, aslında insanlık ve dünyanın yaratılışında sorumlu olan dünya dışı varlıkların çeşitliliğini kasteederler.

İncil'de Nephilim[2] adında dünya dışı yaratıcıların bir grubu, insan ırkının üreme ilişkileriyle ilgilenir, böylece üstün zekalı insan ırkını üretirler. Bu ırk, Yahudi insanları olarak kabul edilir. Bu hareketin üyeleri, İsa'nın, Elohim adını verdikleri dünya dışı varlık olan Tanrılar'dan biri ile annesi Meryem arasındaki birleşmenin sonucu olarak doğduğuna inanırlar.

Rael, grup üyeleri tarafından yeni Mesih olarak kabul edilir ve Elohim'in dünya üzerine ulaşması için insanlığı hazırlama rolü olduğu düşüncesi benimsenmiştir. Elohim dünya üzerinde barışı sağlayacaktır;fakat tüm insanlar tarafından gönüllü olarak

1 Eski Ahit'te Tanrı.
2 Gökten gelen.

kabul edilmesi gerekmektedir ki bu görev Rael tarafından yerine getirilecektir. Onların amacı, yeni bir dünya düzeni kurmaktır. Bu düzen, normal zeka seviyesine sahip kimselerin idaresinde, bir demokrasi biçimi olan geniocracy[1] (gen demokrasisi) ile sürdürülecektir. Yeni devlet, bilim ve teknolojide ilerlemeye, maddi refah yaratmaya ve boş zamanın arttırılmasına ön ayak olacak, hizmetçi görevi görecek robotlar geliştirecek ve böylece insan olmanın tadını alabilecek yaşam tarzı sağlayacaktır.

Bu harekette, üyelerin her gün 'bir hafta süren ve çok sayıda egzersizi kapsayan uyanışın meydana geliş süreci' olarak düşünülen Sensual Meditation (Duygusal Meditasyon) uygulamasını sürdürmeleri beklenir. Raelyanlar henüz bir topluluk halinde yaşamamaktadırlar. Üyelerin pek çoğu kendilerini geliştirerek harekete maddi bağışta bulunabilmek için profesyonel yaşamlarına yoğunlaşmaları gerektiğini düşünmektedirler; çünkü gelirlerinin toplam %10'unu harekete bağışlamaları gerekir. Gelirlerinin %3'ünü İngiltere Raelyan Hareketine, %7'sini ise UluslararasıHarekete bağışlarlar.

Grubun anlayışına göre yaratıcılar, insanlara ölümsüzlük umudu teklif eder. Bu otomatik bir hak değildir, sadece davranışlarıyla buna layık olanlara sağlanır. Birinin ölümünden sonra, Grand Council of the Eternals (Büyük Ebediyet Meclisi), bir insanın klonlanma ile yeniden yaratılıp yaratılamayacağını belirler. Kurulan hücre bankaları, elçilik içinde tutulacaktır ve bu amaç için kullanılacaktır. Ancak 'sonsuz yaşam'a ulaşma amacının dışında başka sebepler de klonlama çalışmalarında etkilidir. Örneğin Raelyanlar, 11 Eylül 2001'de New York ve Washington'a yapılan terörist saldırılarını takiben facianın kurbanlarının yaşama getirilmesi ve bu tür suçluların gerekli cezayı yaşayabilmeleri için klonlamanın kullanılabileceği fikrini öne sürmüşlerdi.

1 Geniocracy için bkz: http://www.rael.org/download.php?view.6 (15-05-2006)

Hareketin ölümsüz yaşama sahip olabilme çalışmaları 1997'de kurulan Clonaid adındaki bir kurumla sürdürülmektedir. Kurumun yöneticisi Dr. Brigitte Boisselier, ilk klon bebeğin başarılı bir şekilde dünyaya getirildiğini ilan etmiş ve dünyada yeni tartışmalar başlatmıştır.[1]

## 5.6.Feng Shui

Sözlük anlamı, doğayı etkileyen iki akıcı güç 'rüzgar' ve 'su' anlamına gelen Feng Shui, sağlıklı, varlıklı ve huzurlu yaşam ortamının harmanlandığı bir yaşam sanatını ifade etmektedir. Feng Shui, güçler arasındaki denge düşüncesinin iki ucu Taoist Yin ve Yang felsefesini merkez edinir. Amacı, dünyanın görünmez olmakla beraber bazısı uğurlu/olumlu bazısı uğursuz/olumsuz olmak üzere güçlü enerji hatları ile çevrili olduğu anlayışını kazandırmaktır. Çin kökenli olan Feng Shui'de, binlerce yıllık bir geleneğin izleri vardır.

Bu hareket, insanların şansının kozmik üçlü adı verilen, *değişmez doğuştan gelen şans, insanın kendi yarattığı değişebilen şans* ve *dünyevi şans*a bağlı olduğu felsefesine sahiptir. İnsanların doğuştan getirdikleri şans kaderleri olurken, çalışarak ve eğitimle kendi şanslarını yaratabilirler. Kontrol edebildikleri şanslarının olumsuz yönlerini ise doğadaki enerjileri kullanarak Feng Shui ile olumlu hale getirebilirler. Yaşadığımız evrendeki uğurlu hatlar *sheng chi* veya Ejderha'nın kozmik nefesi olarak düşünülürken, uğursuz hatlar *shar chi* veya öldürücü nefes şeklinde algılanır. Feng Shui'nin amacı bu enerjileri bilinçli kullanmayı öğretmektir.

Uygulandıktan sonra etkisinin görülmesi zaman alan bu felsefede, uğurlu feng shui, yalnızca yin (negatif) ve yang (pozitif)

1 Chryssides, *The Raelian Religion*, s. 405-406; Hunt, s. 228; Barker, *New Religious Movements*, s. 201.

enerjiler arasında bir denge ve uyum olduğu zaman oluşturulabilir. Tao felsefesine göre bilindiği gibi her şey kendi içinde zıt olanı barındırmakta ve birbirlerini tamamlamaktadır. Bu iki zıt enerji de birlikte ve denge içinde bir potansiyel barındırmaktadırlar. Bu, sağlık, başarı, refah ve ilişkilerin ahenkli şekilde bir araya getirilmesini sağlar. Bu anlayışa göre uğursuz Feng Shui ise dengenin sağlanamamış olmasından dolayı hastalık, felaket, kazalar ve ekonomik kayıplar getirir.

Aslında bu felsefeye göre modern teknoloji ve nüfus artışı evrenin güçlerini olumsuz yönde etkilememektedir. Bu olumsuzluk, insanoğlunun, doğayı kirletmesi, yanlış yapılandırması ile ortaya çıkmıştır. Dengenin bozulması ile duygularımız, sağlığımız, ilişkilerimiz kısacası hayat ile ilgili herşey olumsuz yönde gelişmektedir. Feng Shui, doğadaki bu dengenin, iç ve dış mekanlarda, ne şekilde sağlanması gerektiğinin yöntemlerini göstermektedir. Feng shui uzmanları, sundukları direktifleriyle gerçekleştirilen evdeki eşyaların yerini, odaları dizayn etmekle uğurlu dengenin başarılabileceğinin sözünü verirler. Enerji akışını, iç ve dış mekanlarda olumlu yönlendirme yöntemleri Feng Shui uygulayarak sağlanabilir. Meditasyon, yoga, tai-chi, kung-fu gibi Uzak Doğu yöntemleri, bu enerjinin değerlendirilmesini, zihinsel ve fiziksel olarak insanın hayatına yansımasını sağlar.

Feng shui felsefesi, özellikle son yıllarda Batı'da yayılmaya başlamıştır. Batı insanı nasıl başarılı olabileceğinin yolunu aramaktadır ve Feng Shui, modern yöntemleriyle bu arayışa cevap verir. Son tahlilde bu felsefe, yaşamı düzenlemek ve insanların yeteneklerini bütünüyle kullanabilecekleri yerleri yaratabilmeleri için kurallar sunar.[1] Mekan ve insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen kurallarıyla

1 Sarah Lewis, "Feng Shui", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s 254; Hunt, s. 179.

esasında dini olmaktan uzaktır. İnsanların hem manevi hem de maddi dünyasına hitap ettiği için de ilgi çekici olmaktadır.

## 5.7.ISKCON: The International Society For Krishna Consciousness/Hare Krishna Movement (Uluslararası Krişna Bilinçliliği Topluluğu/Hare Krişna Hareketi)

Kısa adı ISKCON olan The International Society for Krishna Consciousness'ın (UluslararasıKrişna Bilinçliliği Topluluğu Hareketi) pek çok üyesi, kendisini yeni bir dini hareketin parçası olarak görmez. Onlara göre ISKCON, kökünü Hindistan'ın dini geleneğinden alan uluslararasıHint kökenli bir harekettir. Hareketin manevi lideri, kutsal bir varlığın canlı örneği olarak düşünülen devrimci, sufi ve Gouranga diye bilinen 16. yüzyılın Hint dini figürü Chaitanya Mahaprabhu olarak görülmektedir. ISKCON, Bengal dininin yaygın ve göze çarpan unsuru olarak Chaitanya'dan gelişmekte olan bir dini gruptur. Hareket, 1966'da A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977) tarafından kurulmuştur. Prabhupada, 1965'te Amerika'ya girip kısa zamanda kendine taraftarlar edinmiş, hatta ünlü Beatles grubunun üyelerinden George Harrison'u da üyeleri arasına almıştır.[1]

Batı'daki Hint kökenli insanların pek çoğu bu hareketi kendi geleneklerindeki otantik bir yapı olarak görmektedir. Bir Hinduizm mezhebi veya denominasyonu olarak tanımlanabilecek Krişna hareketinde, Hinduizm'in diğer biçimlerinden farklı olarak,

1 Malory Nye, "ISKCON: The International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna Movement)", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 187; Hunt, s. 117; Susan J. Palmer, "International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 236.

bireyler ile İşnu'nun (Ishnu) sekizinci reenkarnasyonu olduğuna inanılan Tanrı Krişna arasındaki ilişki öğretilir. Bu hareket, katı bir şekilde tek Tanrıcı (monoteist) anlayışa sahiptir; taraftarlarının Krişna şuurunu bütünüyle başarması için, kendi yaşamlarını Krişna'ya yoğunlaşmış olarak, asketik bir şekilde sürdürmeleri beklenir. Hare Krişna hareketinde yeni üye adayları geniş çaplı sınamalara tabi değildir. Başlangıçta yalnızca et yememek, uyuşturucu ve sigara kullanmamak, kahve, çay, çikolata dahil tüm alkollü ürünlerden kaçınmak, kumar oynamamak ve evlilik dışı cinsel ilişkiye girmemek gibi yaptırımlar söz konusudur. Üye olduktan sonra bu kişilere Prabhupada'nın mutlak otoritesi tanıtılır. Böylece onlar Hint dininin dilini ve felsefesini öğrenmeye başlarlar.

Grup üyelerinin Krişna şuurunu kazanabilmesi, sadece ona inanmakla gerçekleşemez; manevi yönün dışında ayrıca somut olarak bazı sözleri tekrarlamaları gerekir. Buna *'Hare Krişna ilahisi* veya *mahamantra*'sı denir. Her gün saat üçte kalkarak iki saat boyunca söylemeleri gereken Japa adındaki ilahilerinin sözleri, *Hare Krişna, Hare Krişna, Krişna Hare, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare* şeklindedir. Bu ilahiyi ayrıca 108 taneli bir tespihi günde 16 defa dönerek söylerler.

Hareket üyeleri dış görünüşleriyle kendilerini belli edecek niteliktedirler; bazılarının saçları toplumdaki yaygın tarza göre oldukça kısadır; örülerek yapılmış *sikha* adında bir aksesuar taşırlar; başlarına ve vücutlarının yedi bölgesine *tilaka* takarlar. Tilakanın, Lord Vişnu'nun ayak izi olduğuna ve bedenlerini Tanrı'nın mabedi olarak gösterdiğine inanırlar. Ayrıca bu harekette, Hint geleneğini yansıtan ve manevi bir kıyafet olan *dhoti*si erkekler, *sari*si kadınlar giyer.[1] ISKCON'un yönetimi ise, farklı bölgelerde oluş-

1 Barker, *New Religious Movements*, ss. 184-185; Palmer, s. 236; Hunt, ss.117-118; Nye, *ISKCON: The International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna Movement)* s. 187-188; Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, s. 194.

turulmuş komiteler tarafından yerine getirilmektedir ve bu yerel mabetlerde yalnızca erkek mabet lideri bulunur.

Hareketin gelişmesini etkileyen en önemli olay Prabhupada'nın 1977 yılındaki ölümü olmuştur. Aslında 80 yaşında olması ve rahatsızlığı bu gelişmeyi sürpriz olmaktan çıkarmıştır; ancak yine de bu, 10 sene sürecek karmaşık ilişkilerin ortaya çıkmasına engel olamamıştır. 1980'li yılların sonunda tekrar kontrol altına alınan bu dini organizasyon, bu süre içinde özellikle genç guruların liderliğinden zarar görmüş olan üyelerinin pek çoğunu kaybetmiştir ve bu süreç halen devam etmektedir. 1990'lı yılların başında pek çok üyenin çocukluk yıllarında, yani 1970 ve 1980'lerde, hocaları tarafından fiziksel ve cinsel tacize uğradıklarını açıklaması da hareket için çok büyük bir skandal olmuştur. Ancak her şeye rağmen ISKCON, kurulduğu yıllara nazaran 2000'li yıllarda –Kuzey Amerika hala önemli bir merkez olmayı sürdürse de- uluslararası ölçekte güçlü misyoner niteliğe sahiptir.[1]

## 5.8. ALEPH: Alliance for Jewish Renewal

Aleph, Rabbi Zalman Schacter-Shalomi'nin 1962'de kurduğu B'nai Or (Son or Children of Light) ile 1983'te Rabbi Arthur Waskow'un kurduğu Shalom Center'ın (Barış Merkezi) birleşimi ile ortaya çıkmıştır. Boston Üniversitesi'nde psikoloji eğitiminin ardından Hebrew Union College'de doktora yapmış olan Polonya doğumlu Rabbi Zalman Schacter-Shalomi,Hasidik öğretilerin muhafaza edilmesi için sorumluluk duyacak bir toplum hayal etmiştir. Aslında bir hareketten çok manevi bir yol sunan Rabbi Zalman'ın hayali, Yahudi maneviyat anlayışının yenilenmesine dayanmaktaydı. Rabbi Zalman'ın bu yaklaşımı daha sonra ortaya çıkmış olan Ya-

1 Palmer, s. 236; Nye, *ISKCON: The International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna Movement)*, ss. 188-189.

hudi Manevi Hareketine göre Ortodoks Yahudilik'e daha yakındır.[1]

Erken dönem B'nai Or'un bir özelliği Yahudi erkeklerin ve kadınların dua ederken gökkuşağı renklerinden oluşan bir eşarp *(tallith)* kullanmalarıdır. Bu Reb Zalman tarafından meditasyon uygulaması sırasında aldığı ilham sonucu geliştirilmiştir. Hareket 1993 yılındaALEPH: Alliance for Jewish Renewal adını almıştır. Yahudiliğin ihyasını amaçlayan ALEPH, Yahudiliğin peygamber ve mistik geleneğine dayalı denominasyonlar arası dünya çapında bir harekettir.

ALEPH, Barış Merkezi[2]ve Yahudi Yenileme Yaşam Merkezi'nin (Jewish Renewal Life Center) desteğinde Kuzey Amerika temelli birbirine bağlı gruplar ağıdır ve taraftarlarının sayısı bilinmemektedir. Hasidizm ve Kabbalizm'e ek olarak Sufizm, Budizm ve Amerikan yerli dininin bazı unsurlarını da içermektedir.[3]

## 5.9. Gush Emunim

Yahudi dini milliyetçi bir hareket olan Gush Emunim (Block of the Faithful/İnançlılar Bloğu), 1974 Şubat'ında resmen kurulan bir organizasyondur. Bu hareket, kendini Siyonist dinamizminin devamı olarak görmekte ve Batı Şeria'da pek çok yeni Yahudi yerleşim biriminin kuruluşuna destek vermektedir.

Grubun manevi lideri, -1921'de İsrail'in ilk Aşkenazi Baş Haham'ı olan - Rabbi Abraham Yitzchak ha-Cohen Kook idi. Hegel, Marx, Kabalizm ve Mesihçilik'ten (Messianism) etkilenmiş olan Kook'un 1935'teki ölümünden sonra oğlu Tzevi Yehudah Kook (Rav Kook) hareketin başına geçmiştir.[4] Babasının kabalist-

1 Shirley Lucass, "ALEPH: Alliance for Jewish Renewal", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 116.
2 Shalom Center 2005 yılında tekrar bağımsız bir organizasyona dönüşmüştür.
3 Lucass, s. 116; www.aleph.org/about.htm
4 Shirley Lucass, "Gush Emunim", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 119.

mesiyanist yaklaşımından etkilenen Rav Kook, Siyonist hareketin kuruluşundan günümüze kadar geçen süreci değerlendirirken, içinde yaşadığımız çağın hem seküler hem de ortadoks Yahudilerin bedel ödeyeceği bir kefaret sürecinin başlangıcı olduğunu iddia etmekte ve İsrail devletinin de bu kefaretin 'ilk açan çiçeği' olduğunu savunmaktadır.

Gush Emunim üyeleri, Tanrı tarafından İsrailoğullarına vaat edilen topraklar tümüyle geri alınıncaya kadar bütün Yahudilere sorumluluklar düştüğünü savunmaktadırlar ve hem İsrail toprağının hem de Yahudi insanlarının mistik birliğine inanırlar. Politika ve dünya olayları mesiyanik bakış açısıyla yorumlanır. Pek çok Yahudi'nin 1980'li yıllarda İsrail'e gelişi, Mesih'in yakın zamanda geleceğinin habercisi olarak görülmüştür. Benzer olarak, Altı Gün Savaşları (Six Day War) (1967) sırasında Magrip ve Samiriye'nin alınışı, mesiyanik kurtuluş sürecinde bir diğer aşama olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle Arapların bu bölgelere tekrar gelip yerleşmelerine karşı çıkılmıştır. Siyasal engeller, insanların Mesih'e olan inancının sınanması olarak görülürken, İsrail devletinin kuruluşu ve devam eden varlığının Tanrı'nın emri olduğuna inanılmaktadır.

Gush Emunim'de liderlik, öncelikle Merkaz haRav yani Rav Kook'un Talmudik akademisinden beslenir. Bu kuruluşun öğrencileri onun derslerinden ve özellikle kurtuluş gününe ilişkin kehanet içeren konuşmalarından etkilenmiştir. Bu akademiye devam edenler daha çok B'nei Akiva Gençlik Hareketi'nden gelir. Yine de Gush Emunim, Rav Kook'un seküler ve ortodoksentegrasyonu siyasetini sürdürür.

Rav Kook'un 1982'deki ölümünden beri Gush Emunim'in sosyal statüsü kendi üyeleri arasında tartışılmaktadır. Bazı üyeler artık grubun orijinal biçimiyle var olmadığına inanırken diğerleri, grubun ideolojisinin Amanah ile devam ettiğine inanmaktadır.

1992'de harekete 100 bin yerleşimcinin üye olduğu ve üyelerin sayısı50'yi aşan yerleşim bölgesinde bulunduğu tahmin edilmektedir. Bu hareket 1994'ten beri kısaca Emunim olarak anılmaktadır.[1]

## 5.10. Sahaja Yoga

Sahaja Yoga, Mataji veya Divine Mother olarak da bilinen Sri Mataji Nirmala Devi tarafından 1970'te kurulan bir harekettir. Hindistan'da Protestan bir ailede doğmuş olan Mataji'nin kocası Birleşmiş Milletler'de üst düzey bir memurdur. Pek çok yönden geleneksel Hindu nitelikteki bu hareket, 'erişilemez hedef olmak' yerine 'kendini gerçekleştirme' ile başladığı için diğer Yoga gruplarından farklıdır. Önceleri Osho hareketine bağlı bir mürit olan Mataji daha sonra anlaşmazlığa düşerek kendi hareketini kurmuştur.[2]

Mataji, yalnızca İngiltere ve Hindistan'da ders vermesine rağmen Sahaja Yoga dünya çapında bir harekettir. Hareket, 3 bini Hindistan'ın dışında, 2 bini Hindistan'da olmak üzere tam bağlanmamış üyeleri ile birlikte yaklaşık 100 bin taraftarı olduğunu iddia etmektedir. Sahaja Yoga'nın üyeleri, Mataji'nin seyahat giderleri ve İngiltere'de The Life Eternal Trust adlı şirket tarafından yönetilen uluslararası projeler için maddi yardımda bulunmaya teşvik edilir. Mataji ayrıca, pahalı hediyeleri ve önemli miktardaki yardımları da kabul eder. Hareketin geçmişte yayınlanan *Life Eternal* ve *Nirmala Yoga* adında dergileri de vardır. Mataji'nin yazmış olduğu *Meta Modern Çağ* ve *Yeni Milenyum Eski Kehanetleri Yerine Getiriyor* isimli kitapları ülkemizde de satılmaktadır.

Hareket üyelerinin inanışına göre Sahaja Yoga, İncil'de tanımlanan son yargı merciidir. Kişi, yalnızca Sahaja Yoga'ya geldikten

1 Lucass, s. 120-121.

2 Barker, s. 207, Elizabeth Puttick, "Sahaja Yoga", **Encyclopedia of New Religions**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 200.

sonra yargılanabilir; bu yüzden Sahaja Yoga'ya geldikten sonra kendinden tamamen vazgeçmelidir.[1]

Sahaja Yoga, yeni dini hareketler -hatta tüm dinler- arasında alışılmadık bir harekettir; çünkü bir kadın tarafından kurulmuş ve liderliği sürdürülmekte olan bir harekettir. Ancak ilginç olarak feminist veya anaerkil bir hareket değildir. Aksine kadınlar, geleneksel Hindistan aile yapısındaki eşler taklit edilerek yumuşak başlı, itaatkar ve kadınsı olmaya özendirilirler. Dolayısıyla bu harekette liderlik pozisyonları -neredeyse- yalnızca erkekler tarafından devam ettirilir. Her ne kadar üye sayılarında artış olmasa da hareket içinde ciddi bir para sirkülasyonu olduğu sanılmaktadır. Ancak finansal konularda kamuya yansımış herhangi bir skandal da şimdiye kadar söz konusu olmamıştır. Fakat Mataji'nin taraftarlarının talep ettiği katı bağlılık ilgi ve merak konusu olmaktadır. Eğitim görmeleri için zorlama olmasa bile, hareket taraftarlarının çocuklarını Hindistan'daki okula göndermeleri ve burada katı otoriter bir eğitime tabi tutulmaları eleştirilmektedir.

Sahaja doğallığı öğretir ve Sahaja Yoga'nın prensibi, kutsal ile kendiliğinden oluşan bir 'bir'liği ifade eder. Bu *kundalini* yani *aydınlanma* ise yoga ile gerçekleştirilir. Mataji'nin yardımıyla kundalini herhangi bir kimsede uyandırılabilir. Bu gerçekleştiği zaman uygulayıcılar kendi avuçlarında ve başlarının üstünde soğuk ve hafif bir rüzgar hissettiklerini söylerler. Bu deneyim derin bir huzur ve mutluluk sağlarken ayrıca en üst çakraya ulaşıldığında manevi aydınlanmaya götürür. Hareketin üyeleri, çakraları Tanrılar'ın canlandırdığına inanırlar.

Kundalini,yoga sembolizminin yanı sıra, Hindu ve Tantrik kutsal yazılardan çıkarılan Kutsal'ın geleneksel imgeleri Sahaj Yoga'da önemlidir. Mataji, kendisinin Tanrı'nın vücut bulmuş hali

1 Barker, s. 207-209, Puttick, s. 200.

olduğunu (avatar) iddia eder ve özellikle kadınlığına vurgu yapar. Tanrı Vişnu'nun eşi Laxmi olarak Mataraji ideal eş modelidir. Ayrıca o, aydınlanmış bir guruyu, güç ve kuvvetle donanmış, dişil enerjiden meydana gelen Tanrı olarak kutsal kadınsılığı da temsil eder.

Sahaja Yoga üyeleri genel olarak 20 ila 45 yaşları arasındaki orta sınıf mensubu kimselerden oluşmaktadır. Önceleri din değiştirme süreci, genellikle arkadaş ilişkileri ile gerçekleşmekteyken, şimdi yeni üyeler, Mataji'nin görüntülerinin izlendiği ve titreşimlerin hissedilmesi fırsatının verildiği haftalık toplantılara katılmakla gerçekleşmektedir. Daha derinleşmiş Sahaja Yoga üyeleri ayrıca, dua edebildikleri ve Mataji'nin resmiyle meditasyon yaptıkları toplantı olan Puja'ya devam ederler. Puja'dan sonra katılımcılar birlikte yemek yerler. Bütünüyle bağlı Sahaja Yoga üyeleri ise bizzat Mataji'nin yönettiği Uluslararası Puja'lara devam ederler. Üyeler ayrıca eş seçimi için de Mataji'ye başvururlar.

Hareketin üyeleri, ailelerinden ve çocuklarından çoğunlukla ayrıdırlar. Ayrıca Mataji, öğretilerini normal yaşamlarına uydurabilmeyi zor bularak vazgeçen, ama onun gücüne inanmaya devam eden müritlerini hareketten dışlar.[1]

## 5.11. Osho (Rajneesh Movement)

Osho ya da Rajneeshism (Rajneşizm) adıyla bilinen ve Bragwan Shree Rajneesh tarafından kurulmuş olan bu dini hareket, son yıllarda Uluslararası Osho Komünü adıyla anılmaktadır. Genel hatları itibariyle, Rajneesh hareketinin öğretileri ve dünya görüşü, felsefe profesörü ve aynı zamanda Marksist bir din eleştirmeni olan Rajneesh'in günlük söylev ve tartışmalarından gelişmiştir.[2]

1 Puttick, s. 200-201; Barker, s. 208-209.

2 Palmer, Susan J., "Rajneesh Movement", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 401.

Osho Rajneesh Chandra Mohan olarak dünyaya gelen ve Javalpur Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Rajneesh, 1966'da Guru olmak için akademiden ayrıldıktan sonra, özellikle seks ve politika alanlarındaki tartışmalı görüşleri ile Bombay'da büyük kalabalıkları etkilemiş ve kısa zamanda taraftar kazanmaya başlamıştır. 1972'de adını Bhagwan Shree Rajneesh olarak değiştiren Rajneesh, hemen sonra Poona'da tüm dünyadan, içinde bulundukları maneviyat boşluğunu doldurmak isteyen pek çok insanı cezbedecek Ashram'ı kurmuştur. Doktrini, Rajneesh'in orijinal görüşleri, pozitif beden öğretileri, Batının bilimsel psikolojik modeli ve Doğunun mistisizminden ibaret olan bu hareket, eklektik felsefesiyle 1970'lerin en popüler oluşumlarından biri haline gelmiştir. Nitekim zirvede olduğu o yıllarda, yaşamın her alanından olmak üzere -tanınmış oyuncular, yazarlar ve bilim insanları da dahil- binlerce Batılı, hareketin yenilikçi terapi yönteminin uygulandığı Hindistan, Poona'daki Ashram'a çekilmiştir.

1981'de, müritlerinin büyük kısmıyla Birleşik Devletler'de bir çiftlik satın alan ve oraya yerleşen Rajneesh, Oregon'da yer alan bu mekana "Rajneeshpuram" adını vermiştir. Hareket, çalışmanın ibadet olarak değerlendirildiği, ekolojik düzene saygılı olmak iddiasıyla, kadınlara dikkate değer ölçüde önem verilen, mutlak doğum kontrolü ve özgür aşk gibi ilkeler çerçevesinde inşa edildi. Ancak Rajneeshpuram'ın dikkat çektiği ilk husus, Rajneesh'in şahsına hediye olarak bağışlanan ve 93 Rolls Roys'tan oluşan koleksiyonu olmuştur.[1] Rajneeshpuram'ın eleştirildiği bir diğer konu ise müritlerin burada ilkel koşullara katlanarak günde en az 12 saat çalıştırılması olmuştur. Burası 'tapınılan' bir 'hizmet' kampı olarak eleştirilmişti. Fakat bu girişim Rajneesh'in bir denemesi

1 Palmer, s. 401; Puttick, Elizabeth, "The Osho Movement", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 191.

olarak lanse edildi: "Buddhafield" Yalnız 'bir' şeyin önemli olduğu yer olan Buddhafield'in amacının, "Bir Buddha haline nasıl gelinir?" sorusuna cevap aramak olduğu iddia edildi. Buddhafield, daha önce dünyada hiç oluşturulmamış, gözlerden uzak, inzivaya çekilmek için güvenli bir yerdi ve yine bu konuda böyle bir araştırma daha önce hiç yapılmamıştı. Dolayısıyla Poona Ashram, bir prototip, yani bir ilkti. Rajneeshpuram ise bozkırın yeşermesi gibi ütopik bir görüş ile "yeni insan için yeni bir şehir" olarak, meditasyon çalışmak ve aydınlanmaya götürmesi için kurulmuştu.[1]

Rajneesh, harekete ilişkin daha önceki eleştirileri bertaraf edebilmiştir; ancak içerideki rekabetler ve dışarıdaki baskılardan oluşan skandallar ve suça ilişkin bazı gözaltı vakaları, 1985'te Rajneeshpuram'ın dağıtılmasına ve Rajneesh'in Poona'ya dönmesine neden olmuştur. Vergi kaçakçılığı, varlıkları zimmetine geçirme, telefon dinleme ve göç yasalarını çiğnediklerine ilişkin suçlamalar, Rajneesh ile hareketin önde gelen üç liderinin tutuklanmasını beraberinde getirmişti. Rajneesh, salı verilmesi ve ardından Birleşik Devletler'den sınır dışı edilmesi sonrası adını Osho olarak değiştirerek ilk zamanlardaki öğretilerinin sadeliğiyle Poona'ya dönmüştü. Yine gelişen ve büyüyen hareket, 1990'da Osho'nun ölümünden sonra dameditasyon merkezleri ve pek çok ülkedeki cemaatleri ile varlığını devam ettirmektedir.[2]

Osho, temelde tüm doktrinlere ve öğretilere karşıdır; yüzlerce kitap ve video-kasetlerinde yer alan öğretilerinde bazı belli temalar öne çıkmaktadır. Manevi gelişme amacının aydınlanma olması, bunlardan en önemlisidir. Kendisinin 21 yaşında aydınlandığını iddia eden Osho'nun aydınlanma için bir örnek ve kılavuz olduğuna inanılırdı. Bu öğretiye göre aydınlanma hedefti

1 Puttick, s. 191.
2 Palmer, s. 402.

ve bunu başarmak için pek çok pratik söz konusuydu. İlk adım 'Sannyas' almak; yani geleneksel Hindu öğretisinin son aşamasına dayanan müritliğe kabul törenidir. Osho, Sannyas'ın anlamını radikal bir biçimde, öncelikle her yaş ve cinsiyet için bu yolu açarak değiştirdi.Geleneksel Sannyas, dünyadan vazgeçme ekseninde ve çilecidir;halbuki Osho'nun ürettiği Sannyas yaşamın onaylanmasını ifade ediyordu. Onun parolalarından biri 'Yaşa, sev ve gül' idi. Ancak bu haliyle Sannyas almak, dört adımda oluyordu: İsim değişecek; kırmızı/turuncu giysiler giyilecek; boyunda Osho'nun fotoğrafının yer aldığı bir madalyon taşınacak; en azından günde bir defa meditasyon yapılacak. Ancak meditasyon dışında zikredilen ilk üç koşul, 1986'da Poona'ya dönüşten sonra azalmıştır.

Yeni dini hareketlere ilişkin en tartışmalı meselelerden bir diğeri olan uzman-mürit ilişkisi Osho'nun hareketi bağlamında ele alındığında ise bir karmaşa söz konusudur. Şöyle ki, Osho, geleneksel Hindu anlayışına göre bir Guru sayılabilirdi; o, çeşitli meditasyon biçimleri, enerjiyi özgür bırakmak için terapiler sağlayan çeşitli yöntemlerle çalışmıştı. Ayrıca dünya dinlerinin mistik gelenekleri üzerine bir sentez yaratmak üzere, kendi entellektüel sahasını, derinliğini kullanarak ve doğuştan sahip olduğu hatiplik yeteneği ile konuşmalar yaptı. Onun hareketinde uzman-mürit ilişkisinin en önemli parçası, kökeni lütuf, karizma gibi ögelerin ekseninde uzmanın enerji vermesi anlamındaki "shaktipat" idi. Osho, geleneksel Hindu Darshan seremonisini öğretisine ekledi. Bu, mürit ile uzman arasında canlı müzikle, şarkı söylemek ve dans etmekle pekiştirilen, müritlerde vecde gelme halini oluşturmak için birtakım araçlar kullanarak yapılan bir görüşme, tören biçiminde bir toplantı idi. Bu seremoni, Osho'nun ölümünden sonra, *Darshan* video-kasetlerini kullanarak yapılan ve adı *White Robe Brotherhood* (Beyaz Cübbe

Kardeşliği) olarak değiştirilen, günlük bir ritüel haline gelmiştir.[1]

Hareket, Osho'nun otoritesinin özellikle Birleşik Devletler'e taşındıktan sonra istismarcı yönüne vurgu yapılarak; organizasyonun aşırı büyüdüğü ve uzman ile mürit arasında kişisel ilişkiye aşırı anlam yüklenmeye başladığı zaman çeşitli tenkitlere hedef olmuştur. Rajneeshpuram'ın kapatılmasında Osho'nun sorumluluğu o dönemin tartışma konuları arasında yer alırken, müritlerin pek çoğu bu aşamada hareketten ayrılmıştı. Her ne kadar gelişmeler harekette oldukça güçlü sarsıntıya yol açmış olsa da, kalan müritler, yaşadıkları tecrübenin manevi olarak yararlı ve hatta zevkli olduğunda ısrar etmekteydiler.

Geleneksel Hinduizm ile Osho'nun yaklaşımı arasındaki farklılıklardan bir diğeri ise kadınlara ilişkin tutumlarında yer almaktadır. Geleneksel Hinduizm, kadınların cahil, ahlaksız ve hem sosyal olarak hem manevi olarak bayağı olduğuna inanırken, Osho, kadınların manevi açıdan üstün olduğunu ve erkek müritlerden daha iyisini yaptığını iddia etmekteydi. O, önsezinin, çabuk kavrama yetisinin, bağlılığın ve sadakatin dişil yönünün bir guruya teslim olmak söz konusu olduğunda, bunu kadınlar için kolaylaştırdığını ve meditasyonun incelikli güçlerine açtığını iddia etmiştir. Nitekim bu yaklaşımda erkek müritlerin bile manevi gelişme için kendi 'içsel dişilikleri'ni geliştirmeleri beklenir. Eleştirilere rağmen, pek çok kadın, anneliğe alternatif bir yol sunulmuş olmasına karşılık olarak ona özgürlüğünü vermişti: "Bir kadın, yalnızca bir çocuğa yaşam hediye etme yeteneğine sahip değildir, o ayrıca hakikati arayan biri olarak kendine doğuş verme yeteneğine de sahiptir." Osho'nun kadınlara verdiği bu önem, herhangi başka bir dindeki durumları göz önünde bulundurulduğunda oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Osho, kadınların dindar olmanın yanı

1 Puttick, s. 191.

sıra başarılı idareciler olduğuna da inanırdı; dolayısıyla kadınlar bu hareketin liderlik pozisyonlarını elinde bulundururdu.

1970'lerde 3 bini Poona'da yerleşik hayat yaşayan, toplamda 250 bin civarında üyesi olan bu hareket zamanla taraftarlarını kaybetmiştir ancak Rajneesh öldüğünde (1990) hala 20 bin kadar üyeye sahip olduğu bilinmektedir. Osho'nun ölümünün ardından müritler komün hayat sürmeyi, kırmızı giymeyi, Rajneesh'in fotoğrafını taşımayı bırakmışlar; Co-ops'larda yaşamaya ve çalışmaya, çocuk sahibi olmamaya devam etmişlerdir. Poona Ashram, yeni adayları müritliğe ve meditasyon atölyelerine kabul etmeyi sürdürmektedir.[1] Günümüzde uluslararası hareket olma özelliğini koruyan ve hatta Türkiye'de de kitapları yaygınlaşan Osho, gayrı resmi düzlemde faaliyetlerini hala sürdürmektedir.

## 5.12. Human Potential Movement (HPM)

Human Potential Movement (İnsan Potansiyeli Hareketi), 1960'lı yıllarda yerleşik psikoloji ve dini inanışlara isyan niteliğinde ortaya çıkmış bir oluşumdur. Bir din olmadığını iddia eden oluşum, modern Batı toplumunda onu bu kadar etkili ve önemli kılan şeyin psikolojik felsefe ve değerler sisteminden ibaret olmasının altında yattığını öne sürer. HPM, insanların aydınlanmaları için ve onları kendi içlerinde 'bütünlük' (wholeness) sağlamaları, 'kendilik bilinci' (self-awareness) edinmeleri, 'kişilik gelişimi'ne (self-development) götürecek veya 'kendi[leri]ni gerçekleştirme'lerine (self realization) yol açmak adına düzenlenmiş olan inançlar ve pratiklere sahip grupların geniş bir kısmını ifade eden bir kavramdır. HPM, Liberal Hıristiyanlıktan ve Doğu geleneklerinden doğma yeni dini hareketlerin yanı sıra pek çok seküler

1 Puttick, s. 193.

hareketin ve kuruluşun ortaya çıkmasında etken dünya görüşüdür.[1]

Bir büyük şemsiye addedebileceğimiz HPM'nin değerleriyle özdeşleşmiş bazı gruplar, 'self-religions' (öz/kendilik dinleri) kavramının ortaya çıkmasına neden olan '[kişinin] içindeki Tanrı'yı' (the God within) bireysel olarak keşfetmeye yardım ettiklerini iddia eder.Yine bazıları New Age hareketi ile örtüşürken, HPM insanların potansiyellerini geliştirmeleri içinpsikoterapi uygulayarak 'içe bakış'la daha çok ilgilidirler.Bireyler, bir uzman tarafından eğitilmiş olmaktan ziyade, cesaretlendirilir veya rehber yardımı alırlar. Kullanılan metotlar arasında sayılabilecek terapiler ve teknikler şunlardır: Biyoenerji, biyosentez, danışmanlık (koçluk), etkileşim grupları, EST (şu anda *Forum* olarak bilinen Erhard Seminar Training/Erhard Seminer Eğitimi), Geştalt terapisi, güdümlü imgelem, hümanist psikoloji, LRT (Loving Relationship Training/Sevgi Dolu İlişki Eğitimi), ilkel terapi, psikodrama, yeniden doğuş, psikosentez ve transaksiyonel(etkileşimci) analiz.

HPM, günümüzde toplumun geniş kesimine yayılmıştır ve Hümanist Psikoloji Derneği (Association of Humanistic Psychology) gibi yüzlerce organizasyon ve temsilci organ olmak üzere yarı kurumsallaşmış birimlerle varlığını devam ettirmektedir.Nitekim metotları, eğitimcilerin ve yöneticilerin eğitilmesi, akademik kurslar gibi programlara aktarılmaktadır. HPM'nin en ilginç ve önemli yanı ise iş hayatında personel ve yöneticilerin gelişiminde gerek felsefesiyle gerek eğitim yöntemiyle kullanılan araçlardan biri haline gelmesidir.[2]

Netice itibariyle HPM, bir din olarak kabul edilemeyecek derecede geniş sınırları olan felsefi ve psikolojik yaklaşımlar büt-

1 Puttick, Elizabeth, "The Human Potential movement" **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 399.

2 Puttick, s. 402.

ünüdür. Dolayısıyla doğrudan maneviyata yönelik olmasa da 'ego'nun kontrol altına alınması, biçimlendirilmesi ve kişinin potansiyellerinin -ortaya çıkartılarak- yönetimini mümkün kılmak aracılığıyla insanların daha iyi, doygun, mutlu bir yaşam sürmelerine katkıda bulunma amacında bir oluşumdur.

Kaliforniya'daki Esalen Enstitüsü (The Esalen Institute), HPM'nin en başarılı merkezlerinden biridir, fakat orada da farklı yaklaşımları birleştiren resmi bir organizasyon bulunmamaktadır. HPM tekniklerden bazıları, eğitim sektörünün yanı sıra, hapishanelerde, hastanelerde, bazı rehabilitasyon merkezlerinde -yine eğitim için- Hıristiyan rahipler tarafından da kullanılmaktadır. Ancak her ne kadar 'olumlu' yönleriyle ele alınıyor olsa da bu yaklaşımları benimseyen gruplar arasında, din görünümlü/aldatıcı (quasi-religious), istismarcı (exploitative) ve/veya psikolojik açıdan zararlı oldukları için eleştiriye uğrayanlar vardır.

## 5.13. The God Light Association / Shinkokai (GLA)

Shinkokai adıyla da bilinen The God Light Association (Tanrı'nın Nuru Birliği), 1927'de Japonya'da çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Takahashi Shinji tarafından kurulmuş bir dini oluşumdur. Aydınlanmayı başardığını iddia eden Takahashi Shinji'nin konuşmalarını dinlemek için insanların evine gitmeye başlamasıyla 1969'da, Japonya'da ortaya çıkmıştır.Popüler Şamanist/Neo-Budist dindarlıktan 'rasyonel' ve psikolojik bir din haline dönüşen hareket, reenkarnasyonu kanıtlama yaklaşımı özelliği ile bilinmektedir.

Takahashi, on yaşındayken bedeninin dışına çıkışı, yani ile astral seyahat yapışıyla din ile ilgilenmeye başladığını ifade etmiştir. Hıristiyan terminolojisini kullanmasının yanı sıra öğretilerinin

temeli, Budizm ve Konfüçyanizm'in ölüm ile yaşam arasındaki bağa ilişkin inançlarına, spiritüel eğitim sayesindekişisel gelişimin gerçekleşeceğine ilişkin ahlaki değerlerini içeren fikirlere dayanır. Takahashi, insanların Tanrı'nın çocukları olduğunu ve huzur dolu bir dünya inşa etmekle yükümlü olduklarını, yaşamın getirdiği tüm güzellikler için Tanrı'ya müteşekkir olmaları gerektiğini iddia eder.[1]

Takahashi insanlara "İsa'ya dönmelerini, Buda'ya dönmelerini" söyler. Onun düşüncesine göre hem İsa hem de Buda, Tanrı'nın insanların ruhlarını kurtarmak ve korumak için gönderdiği nurdan meleklerdi. Onları birbirinden ayıran fark ise, İsa'nın 'aşk', Buda'nın 'sevgi' söylemlerindedir; ancak en nihayetinde her ikisi de Tanrı'nın kalbinden gelmektedir.

GLA, 'sonsuz evrensel yaşam'ın insan ruhlarının kaynağı olduğunu iddia eder.Bu hareketin öğretisine göre ruh gelişme ve ilerleme özelliğine sahiptir; insan hayatının amacı ise, ahenk içinde işleyen yeni düzenler yaratıp bu düzen içerisinde hareket edebilmeleriyle yerine getirilir. İnsanlar, düzene, spiritüel gelişmelerine ve ilerleme sürecine yaptıkları katkılara bağlı olarak pek çok kez ölür ve yeniden doğarlar.Takahashi, her insanın ruhunun öldükten sonra bir karakterle örtüştüğü bir dünyaya gittiğini öne sürmüştür.

Takahashi Shinji, temizlenmek için "iç hesaplaşma"nın gerekliliğine inanır. İnsanların, 'Ruh'un sonsuz evrensel yaşamdan kaynaklandığını iddia eder.Ona göre, bir kimsenin yaşam silsilesinin bilgisini kazanmanın yolu belli bir lisan kullanmaktır.Halefi ve aynı zamanda kızı olan Takahashi Keiko, iyi bildikleri ebeveynleri, kız kardeşleri, erkek kardeşleri, arkadaşları gibi ölmüş

1 Reader, Ian, "GLA", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 258.

insanların ruhlarıyla iletişime girerek insanların bu olguyu ispat edebilecek unsurlar bulabileceğini anlatır.Bu tür pek çok diyalog video-kasete kaydedilmiştir.Takahashi, araştırmanın objektif olarak izlenmesiyle, ondan faydalanıldığında kuvvet kazandığını iddia eder. Kör inancı ve fanatik dindarlığa eleştirileriyle bilinen Takarashi, bu tür inancın afyon olduğuna inanır; ona göre şüpheci yaklaşım ve sürekli sorgulamak çok önemlidir ve bir şeye inanmak için şüphe edilecek bir şey kalmaması gerektiğini söyler.

Mesleki yaşamının yanı sıra dini bir oluşumu yönetmek ve taraftarlarına bireysel eğitim vermek, düşüncelerini metine dönüştürmek gibi faaliyetlerle dolu yaşamında 3 ila 4 saat uyuyan Takahashi'nin ölümü, daha önce kendisinin iddia ettiği gibi, 48 yaşında böbrek ve karaciğer yetmezliğinden olmuştur. Öleceğini düşünerek kızı Keiko'yu kendi yerine, hareketin lideri olması yönünde eğitmiştir,ancak erken ölümü hareket için yine de büyük şanssızlık sayılabilir.Nitekim hareket Takahashi'nin ölümünden sonra eski gücünü kazanamamıştır.

Ana merkezi Tokyo olan ve üye sayısı itibariyle küçük sayılabilecek hareketin Japonya, Brezilya ve A.B.D.'de 15 bin'e yakın üyesi vardır.Buna rağmen Takahashi'nin öğretileri, Okawa Ryuho tarafından kurulan ve şimdilerde Japonya'nın en büyük yeni dinleri arasında sayılan *Kofuku no Kagaku* gibi oluşumlara zemin hazırlayıcı etkide bulunmuştur.[1]

1 Reader, ss. 258-259.

# 6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yeni dini hareketler, son yıllarda özellikle Batı ülkelerinde en çok tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Kökenleri çeşitli dini geleneklere dayanan bu yeni oluşumlar, kendilerini modern zamanda görülen maneviyat arayışlarına bir cevap olarak sunmaktadırlar. Her ne kadar Türkiye, bu yeni ve alternatif dini oluşumlara henüz yabancı sayılsa da, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da bu hareketlere ilişkin pek çok araştırma yapılmıştır. Dünyada çeşitli yönlerden tartışma konusu olan bu hareketlerden bazıları son yıllarda ülkemizde de faaliyet göstermeye başlamıştır. Çalışmamızla, bu yeni ve farklı oluşumların dayandığı tarihsel arka planı ve literatürdeki kuramsal analizleri sunmaya çalıştık.

Yeni dini hareketler ile ilgili sosyologların yaptıkları değerlendirmeleri sunmayı amaçladığımız çalışmamızın birinci bölümünde, bu hareketlerin en çok faaliyet gösterdiği ve dolayısıyla araştırma konusu yapıldığı Batı dünyasında, tarihsel bağlantılarının veya geçmiş dönemde yaşanan gelişmelerle benzerliklerinin olup olmadığını ele aldık. Konumuz olan yeni dini hareketleri daha kolay anlayabilmek için, Batı'da var olan dini kurumlara ilişkin incelemelerin ve onların oluşum nedenlerinin en elverişli veriler

olduğu ön görüsünden yola çıkarak Avrupa tarihini ve sekülerleşme kuramını genel olarak inceledik.

Batı tarihinin, Orta Çağ'ın geleneksel kurumlarına gösterilen tepkilerle şekillenmiş olduğu bir gerçektir. Şöyle ki, Avrupa'da gerçekleştirilen keşif ve icatlar, bunun sonucu olarak daha önce hiçbir alanda hak sahibi olmayan sosyal sınıfların zenginleşmesi ve sistem içinde aktif rol edinmesi, Orta Çağ zihniyetini değiştiren unsurlar olmuştur. Geleneksel dönemin temsilcisi sayılabilecek kilise,o dönemde dini otoritesinin yanında siyasal kurumlara müdahale edebilme gücünü de elinde bulundurmaktaydı. Ancak kurumlar üzerindeki etkinliği ile yaşamın her alanına müdahale edebilen ve yaptırımları bulunan bu kurum, ekonomik dengelerin değişmesi sonucu çözülmeye uğramıştır.

Feodalitenin hakim olduğu Orta Çağ Avrupa'sı, soyluların ve din adamlarının kendileri dışındaki kesimleri çıkarlarına göre yönettiği siyasal ve toplumsal yapı sergilemekteydi. Bu sistemde ne burjuva sınıfınınne halkın yönetimde söz hakkı bulunmaktaydıve dönemin tüm kurumları kilisenin emirlerine göre işlemekteydi. Ancak coğrafi keşiflerle beraber eski ticaret yollarının değişmesi, ticaretle uğraşan burjuvanın zenginleşerek feodal düzene karşı direnmesini, yani siyasal hak ve yetki arayışlarını beraberinde getirmişti.

Burjuvanın ticari faaliyetlerindeki canlılıkAvrupa'daki kentlerin oluşmasına sebep olan birincil unsurlardan biri olmuştur. Çünkü kısmen bağımsız olarak kendi işlerini sürdüren bu kesim, işlerini yürütebileceği uygun yeni bölgelerde yeni meskenler edinmek zorundaydı. Tüccarların bu gerekçeyle oluşturdukları yeni yerleşim yerleri, zamanla Kuzey ve Batı Avrupa'da ekonomik ilgi ve çıkarların itici güç olduğu kentler haline geldi. Yeni kentler, köylülere nispeten özgürlüklerini kazanma imkanı verecek yeni ekim alanlarına ihtiyacı doğurmuştu. Zira tüketim artmış ve üre-

tim yetersiz gelmeye başlamıştı. Bu ihtiyacı karşılamak için yeni tarım alanlarına giden köylüler, böylece yakın mesafedeki bir başka köyle ticaret yapabilme imkanı kazanmıştı. Ayrıca soylular da sistem içinde ayakta kalabilmek ve ihtiyaçlarını karşılamak için köylülere yıllık ödediği para karşılığında özgürlüklerini vermek durumunda kalmıştı. Sonuç olarak, ticari hayattaki bu değişim köylü sınıfının kendi topraklarına sahip olmasını ve ticaret yaparak maddi güç kazanmasını sağlamıştı.

Siyasal ve toplumsal düzende meydana gelen bu değişimler, kilise faaliyetlerinin sorgulanabilirliği anlayışı ile sonuçlanmıştır. Bu anlayışla, daha önce doğuştan günahkar olduğuna inanılan ve ölümden sonraki hayata hazırlanmak için yaşaması gereken insanın değer kazandığı, hümanist görüşün hakim olduğu bir zihniyet ortaya çıktı. Rönesans olarak tarihe geçen bu dönemi şekillendiren başlıca aktörler bilim ve sanatla uğraşan ve seyahat özgürlüğüne sahip kesimdi. Dönemin sanatkarları ve bilim adamları, tabiat olaylarına ilişkin kilisenin yaklaşımına karşılık ***bilginin*** yeniden değerlendirilmesini savunan, dogmatik inançlara ve bu tür bilgiye meydan okuyan yaklaşımlarını seyahatleriyle gittikleri yerlere yaymışlardı.

Ekonomik, sosyal ve siyasal sistemin değişime uğraması ile kilise, yaşamın tüm alanında ve bütün kurumlar üzerindeki egemenliğini kaybetmiş, kazanılan ***birey*** olma bilinci, bu kurumun ve dinin gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştu. Çünkü söz konusu gelişmelerle eş zamanlı olarak matbaanın kullanımı, insanlara Tevrat ve İncil gibi kutsal kitapları okuyabilme imkanını kazandırmış; böylece mevcut uygulamalarla kutsal kitaplarında yazanların farklı olduğunu gören -hem içeriden hem dışarıdan- kesimlerde kiliseye karşı tepkiler uyanmıştı. Kilisenin aşırı zenginliğine, yetkilerine, emirlerine ve taleplerine karşı oluşan tüm tepkiler, onun,

dini kendine göre değiştirdiği, dolayısıyla yozlaştığı yorumlarına dayanmaktaydı.

Din ve -Batı dünyası söz konusu olduğunda- kilisenin yeniden biçimlendirilmesi talepleri Martin Luther ile özdeşleşen Reform hareketlerine ivme kazandırmıştır. Papa'nın dünyevi değerler uğruna dini kullandığını ve kilisenin ortaya koyduğu boş inançlarla ahlaki yozlaşma içine düştüğünü ileri sürerek ve İncil'den çıkarılacak yeni ilkeler üzerine yeni bir kilise inşa edilmesi gerektiği iddialarını temel alarak yükselen Reform hareketleri, Avrupa'nın kurumsallaşmış dini olan Katolik Hıristiyanlığında ayrışmalara neden olmuştu. "Tanrı'nın rahmetine, Kutsal Kitap'tan çıkarılacak ilkeleri temel alarak iman eden kimselerin kavuşacağı" anlayışına dayalı Protestanlığın tarih sahnesine çıkması, işte bu sürecin getirdiği değişimlere dayanmaktadır.

Protestanlığın, Rönesans ve Reformasyon'dan aldığı değerler ve düşünce sistemi ile 'kurtuluş' sürecini daha kolay hale getiren bir teoloji ürettiği söylenebilir. Bu yeni mezhep, Hıristiyan dünyasına Orta Çağ zihniyetinden bütünüyle farklı bir din anlayışı ve bilinç kazandırmış; böylece özellikle Avrupa'da fikri değişimlere neden olacak -sosyal hayatta- sekülerleşme ve –hukuki hak ve yükümlülüklerde- laiklik adı verilen dönüşümlere zemin hazırlamıştır.

Batı'nın ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel dünyasında meydana gelen bu farklılaşmalar, Avrupa siyasi hayatına bağımsızlık bilinci ile hareket eden özerk siyasal birimler kazandırmıştı. 'Bağımsızlık' anlayışı, özellikle İngiltere, Portekiz, İspanya ve Fransa'da monarşileri güçlendirmişti. Soylular, prensler ve tüccarların aktif olduğu bu siyasal sistemde monarklar, yönettiği halkın desteğini ve siyasal bağını elde etmişlerdi. Ancak bu dönemde önem kazanan bir başka değer, 'millet' olma bilinci, bir süre son-

ra, monarkların karşılanamayacak nitelikte isteklerine karşı tepki uyandırmıştı. Bilhassa Fransa'da köklü bir şekilde yerleşen milliyet bilinci, bu tepkilerin daha kolay ve çabuk birleşmesini sağlayarak 1789 Fransız Devrimi'ni doğurmuştu.

Fransız Devrimi, bireyde 'siyasal geleceğini değiştirebileceği bilinci'ni uyandırmış, böylece din-toplum ve din-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanması gerekliliği ortaya çıkmıştı. Bu gelişmenin sonucu olarak siyasal düzenin sorumluluğu Tanrı'dan -yani kiliseden- bireye geçmişti. Devlet idaresine ilişkin kilisenin rolünde gözlenen bu değişim, din, devlet ve toplum ilişkilerinde gerginlik yaşayan tüm Avrupa ülkelerini etkiledi.

On dokuzuncu yüzyılda bilimde yaşanan gelişmelerin üretime uygulanması, Avrupa devletlerinde makinalaşmış üretime geçilmesine neden olmuştur. 'Sanayi Devrimi' olarak bilinen bu süreç, yüklü miktarda sermaye birikimi sağlayarak köklü sosyal değişimleri de beraberinde getirmişti. Çünkü bilim ve teknolojide yaşanan gelişmeler de, insan vücuduna yönelik araştırmaların yapılmasını sınırlayan dogmaları ortadan kaldırmaya başlamıştı. Din-devlet ve din-toplum ilişkileri birtakım değişimlere uğradı; bir topluma üye olmanın tanımı dini temelli olmaktan çıkartılarak vatandaşlık temeline oturtulmuştu.

Bu gelişmelerden yola çıkarak, kökeni Rönesans ve Reformasyon'a dayanan fikirlerin oluşumuna zemin hazırladığı Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi gibi makro gelişmelerle beraber dini kurumların yapısını, siyaset-din-toplum ilişkilerini derinden etkilediğini söylemek hatalı olmaz. Ortaya çıkan yenilikçi düşünceler etkilerini göstermede Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ile kesintiye uğrasa da, savaşlar yüzünden yaşanan acı tecrübeler ve trajediler savaş ve otorite karşıtı eylemlerin, yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Özellikle 1968 Fransa'sı, tüm

dünya ülkelerini etkileyen karşı kültür hareketlerinin en yoğun yaşandığı yer olarak tarihe geçmiştir.

Görüldüğü gibi dini kurumların siyasal ve toplumsal yönden işlevleri Batı tarihini oluşturan gelişmelerle şekillenmiştir. Dinde bölünme ve ayrışmalar, yani mezhepleşme, din-toplum ve din-devlet ilişkilerinin sorgulanması ile etkileşimli olarak biçimlenmiş, dinin toplumsal hayattaki yerinin değişmesi, bu kurumun geleceğini de tartışılır hale getirmiştir. Zira bilim ve teknolojideki ilerlemeler dinin elinden siyasal ve sosyal hayattaki etkinliğini alırken, bu, onun gelecekteki önemine ilişkin tahmin ve yorumların yapılmasına neden olmuştu.

Sosyoloji literatürüne 'sekülerleşme kuramı' olarak geçen, dinin tamamen bireysel ve vicdani bir olguya dönüşeceği veya bunun da ötesinde bilimdeki ilerlemelerle insan hayatındaki etkin önemini kaybedeceğinin öne sürüldüğü teoriler 1960'lı yıllara kadar kabul görmüştür. Ancak Batı dışındaki ülkelerde meydana gelen ve 1960'lardan sonra Batı'da patlak veren gelişmelerle bu kuramın tekrar tartışılması gerektiği düşünülmeye başladı. Çünkü Hıristiyanlık'tan koparak veya yeni felsefe ve düşüncelerin ürünü olarak ortaya çıkan yeni dinler, bilim dünyasında, bu konuda tekrar yorumlamaların yapılması gerektiği ihtiyacını doğurmuştu.

Tarihte, bilimin ilerlemesi ve rasyonelleşme ile dinin insan hayatından çıkacağı, insanlarda din adı altında bir değer kalmayacağı öngörülerinde bulunanlar olmuştur. Ancak bilim, açıklayamadığı olay ve olgularla kimi yönlerden yetersiz kalmış, insanların manevi dünyasında büyük boşluk yaratmıştır. Bu, insanların maneviyat arayışını, dini ve dini kurumları -kimi zaman kopukluklara uğrasa dahi- tarihin her döneminde mevcut kılmıştır. Yani din, tarihin her döneminde toplumları etkileyen bir değer olarak varlığını sürdürmüş, dini kurumlar çeşitli yönlerden eleştirilere

uğramış, yalnızca din anlayışı değişmiştir. Bir diğer ifade ile din ve dini kurumlar değişen şartlara ve toplumsal beklentilere paralel olarak farklı formlarda varlığını sürdürmüştür. Bu açıdan bakıldığında tarihsel gelişmelerin ve modern oluşumların sekülerleşme kuramını büyük ölçüde yanlışladığı söylenebilir.

Söz konusu sekülerleşme kuramının yanlışlanmasında temel faktörlerden biri, aslında yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı ve yükselişi olmuştur. Yeni dini hareketler, insanların her zaman ruhsal ve manevi doygunluk arayışında olduğunu, bilimin pek çok soruya cevap vermesinin yanında aslında yeni sorunsallar da ortaya çıkardığını, dolayısıyla insanın, dini hayatından çıkarma gibi ihtimalinin hala söz konusu olmadığını ortaya koymuştur. Böylece yeni dini hareketlerin yükselişi, dini organizasyonlara yönelik araştırmalara hız ve derinlik kazandırmıştır.

Batı tarihinde ortaya çıkan dini organizasyonları ve bu organizasyonlara ilişkin yapılan analizleri incelediğimiz üçüncü bölümde, hem bölünmelere rağmen yerleşik din olgusunun devam ettiğini hem de yeni dini hareketlerde de var olan iddiaların neredeyse tüm ortaya çıkan dini organizasyonlarda mevcut olduğunu gördük. Bu bölümde gerek kilise ve mezhebin, gerekse denominasyon ve kültün her zaman diğer dini yapılanmaları eleştirdiği, hakikat tekelinin kendisinde olduğunu iddia ettiği, dolayısıyla tüm dinlerin –ve üyelerinin- kendi içinde tartışılır olmakla birlikte aynı amaca sahip olduğu ortaya kondu.

Kilise-mezhep teorisi kapsamında, bölünerek oluşan yeni grupların bir süre sonra ortadan kaybolacağı öngörüsüne karşılık, kiliseden koparak doğan kimi hareketlerin bir süre sonra rutinleşerek kilise haline geldiği gözlenmiştir; ki aslında Protestanlık da böyle gelişmiştir. Reform hareketine geri dönüldüğünde, Protestanlığın Katolik Kilisesine eleştiriler yönelttiği ve böylece yeni bir teoloji ortaya koyarak çıktığı görülmektedir. Ancak Wilson

ve Yinger'in çalışmaları bunu belli kriterlere bağlamıştır: Bu hareketler, eğer eski saldırganlık ve ayrımcılık ruhlarını kaybetmeden devam edebilirlerse kiliseye dönüşmüş sayılabilirler. Yani bu oluşumların kurucu nesil sona erse ve grubun çevresi değişime uğrasa dahi, örgütlenişini ve protestocu duruşunu kaybetmemesi gerekir. Çünkü ancak o takdirde kendilerinden ödün vermeden ayrılıkçı ve muhalif yapılarını sürdürebilirler.

Bu değerlendirmeler, aslında toplumun çoğunluğunu endişelendiren yeni dini hareketlere dair öngörülerde bulunulması için araç olarak kullanılabilir. Yeni dini oluşumların hepsi, tüm dinlerin mistik gücünü kaybettiği, dünyevileştiği ve sadece ibadeti ön plana çıkardığı iddiasıyla mistisizmi kullanır. Özellikle kiliselerin inançsızlığı temsil ettiğini ve hem huzura hem kurtuluşa kavuşmak için kendi yöntemlerinin veya dinlerinin en doğru yol olduğunu öne sürerler. Yine de tarihte görülen tüm bölünmelere rağmen kiliselerin hala ortadan kalkmadığı, dünya üzerinde en çok inananı olan dinlerden birini temsil ettiği ve -her ne kadar siyasal gücünü eskiye oranla nispeten kaybettiği doğru olsa da- kurumsal özelliklerini sürdürdükleri görülmektedir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde, yeni dini hareketlerin tarihte bölünme sonucu oluşan diğer hareketlere benzer şekilde yapılandığı varsayımının hatalı olacağı ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz tüm dini ayrışmalar, bağlı olduğu yerleşik dinlerin yozlaştığı söyleminden yola çıkarlar. Ve buna paralel olarak, kurumsallaşmış dinlerde dini inancın kaybolduğunu ve manevi huzurun yalnızca kendi dinleriyle elde edilebileceğini iddia eden dini hareketlerin hepsi, aslında yerleşik dinlerin nazarında aykırı bir vizyona sahiptir. Yeni dini hareketler, modern toplumun dindarlık anlayışı ile ilgili tartışmaları da canlandıran bir gelişme olmuştur. Genel olarak bu hareketler birey olmanın değerli kabul edildiği bir dünyada 'kurtuluş'un Tanrı'nın isteğiyle değil, aslında bireyin

kendi çabasıyla elde edilebileceğini öne sürerler. Ayrıca, kilise gibi yerleşik dinlerdeki temsili figürlerin aracılığını ve bu aracılarla kurtuluşa erileceğini reddederken, farklı olarak yeni bakış açıları ve yeni dini tecrübeler ortaya koyarlar. Yeni dini hareketler, bu yönleriyle diğer dini organizasyon yapılarından farklıdır.

Çağdaş toplumun gereksinimlerine cevap olarak ve yerleşik dinlerin pek çok yönden hataya düştüğünü iddia ederek ortaya çıktığı söylenen yeni dini hareketlerin özelliklerine bakıldığında, çağdaş toplum değerlerini yansıtmadıkları belirgindir. Onlar dinin bireyselleşmesi anlamında mistik yönü ön plana çıkarsalar dahi, eleştirdikleri kiliseler gibi dünyevi değerleri, maddi sömürü araçlarını kullanmaktadırlar. Bu grupların üyelerini özellikle alt sınıflardan kazandıkları genel geçer bir kabul olmamalıdır. Çünkü kimi hareketlerin yüksek miktarda maddi beklentileri söz konusudur. Nitekim bazı örneklerde gönülden bağlılığın üyelik için yeterli olmadığı görülmektedir. Bunun yanında yeni dini oluşumlar, yerleşik dinlerin sadece şekilsel birtakım unsurları kullandığını eleştirirken, bütünleştirici yönüyle ibadetleri de kendilerince uydurarak uygulamaktadırlar.

Kiliseler, kendilerini sosyal değişmelere kolayca adapte edememeleri, geleneksel ve yerleşik yapılarıyla hantal olmaları sebepleriyle yeni dinlere yönelimi teşvik edici unsur olarak öne çıkmaktadırlar. Bu yapılar her ne kadar yeni dini oluşumlara ilişkin olumsuz değerlendirmelerde bulunsa da, aslında tüm yerleşik dinler, yani Batı dünyası için kilise, ne teolojisini ne tarihini ne de amacını tam olarak anlatmamakta ve bu nedenle kimi zaman alternatif olarak bile düşünülmemektedir. Yeni dinler, sosyal ve teknolojik gelişmelere kendilerini rahatlıkla adapte eder ve bu imkanları kullanırken, kilise ve/veya tüm yerleşik dinler bu konularda gerekli özeni göstermediği için, yeni oluşumlar çok sayıda üye edinebilmektedirler.

Yeni dini hareketlerin uzun ömürlü olup olmayacakları, toplumları ne ölçüde etkisi altına alacakları da ayrı bir inceleme konusudur. Bu hareketlerin tarihte çıkan pek çok hareket gibi zamanla etkinliklerini ve şöhretlerini yitirecekleri yönünde ön görülerde bulunulmaktadır. Çünkü kökeni daha önceki yüzyıllara dayanan hareketler hariç –ki onları 'yeni' diye nitelendirmek bu bağlamda doğru olmayabilir-, bu dini yapılanmaların, aynı heyecanı kurucu neslin dışında ikinci nesille de sürdürüp sürdüremeyeceği ya da hareketin üçüncü nesil üyelere ulaşıp ulaşmayacağı veya karizmatik liderin ölümüyle hareketin akibetinin ne olacağı gibi sorular etrafında birtakım tahminlerde bulunabilmek için yeterli zaman geçmemiştir. Ancak eğer tarihte görülen dini organizasyonlara bakılırsa, bu tür soruların cevapları bulunabilir. Zira araştırmamızda gördük ki, bu yeni dini hareketlerin sürekliliği, bazı geleneksel değerlerle beraber kültürel unsurları taşımaları ve devam ettirmelerine, yeni değişmelere göre kendilerini ayarlamalarına, toplumla ne yüksek ne düşük, orta düzeyde gerilime sahip olmalarına, geniş tabana yayılabilme ve üyeleri ikna edebilme kabiliyetlerine, hukuki yönden sorun oluşturmayan faaliyetlerde bulunmalarına bağlıdır.

Yeni dini hareketlerin başarı elde edebilme ihtimali ayrıca daha önceki bölünme sonucu ortaya çıkan hareketlerin rutinleşerek kilise yapısı kazanmasına da bağlıdır. Zira bu dini oluşumları diğerlerinden ayıracak unsurlar, rutinleşmemeleri, sıradanlaşmamaları, yenilik ve canlılıklarını kaybetmemeleridir. Fakat bir hareketin kaç yüzyıl 'yeni' diye nitelendirilebileceği bu bağlamda bir başka tartışma konusu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu hareketler insanın hayatını, sosyal ilişkilerini ve zamanını olumsuz etkileyecek ne kadar az ritüel üretirse o derece başarılı olur, devamlılıklarını sağlarlar. Bir diğer ifade ile radikal beklentileri ve talepleri olan hareketlerin uzun süre ayakta kalması ve çok sayıda kişi tarafından kabul görmesi kolay olmaz. Köktenci hare-

ketlerin daha şiddetli duygu ve heyecanla hareket etmesi, onların cazibesini arttıracağı ve talep göreceği yorumlarına neden olsa da, faaliyetleriyle ses getirmelerine rağmen, uzun vadede bu tür organizasyonların devam edebilmesi çok daha zor görünmektedir. Yani eğer herhangi bir yeni dini hareket, üyelerini sosyal hayattan koparmadan onların bağlılığını kazanıp, toplantılara katılmalarını sağlarsa ve grup içi sosyal ilişkilerini kuvvetlendirir, aktif ve sürekli katılım elde edebilirse başarılı olabilme ihtimali artar.

Beşinci bölümde hareketlerin anlam sistemlerinden, organizasyon yapılarından, üyeleriyle ilişkilerinden, toplum ile kurduğu ilişkilerden ve üyelerin grup içi ilişkilerinden örnekler verildi. Yeni dini oluşumların uzun süre varlıklarını sürdürebilme ve başarılı olabilme potansiyeli taşıyıp taşımadıkları, sayılan bu kriterler çerçevesinde belirlenebilir. Yeni dini hareketlerin mevcut dini kurumlara ve dinlere olduğu gibi seküler topluma da eleştirel yaklaştığı düşünülse de, örneklere bakıldığında bazı hareketlerin kendilerini dini olarak nitelendirmediği, yani seküler düzene şartlar dahilinde sunduğu alternatif felsefelerle cevap verdiği görülmektedir. Böyle bir yaklaşım -dini hareketin ılımlı duruşu bağlamında- daha çok insanı cezbedebilmeyi beraberinde getirir. Bu hareketler arasında elbette dini temel alarak mevcut sosyal düzeni bazen maddi anlamda kendini soyutlama, kendi içine çekilme şeklinde veya aktif olarak protesto edenler vardır. Ancak örneklere bakıldığında böyle bir genellemenin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Araştırmamız, hareketlerin kendilerini meşrulaştırmaları gerektiğinin bilincinde olduklarını ve bu doğrultuda amaçlarına ulaşabilmek için, insanların hayatlarına uygulayabilecekleri huzur verici pratik ve felsefeler sunmaları gerekliliğinin farkında olduklarını ortaya koymaktadır.

Son yıllarda yeni dini hareketlerle ilgili yükselişe geçen tartışmalardan bir diğeri ise onların sosyal hareket olup olmadığına iliş-

kindir. Ancak bu konuda henüz bir konsensüse varılmış değildir. Aslında her iki hareket tipinde de gayrı resmi etkileşim ağları, ortak inanç ve dayanışma, muhalif ve protestocu bir duruş ile toplu eylem mevcuttur. Buna rağmen yeni dini hareketlerin geniş çaplı sonuçlarının şu an için belirsizliği, bu yapılanmaları sosyal hareket kategorisi dahilinde incelemek için engel oluşturmaktadır. Bulunduğumuz aşamada bir sonuca varabilmek için ancak bu hareketlerin ilişkili olduğu ve tepki gösterdiği değerlerden yola çıkabiliriz. Böylece bu hareketlere farklılık kazandıran unsurların birinde 'dini' diğerinde ise 'kamusal' tepkiler olduğunu tespit edebiliriz. Yeni dini hareketler, mevcut sosyal düzene ve/veya dinin durumuna eleştirel bir yaklaşım ekseni etrafında şekillenir ve hareket ederler. Tepkileri sosyal hareketlerde olduğu gibi doğrudan devlete yönelik değil, bakış açısına göre devletle özdeşleşen kuruma karşıdır. Bu tip hareketlerde rasyonel aklın doğrultusunda hareket edilmediği gibi,dini lider konumundaki bir kimsenin kararları, yargıları ve değerlendirmeleri bütünüyle hareket üyelerinin davranışlarını yönlendirir. Her iki hareketin mücadele alanı farklıdır; her ikisi de kamusal alana dair iddia ve faaliyetlerde bulunsa da, birisi dini, diğeri ise demokrasi için ve bu bağlamda hukuksal taleplerle hareket ederler. Ancak yine de bu hususta değerlendirme yaparken kullanılan ölçütlerin belirleyici olduğunu yinelemek faydalı olacaktır.

Türkiye'de çok ön plana çıkmamış ve dolayısıyla hakkında bilgi sahibi olmadığımız bu dini oluşumlar, Batı'da uzun yıllardır tartışılan ve üzerine kuramlar, teoriler inşa edilen bir alandır. Popüler nitelikte olan hareketler üzerinde ise ayrıca araştırmalar ve gözlemler yapılmış, çeşitli veriler ve yorumlar ortaya konmuştur. Bizim bu konuda Batı ülkelerine göre avantajımız,popülerleşerek orada güçlenen hareketlerin daha sonra ülkemizde de faaliyet göstermesi, bu doğrultuda hareketler hakkında daha kolay bilgi edinebilmemizdir.

# KAYNAKÇA


***Kitaplar***

Altıntaş, Ramazan; **Din ve Sekülerleşme**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.

Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Bainbridge, William Sims, **The Sociology of Religious Movements**, New York: Routledge, 1997.

Barker, Eileen, **New Religious Movements**, London: Her Majesty's Stationery Office, 1989.

Başgil, Ali Fuat, **Din ve Laiklik**, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1962.

Bauberot, Jean, **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**, Fazlı Arabacı (çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

Beckford, James A.,**Cult Controversies**, London: Tavistock Publications, 1985.

Bellah, Robert N.,**Beyond Belief**, New York: Harper and Row Publishers, 1970.

Berger, Peter L.,**Kutsal Şemsiye**, Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yaymları, 2000.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality, A Treatise in The Sociology of Knowledge**, Garden City: Doubleday, 1967.

Coşkun, Ali, **Mehdilik Fenomeni**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Coşkun, İsmail, **Modern Devletin Doğuşu**, İstanbul: Der Yayınları, 1997.

Davie, Grace; **Religion in Modern Europe: A Memory Mutates**, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Della Porta, Donatellaand Mario Diani, **Social Movements**, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Demerath III, N. J. and Phillip Hammond, **Religion in Social Context**, New York: Random House, 1969.

Dobbelaere, Karel, **Secularization: An Analysis at Three Levels**, Brussels: Peter Lang, 2002.

Giddens, Anthony, **Sociology**, 2. Edition, Oxford: Polity Press, 1993.

Hamilton, Malcolm B., **The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, London: Routledge and Kegan Paul, 1995.

Haralambos, Michael and Martin Halborn, **Sociology: Themes and Perspectives**, London: Collins Educational, 1991.

Hill, Michael, **The Religious Order: A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England**, London: Heinemann Educational Books, 1973.
Hill, Michael, **A Sociology of Religion**, New York: Basic Books, INC., 1973.
Hobsbawm, Eric J., **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Bahadır Sina Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
Hoekema, A. A., **The Four Major Cults**, Michigan: The Paternaster Press, 1972.
Hunt, Stephen J., **Alternative Religions**, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2003.
Köse, Ali, **Milenyum Tarikatları**, İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
Köse, Ali, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
Köse, Ali, **Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.
Lincoln, C. Eric, **Siyah Müslümanlar**, Nadir Özata (çev.), İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992.
Martin, David, **Pacifism: An Historical and Sociological Study**, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
McGuire, Meredith B., **Religion: The Social Context**, California: Wadsworth Publishing Company, 1987.
Melton, J. Gordon, **Encyclopedic Handbook of Cults in America**, New York and London: Garland Publishing Inc., 1986.
Mills, C. Wright, **The Sociological Imagination**, Oxford: OxfordUniversity Press, 1959.
Moberg, David O., **The Church as a Social Institution: The Sociolgy of American Religion**, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1962.
Norris, Pippa and Ronald Inglehart, **Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide**,Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2004.
O'dea, Thomas F. and Janet O'dea Aviad, **The Sociology of Religion**, 2. Edition, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1983.
O'dea, Thomas F., **Sociology and The Study of Religion: Theory, Research, Interpretation**, New York: Basic Books, 1970.
Portakal, Hüsen,**Rönesans ve Laiklik**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003.
Rémond, René, **Religion and Society in Modern Europe**,Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
Robbins, Thomas,**Cults, Converts and Charisma**, London: Sage Publications, 1988.
Sander, Oral, **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, 7. Basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları,1999.
Sezen, Yümni; İslam'ın Sosyolojik Yorumu,İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
Sezen, Yümni, **Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
Şenel, Alaeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi:Tarih öncesinde, İlk Çağ'da, Orta Çağ'da ve Yeni Çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş**, 6. Kısaltılmış Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
Tarrow, Sidney,**Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Thompson, Ian, **Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisi**, Bekir Zakir Çoban (çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
Tilly, Charles, **Avrupa'da Devrimler**, Özden Arıkan (çev.), İstanbul: Afa Yayınları,

1995.
Touraine, Alain, **The Voice and The Eye: An Analysis of Social Movements**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Türkdoğan, Orhan; **Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004.
Wach, Joachim, **Din Sosyolojisi**, Ünver Günay (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
Wallis, Roy, **The Elementary Forms of the New Religious Life**, London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Weber, Max, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Talcott Parsons (çev.), London: Unwin Hyman, 1989.
West, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
Wilson, Bryan, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford: Oxford University Press, 1982.
Wilson, Bryan, **Religion in Secular Society**, Baltimore: Penguin Books, 1966.
Yinger, J. Milton, **Religion Society and The Individual: An Introduction to The Sociology of Religion**, New York: Macmillan, 1957.

***Süreli Yayınlar***

Aslan, Adnan, "Martin Luther", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003, ss. 237-239.
Baer, Hans A., "Nation of Islam", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 322-323.
Bainbridge, William Sims and Rodney Stark, "Cult Formation: Three Compatible Models", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), UK: Blackwell Publishing Ltd., 2003, ss. 59-70.
Baker, George, "Language and Mind in The Study of New Religious Movements", **Understanding The New Religion**, J. Needleman ve G. Baker (ed.), New York: Seabury, 1978, ss. 285-298.
Barker, Eileen, "Unification Church", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 532-535.
Barker, Eileen, "New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?", **The Sacred in a Secular Age**, Phillip E. Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985, ss. 36-57.
Beckford, James A., "The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), Oxford and Boston: Blackwell, 2003, ss. 26-31.
Beckford, James A. "The Mass Media and New Religious Movements", **New Religious Movements: Challange and Response**, Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.), London and New York: Routledge, 2001, ss. 103-119.
Beckford, James A., "New Religions", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 10, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, ss. 390-394.
Beckford, James A., "Religious Organizations", **The Sacred in a Secular Age**, Phillip E.

Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985, ss. 125-138.
Beckford, James A., "The 'Cult Problem' in Five Countries: The Social Construction of Religious Controversy", **Of Gods and Men: New Religious Movements in The West**, Eileen Barker (ed.), Macon: Mercer University Press, 1983, ss.195-214.
Berger, Peter L., "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002; ss. 75-93.
Berger, Peter L., "The Desecularization of the World: A Global Overview", **The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics**, Peter L. Berger (ed.), Wahington: Ethics and Public Policy Center, 1999, ss. 1-18.
Bird, Frederick, "The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability", **Sociological Analysis**, Vol. 40, N. 4, ss. 335-46.
Bird, Frederick, "Charisma and Ritual in New Religious Movements", **Understanding the New Religion**, J. Needleman and G. Baker (eds.), New York: Seabury, 1978, ss. 173-189.
Bourg, Carrol J., "The Politics of Religious Movements", **Of Gods and Men: New Religious Movements in the West**, Eileen Barker (ed.), Macon: Mercer University Press, 1983, ss. 45-64.
Bromley, David, "New Religious Movements", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 328-333.
Campbell, Colin, "Cult", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 122-123.
Capps, Walter H., "Toplum ve Din", **Din, Toplum ve Kültür, Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş**, Ali Coşkun (derl. ve çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss. 23-51.
Chryssides, George D., "The Church of Scientology", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 385-387.
Chryssides, George D., "The Raelian Religion", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 404-406.
Çayır, Kenan, "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", **Yeni Sosyal Hareketler**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, ss. 13-33.
Davie, Grace, "Europe: The Exception That Proves the Rule?", **The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics**, Peter L. Berger (ed.), Washington: Ethics and PublicPolicyCenter, 1999, ss. 65-83.
Dawson, Lorne L., "The Nature of New Religious Movements", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), Oxford and Boston: Blackwell, 2003, ss. 33-35.
"Derebeylik", Türk Ansiklopedisi, C. 13, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
Gabriel, Theodore, "The Nation of Islam", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 139-140.
Greil, Arthur L. and David R. Rudy, "On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America", **In Gods We Trust: New Patterns of Religio-**

**us Pluralism in America**, 2. Edition, Thomas Robbins ve Dick Anthony (eds.), New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, ss. 219-232.

Gürsoy, Kenan, "Laiklik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003, ss. 60-62.

Hadden, Jeffrey K., "Sekülerizmden Dönüş", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss. 123-159.

Hannigan, John A., "Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis", **Sociological Analysis**, Vol. 52, N. 4, 1991, ss. 311-331.

Hannigan, John A., "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared", **Review of Religious Research**, Vol. 31, N. 3, 1990, ss. 246-258.

Hill, Michael, "Sect", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 13, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, ss.154-159.

Hudson, Winthrop S., "Denominationalism", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 4, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, ss. 292-298.

Juhnke, James C., "Denominationalism", **The Mennonite Encyclopedia**, 4. Edition, Vol. 5, Cornelius J. Dyck and Dennis D. Martin (eds.), Scottdale: Herald Press, 1990, ss. 226.

Keller, Albert, "Secularization", **Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi**, Karl Rahner (ed.), Rochaster: Burns Oates and Washbourne Ltd., 1993, ss. 1554-1561.

Kurtuluş, Rıza, "Avrupa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1991, ss. 127-159.

Kyle, Richard, "The Family (Children of God)", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 86-88.

Lewis, Sarah, "Feng Shui", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 254-255.

Lewis, Sarah, "The Family Federation for World Peace and Unification (Unification Church)", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 71-74.

Lincoln, C. Eric, "The Black Muslims and Black Acceptance", **The Black Experience in Religion**, C. Eric Lincoln (ed.), New York: Anchor Press.

Lofland, John and James T. Richardson, "Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics", **Research in Social Movements, Conflict and Change**, Vol. 7, ss. 29-51.

Lucass, Shirley, "ALEPH: Alliance for Jewish Renewal", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 116-117.

Lucass, Shirley, "Gush Emunim", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 119-221.

Mullin, Robert Bruce, "Denomination", **The Encyclopedia of Protestanism**, Vol. 2, Hans J. Hillerbrand (ed.), New York and London: Routledge, 2004, ss. 580-584.

Nye, Malory, "ISKCON: The International Society for Krishna Consciousness (Hare Krishna Movement)",**Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 187-189.

Odea, Thomas F., "Sects and Cults", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Vol. 14, David L. Sills (ed.), New York: Macmillan Company and The Free Press, 1968, ss. 130-136.

Pak, Jin, "Moon, Sun Myung", **The Encyclopedia of Protestanism**, Vol. 3, Hans J. Hillerbrand (ed.), New York and London: Routledge, 2004, s. 1306.

Palmer, Susan, "International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 236.

Palmer, Susan, "Rajneesh Movement", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 401-402.

Partridge, Christopher, "Transcendental Meditation", **Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 182-187.

Possamai, Adam and Murray Lee, "New Religious Movements and The Fear of Crime"**Journal of Contemporary Religion**, Vol. 19, N. 3, 2004, ss. 337-352.

Puttick, Elizabeth, "The Osho Movement",**Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 191-193.

Puttick, Elizabeth, "Sahaja Yoga",**Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 200-201.

Puttick, Elizabeth, "The Human Potential Movement",**Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 399-402.

Reader, Ian, "GLA",**Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities**, Christopher Partridge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, ss. 258-259.

"Reform", Türk Ansiklopedisi, C. 27, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Richardson, James T., "Scientology",**Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, s. 451.

Richardson, James T., "Transcendental Meditation", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 525-526.

Robbins, Thomas, "'Quo Vadis' the Scientific Study of New Religious Movements?" **Jo-**

**urnal for the Scientific Stndy of Religion**, Vol. 39, N.4, 2000, ss.515-523.

Robbins T. and Dick Anthony, "The Sociology of Contemporary Religious Movements", **Annual Review of Sociology**, Vol. 5, 1979, ss. 75-89.

Robertson, Roland, "Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift", **Sociological Analysis**, Vol. 40, N.4, ss. 297-314.

"Rönesans", Türk Ansiklopedisi, C. 27, Ankara: Milli eğitim Basımevi, 1978.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, "Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi", **19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 1, Samsun, 1986, ss. 3-38.

"Sekülarizm", Türk Ansiklopedisi, C. 28, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980.

Shiner, Larry, "The Concept of Secularization in Empirical Research", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 6, N. 2, ss. 207-220.

Slee, Colin, "New Religious Movements and the Churches", **New Religious Movements: Challange and Response**, Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.), London and New York: Routledge, 2001, ss. 165-180.

Stark, Rodney, "How New Religions Succeed: A Theoretical Model", **The Future of New Religious Movemenst**, David G. Bromley and Phillip H. Hammond (eds.), Macon: MercerUniversity Press, 1987, ss. 11-29.

Stark, Rodney; "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.33-74.

Stark, Rodney; "Church and Sect", **The Sacred in a Secular Age**, Phillip E. Hammond (ed.), Berkeley: University of California, 1985, ss. 139-149.

Swatos, William H. Jr. veKevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ali Köse (derl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss. 95-121.

Swatos, William H. Jr., "Church-Sect Theory", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 90-93.

Swatos, William H. Jr, "Denomination/Denominationalism", **Encyclopedia of Religion and Society**, William H. Swatos Jr. (ed.), Peter Kivisto (as. ed.), Barbara J. Denison, James McClenon (asist. ed.), Walnut Creek: Altamira, 1998, ss. 134-136.

Tipton, Steven M., "New Religious Movements and the Problem of a Modern Ethic", **Religious Change and Continuity: Sociological Perspectives**, Harry M. Johnson (ed.), San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1979, ss. 286-312.

Tschannen, Olivier; "The Secularization Paradigm: Systematization", **Journal for the Scientific Stndy of Religion**, Vol. 30, N. 4, 1991, ss. 395-415.

Wallis, Roy, "Three Types of New Religious Movements", **Cults and New Religious Movements**, Lorne L. Dawson (ed.), UK: Blackwell Publishing Ltd., 2003, ss. 36-58.

Wilson, Bryan R., "The Secularization Debate", **Encounter**, Vol. 45, N.4, ss. 77-83.

Wilson, Bryan R., "Secularization", **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 13, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, ss. 159-165.

Wilson, Bryan R. "A Typology of Sects", **Sociology of Religion: Selected Readings**, Roland Robertson (ed.), Suffolk: Penguin Books, 1969, ss.361-383.

# YENİ DİNİ HAREKETLER

Bu kitap özellikle dünyanın çeşitli yerlerinde olduğu gibi son yıllarda ülkemizde de faaliyette bulunmaya başladığı gözlenen yeni dini hareketlerin tanınması ve toplumsal etkilerini sosyolojik bir gözle analiz edebilmek amacıyla hazırlanmış bir çalışmanın ürünüdür.Söz konusu yeni dini oluşumlara ilişkin literatürün ülkemizde oldukça kısıtlı olması, konuya her şeyden önce tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle yaklaşılması ihtiyacını doğurmaktadır.Milyonlarca inananı olan geleneksel dinlerden ayrışmalara, kopuşlara, yeni arayışlara götüren ve yeni oluşumlara zemin hazırlayan nedenlerin kapsamlı bir analizini sunarak mevcut durumu anlamak ve yorumlayabilmek ancak tarihsel ve sosyolojik perspektifin rehberliğinde mümkün olabilir.Zira yerleşik dini geleneğe duyulan rahatsızlığın doğurduğu tepkiler, tarih boyunca görülmüş tüm yeni dini örgütlenmelerin ortaya çıkma nedenleri arasında geçerli kabul edilebilecek en belirgin itici güçtür.

ÖZLEM ULUÇ




yarın
Topkapı Mah. Kahılbağı Sk. No: 49 Topkapı - IST.
Tel. 0212 524 7524 / 521 91 13 Fax. 0212 521 90 86
978-605-5205-55-3
9 786055 205553
online sipariş:
www.kidap.com.tr