PROF. DR. VEJDİ BİLGİN

DİN VE TOPLUM

Din Sosyolojisine Giriş



3. BASKI

BEYAN

Vejdi Bilgin, 1971 yılında Bulgaristan'da doğdu. 1994'te Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitede Din Sosyolojisi alanında 1996'da yüksek lisansını, 2001'de doktorasını tamamladı. 1998'den bu yana Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapıyor.

Yayınlanmış Eserleri

1. *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
2. *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
3. *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*, Emin Yayınları, 9. Bs., Bursa, 2020.
4. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Emin Yayınları, 2. Bs., İstanbul, 2014.
5. *Enes'in Günlüğü: Hz. Peygamber'in Hizmetinde On Yıl*, Beyan Yayınları, 3. Bs., İstanbul, 2019.
6. *Sonsuz Huzur Düşü* (Şiir), Emin Yayınları, Bursa, 2017.
7. *Putlar Yıkılırken: İlahi Davet Karşısında Mekke*, Beyan Yayınları, 2. Bs., İstanbul, 2019.
8. *"Adım Müslüman!" Protest Dinî Müziğin Edebî ve Sosyo-Politik Bağlamı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2020.

Din ve Toplum, Beyan Yayınları'nın 951. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni DBY Ajans, kapak Yusuf Kot, baskı ve cild Erkam Yay. San. Tic. A.Ş. (Sertifika: 51796 İkitelli OSB Mh. Atatürk Bulvarı Haseyad 1. Kısım No: 60/3 C Başakşehir - İstanbul Tel: +90 212 671 07 00 -Pbx-).tarafından gerçekleştirildi ve Ağustos 2023'te İstanbul'da yayınlandı. ISBN 978-625-7188-30-2

Sertifika No: 14723

3. BASKI

BEYAN YAYINLARI
Ankara Cad. 21 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: +90 212 512 76 97 - Tel-Faks: +90 212 526 50 10
www.beyanyayinlari.com / bilgi@beyanyayinlari.com
www.facebook.com/beyanyayinlari
www.twitter.com/beyanyayinlari
www.instagram.com/beyanyayinlari

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Din ve Toplum

Din Sosyolojisine Giriş

BEYAN

Teşekkür

Sosyoloji ve din sosyolojisi formasyonumu borçlu olduğum,
lisans, yüksek lisans ve doktora hocam
Prof. Dr. Erkan Perşembe'ye,

Akademik hayatımın her safhasında beni destekleyen,
din sosyolojisi formasyonumda büyük emeği olan hocam
Prof. Dr. İzzet Er'e,

Uzun yıllardır uyum ve huzurla görev yaptığım hocam
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt'a,

Bu çalışmadaki hususi katkılarının ötesinde;
Bir ağabey, hoca ve dost olarak
Prof. Dr. Kemal Ataman'a,

Yetkin ve yardımsever meslektaşım
Dr. Sümeyra Ünalan Turan'a

Teşekkür ve minnet duygularımla…

İçindekiler

Din Sosyolojisinin Konusu, 11
İlahiyat ve Sosyoloji Arasında Din Sosyolojisi, 17
Klasik Sosyal Bilimin Dine Bakışını Etkileyen Gelişmeler, 21
Ruhban Sınıfının Bilgi Tekelini Kaybetmeye Başlaması, 21
Astronomideki Gelişmeler ve Kilise-Bilim Çatışması, 26
Kuzey Avrupa'da Reform ve Din Savaşları, 32
Deist Felsefe ve Aydınlanma'nın Doğal Din Akımı, 35
19. Yüzyıl Sosyal Biliminin Dine Yaklaşımı, 41
Dine Pozitivist Bakış: Comte ve İnsanlık Dini, 41
Antropolojik Gelişmeler ve İlkel Din Teorileri, 47
Afyon Olarak Din: Marks, 56
Dine Görece İade-i İtibar: Weber, 62
Din: Tanım, Tezahür ve İşlevler, 67
Sosyal Bilimlerde Dinin Tanım Problemi, 67
Toplumsal Bir Olgu Olarak Din, 72
Dinin Toplumsal İşlevleri, 75
Anlam Dünyası Kurma, 76
Meşrulaştırma Aracı Olarak Din, 77
Sosyalleşme Aracı Olarak Din, 79
Dinin Bütünleştirici İşlevi, 80
Dinin Parçalayıcı İşlevi, 91

Din ve Kültür, 95
Kitâbî Din ve Halk Dini Ayrımı, 98
Gelenek-Din Çatışması, 100
Kültürün Dinî Temelleri, 101
Dinin Kültür Belirleyici Gücü, 102
Dinin Etki Alanları, 103
Sosyo-Kültürel Yapının Dine Etkisi, 109
Dini Kültürün Etkisine Açık Hâle Getiren Faktörler, 110
Sosyo-Kültürel Yapının Din Üzerindeki Etki Alanları, 114
Dinî Gruplar, 117
Grup Yapısı, 118
Grup Kimliği ve Grup Normları, 121
Dinî Grupların İşlevleri, 125
Eğitim İşlevi, 127
Psikolojik İşlev, 129
Sağlık Hizmetleri, 131
Ekonomik İşlev, 133
Gruptan Ayrılma ya da Grubun Çözülme Süreci, 136
Farklı Görüş ve Uygulamalar, 137
Liderlik, 138
Sosyal ve Hukukî Normlar ile Çatışma, 139
Bireysel Hataların Kamuoyu Baskısı Oluşturması, 140
Türkiye'deki Önemli Dinî Gruplar, 142
Tarikat Formundaki Dinî Gruplar, 144
Tarikat Formunu Kaybetmiş Dinî Gruplar, 146
Tarikat Formu Dışında Örgütlenen Gruplar, 148
Grup-benzeri Dinî Yapılar, 150
Modernlikten Postmodernliğe Din, 151
Modernleşme-Din İlişkisi, 151
İslâm ve Modernleşme, 159
Sekülerleşme Tartışmaları, 168
Postmodern Dünyada Din, 178
Dinî Çoğulculuk Tartışmaları, 180

Fundamentalizm, 188
Amerikan Fundamentalizmi, 189
İslâm Dünyasında Dinî Uyanış, 195
Yeni Dinî Hareketler, 207
Dinî Hareket Kavramı, 208
Yeni Dinî Hareketlerin Tipolojisi, 211
Yeni Dinî Hareketlerin Temel Özellikleri, 212
Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme, 215
Mahrumiyet Duygusundan Kurtulma Çabası, 216
İlişki Ağlarının Rolü, 217
Kurulu Dinlere Duyulan Güvensizlik, 217
Ahlakî ve Sosyal Belirsizliklerin Verdiği Endişe, 218
Çevresel Şartlara Adaptasyon (Kültürel Eklemlenme), 219
Yeni Dinî Hareketlerin Toplumsal Sonuçları, 220
Dinin Kurumsal Otoritesinin Azalması, 220
Toplumsal Bütünleşmeye Yönelik Tehditler, 221
Patolojik Yaşantı Örnekleri, 222
Yeni Dinî Hareket Örnekleri, 223
Mormonlar, 223
Yedinci Gün Adventistleri, 226
Yehova Şahitleri, 228
Moonculuk (Birleşik Kilise), 230
Hare Krişna (Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti), 232
Transandantal Meditasyon, 233
Sayentoloji Kilisesi, 236
Toplumsal Hareketler ve Din, 239
Feminist Hareket, 239
Feminist Din Eleştirisinde Öne Çıkan Konular, 244
Feminizmin Din Üzerindeki Etkisi, 246
Ateist Hareket, 253
Yeni Dindarlık Tipleri, 257
Kurumsal Dindarlık ve Öznel Dindarlık, 258

Dindarlıkta Farklılaşma Eğilimleri, 259
Yerel Bir Dindarlık Tipolojisi, 262
Analiz, 265
Bibliyografya, 269

Din Sosyolojisinin Konusu

Din sosyolojisi toplumsal bağlamı içinde din kurumunu inceler. Daha açık bir ifadeyle bireyin kurumsallaşmış dinî davranışlarını, çeşitli değişkenlerin dinî davranışa etkisini ve dinin diğer sosyal kurumlarla ilişkisini ele alır. Bu yaklaşım sosyolojinin insanın sosyal eylemini (Weber) veya sosyal kurumları (Durkheim) incelediği şeklindeki iki farklı yaklaşımın birleştirilmiş şeklidir.

Şüphesiz din sosyolojisi her şeyden önce bireyin kalıplaşmış dinî davranışını ele alır. Bu kalıplaşmış davranışların bütününe "din kurumu" adını veririz. Sosyolojik anlamda din kurumu dendiğinde müftülük, Kur'an kursu veya İmam-Hatip Lisesi değil (bunlar kuruluştur), bireylerin dinî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yaygın bir şekilde yapageldikleri davranış kalıpları bütününü anlarız. Kalıplaşmış dinî davranış herhangi bir konuda toplumda olgusallaşmış, yani varlığı reddedilemeyecek düzeye gelmiş eylemlerdir. Örneğin bir ölünün ardından belirli vakitlerde mevlid okutmak dinî bir kalıp davranıştır. Ancak genel sosyolojide olduğu gibi din sosyolojisi aynı zamanda bireylerde yeni gözlenen dinî davranışları da konu edinir. Ölünün ardından hiçbir merasim yapmamak veya mevlid yerine sadece Kur'an okumak ve mealini vermek yeni bir dinî davranıştır. Sosyolojide "sapma" olarak isimlendirilen bu davranışların kimler tarafından ne için gerçekleştirildiği, zaman içerisinde kalıp davranış hâline gelip gelmediği de din sosyolojisinin konusudur.

Toplumsal kurumlar kendi içlerinde alt veya yardımcı kurumlar dediğimiz davranış kalıbı kümelerine ayrılırlar. Dinin yardımcı kurumları genellikle bir dinî emir/ibadet etrafında şekillenen davranışlardan oluşur. Örneğin vaftiz Hıristiyanlıkta bir sakramenttir, ancak vaftiz işleminin öncesi ve sonrasında toplum tarafından yapılagelen davranışlar da vaftiz kurumu içinde yer alır. Aynı şekilde namaz kurumu dediğimizde ibadetin şeklî biçiminin yanında toplumun namazla ilgili tutum ve davranışlarını anlarız: Kadınların ve yaşlıların daha çok namaz kılması, cuma ve bayram namazlarına yoğun katılıma rağmen vakit namazlarını kılma oranının düşük olması, kadınların cuma ve bayram namazlarına gelmemesi, camide cemaate çok önem vermeme, camide giyilen kıyafete dikkat etme, camide uyumama vs. Benzer şekilde müslüman toplumlarda hac, oruç, bayram, tesettür, sünnet, ölüm, mevlid konularında da pek çok kalıp davranış olduğundan her birini yardımcı kurum olarak nitelendirebiliriz.

Salt dinî anlamda düşündüğümüzde ilahî buyruklarla muhatap olan kişilerin sahip olmaları gereken özellikler ve yükümlülükleri bellidir. Örneğin namaz buluğ çağına ermiş herkes tarafından kılınmalı, cuma namazı şehir hükmündeki yerleşim yerlerinde ifa edilmeli, zekâtı nisap miktarının üzerinde malı olan herkes vermelidir. Ancak sosyolojik olarak bakıldığında dinî emirlerin uygulanması bu fıkhi ölçütlerin dışında ve onları aşarak her toplumda çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterir. Akla ilk gelen bu değişkenler sosyal bilim araştırmalarında sıklıkla yer alan cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyi, yerleşim yeri vb.dir. Birey dindarlığının, cinsiyete, yaşa, sosyo-ekonomik seviyeye göre farklı olmaması gerektiği şeklinde genel bir dinî öngörü söz konusu olsa da, tarihsel-toplumsal örnekler incelendiğinde farklılıklar olduğu ortaya çıkar. Ülkemizde kadınların türbe ziyaretlerine veya mevlid törenlerine daha eğilimli olduğu biliniyor. Yaşlılıkta dindarlığın daha da arttığı

görülüyor. Köylünün veya alt tabakalardaki insanların daha dindar olduğu şeklinde bir anlayış klasik sosyolojide yerleşiktir. Dinî tutum ve davranışların dayandığı toplumsal nedenler ve zaman içerisinde görülen değişim din sosyolojisinin konusudur. Esasında sosyoloji kuruluşundan bu yana sosyal değişimle daha çok ilgilenmiştir. Örneğin yakın dönem Türkiyesini ele aldığımızda Ramazan'da oruç tutmayan müdüre karşılık ona çay getiren niyetli hademe şeklindeki tipoloji bozulmuş gibidir. Artık müdür oruç tutabildiği gibi hademe tutmayabilir. Din sosyolojisi bu değişimin altında yatan faktörleri tespit ederek bir çözümleme yapmaya çalışır.

Eğitim düzeyinin hızla yükseldiği, şehirleşme oranlarının arttığı, ekonomik anlamda önemli gelişmelerin yaşandığı Türkiye'de kurban ibadetinin edasında gözlenen değişim sosyal bilimsel anlamda bir yaklaşım gerektirir. İslâm'da kurban dindar kimsenin Allah'a karşı teslimiyetini bir hayvanı kesmek suretiyle göstermesi anlamına gelir. Fakat bu sembolik anlamın dışında kurbanın pek çok toplumsal tezahürü söz konusudur: Kurban her şeyden önce büyük bir pazardır; ciddi bir ekonomik canlılık meydana getirir. Bu yüzden son yıllarda büyük market zincirleri kurban satışında bulunarak pazara girdiler. Kurban etinin pay edilmesindeki ilke gereği hem akrabalar arasında hem de farklı toplumsal sınıflar arasında olumlu bir ilişki kurulur. Ancak, bunlar kurbanın ikincil işlevleridir. Bu ibadetin birincil işlevi dindarın Rabbine teslimiyetinin tescil edilmesidir. Burada kişinin kurban keseceği hayvanı görmesi, dokunması, hatta mümkünse kendisinin kesmesi gerekir. Bu tecrübeler kurbanın kişi üzerindeki etkisini kuvvetlendirir. Ancak günümüzde dindarın bu tecrübeleri yaşaması fiziki şartlardan dolayı imkân dâhilinden çıkıyor. Kurban kesme davranışı önümüzdeki yıllarda sanal ortamda verilen vekâletlerle gerçekleşecek gibi görünüyor. Bu değişimin altında yatan sebepleri sistematik bir şekilde araştırmak ve tartışmak din sosyolojisinin görevidir.

Din sosyolojisi toplumsal bağlamı içinde "din"in kendisini de ele alır. Burada "toplumsal bağlam" diyoruz, zira sosyoloji dinin temelini oluşturan subjektif tecrübeleri (peygamberlerin vahiy almasını veya müminlerin ilahî işaretlere ya da yardımlara mazhar olmasını) inceleyemez. Başlangıç noktası olarak dinin oluşumu artık din sosyolojisinin ilgi odağı olmaktan çıktı. Zira ileride temas edileceği üzere, ilkel din teorileri konusunda yapılan tartışmalar bir sonuca ulaşamadı. Bunun dışında din sosyolojisi, dini ana öğelerine ayırarak araştırma konusu yapar. Bu ana öğeler akide, ibadet ve cemaattir. Şüphesiz her din mensubu kendi inanışını tanrıdan gelmiş kesinlikte kabul eder veya etme eğilimindedir. Zira insanı kurtuluşa götüren bir öğretinin tartışmalardan ve belirsizlikten uzak, mükemmel bir şekilde kendi inananlarını birleştirmesi arzu edilir. Oysa insanın muhatap olduğu hiçbir öğreti (ilahî kaynaklı da olsa) böyle bir vasfı taşıyamaz. Bir robot bile bazen amacının dışında işlevlere sahip olabilirken, hatta belirli bozulmalara bağlı olarak amaçlanmayan işlemler yaparken, insanın kendisine sunulan dinî veya siyasî öğretiyi olduğu gibi alabilmesi ve herhangi bir tartışmaya mahal vermeden nesiller boyu devam ettirmesi mümkün değildir. Zaten pratikte de dinlerin veya ideolojilerin bir birlik içinde olmadığı, çeşitli alt gruplara ayrıldığı bir gerçektir. Her grubun kendi içindeki otantiklik iddiasının bütüncül olarak bakıldığında öznel bir iddia olduğu açıktır. Bu dinî tartışmaların ve farklılaşmaların altında yatan sebepler arasında toplumsal faktörler de vardır: Siyasî politikalar, karizmatik liderler, başka kültürlerle birliktelik, savaşlar, sömürü vb. Acaba İslâm'daki ruh inancının gelişiminde Hıristiyan dünya ve Uzak Doğu ile karşılaşmanın etkisi oldu mu? Tasavvufi yaşantının gelişiminde Uzak Doğu asketizminin etkisinden bahsedilebilir mi? Pavlus'un Roma'ya Hıristiyanlığı kabul ettirmesinde Eski Roma dini ile uzlaşma çabasından söz edilebilir mi? Bütün bunlar aynı zamanda sosyolojik sorulardır.

İnanç bizim zihniyetimizin bir parçasını oluşturduğundan. din sosyolojinin bir inceleme konusunun dinî zihniyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu zihniyetin oluşumunda kültürel faktörler etkilidir. Örneğin Türkler Hanefî-Maturidî olduklarını iddia ederken niçin gündelik hayatta cebrî bir inanca işaret eden düşünme biçimine sahipler? Orta Çağ'da fakirlik bir erdem olarak görülür ve çok çalışma dünyaya meyil olarak nitelenirken şimdi niçin çalışma dinî anlamda da yüceltiliyor?

İnanç ve dinî zihniyetin yanında ibadetlerin ortaya çıkışı veya gelişimi din sosyolojisinin bir konusudur. Doğrudan bir amaç olmasa da, ezan örneğinde olduğu gibi, bazı ibadetlerin ortaya çıkışında toplumsal hikmetler söz konusuydu ve bu hikmet -ezanın İslâm'ın sembolü olması hasebiyle- günümüzde de devam ediyor. Yukarıdaki sorular gibi, kurumsallaşmış ziyaret olgusunun veya kandil gecelerinin nasıl geliştiği sorusu da sosyolojik açıdan incelenmeyi gerektiriyor.

Sosyolojinin insan grubuna odaklanmasından dolayı şüphesiz din sosyoloji araştırmalarının en öne çıkan konusu dinî gruplaşmalardır. Ana dinî grubun (cemaat, ümmet) ortaya çıkışı, örgütlenişi, liderin rolü, grup içi ihtilaflar, grubun alt gruplara ayrılması, gruplar arası ilişkiler vs. din sosyolojisinde önümüze çok geniş bir alan sunar.

Din çok yönlü bir toplumsal kurumdur. Bireysel olduğu kadar toplumsal işlevlere de sahiptir. Bu işlevler kurumsal olarak ekonomik işlev, serbest zamanlar işlevi, siyasî işlevler gibi incelenebildiği gibi anlam dünyası kurma, bütünleşme, çatışma diye de ele alınabilir. Şüphesiz bu işlevlerin önemli bir kısmı gruplar aracılığıyla gerçekleşir. O hâlde din sosyolojinin önemli bir inceleme alanı dinin toplumsal işlevleridir diyebiliriz.

Din sosyolojisi dinin diğer sosyal kurumlarla ilişkisini de inceler. Toplum aile, din, siyaset, eğitim, ekonomi, serbest zamanlar, iletişim, sağlık hukuk gibi kurumlardan meydana gelir. Kurumlar birbirlerini

etkiler, hatta bazen işlevleri itibariyle iç içe bir görünüm sergiler. Din kurumu dendiğinde kişinin sadece ibadetleri anlaşılmaz. Dinî davranış eğitimden siyasete, ekonomiden sağlığa kadar pek çok alanla ilişkilidir. Bu yüzden Batı ülkelerinde yaygın bir şekilde kiliselere bağlı okullar, hatta Hıristiyanlıktan referans alan siyasî partiler görmek mümkündür. Bugün Türkiye'de katılım bankaları denilen faizsiz finans kurumları bulunuyor. Bunlar hem müşterilerine kâr payı adı altında tasarruf imkânı, hem de çeşitli ihtiyaçları (ev, arsa, araba vs.) için finansman sağlıyorlar. Ancak verdikleri kâr payları normal bankaların faiz gelirlerinden düşük, ayrıca ihtiyaç finansmanında geri talep ettikleri para da normal kredi faizlerinden yüksektir. Kapitalist piyasa şartları altında katılım bankalarının kısa süre içerisinde iflas etmeleri gerekirken 1985'te faaliyete geçen bu kuruluşlar gittikçe büyüdüler. Bireylerin bu bankalara yönelmelerini analiz ederken İslâm ve faiz meselesini göz önüne almak zorunludur. Türkiye'de önemli sayıda dindar insan sırf faize bulaşmamak için daha az kâr payı almayı veya daha fazla geri ödeme yapmayı gönüllü olarak kabul ediyor. Ancak aynı zamanda beş vakit namazını kılacak düzeyde dindar olan çok sayıda kişi de tasarruflarını faiz üzerinden yapıyor. Paradoksal görünen bu iki ayrı davranışın açıklanmasında, örneğin dinî gruba aidiyet değişkeni faydalı olabilir mi? Anlaşılacağı üzere din-ekonomi ilişkisi din sosyolojisinin sofistike konularından biridir.

Dindar birey dinin sosyal kurumların üstünde olduğunu, hatta bütün kurumların temelinde yatan veya yatması gereken temel olgu olduğunu düşünse de, sosyolojik anlamda din diğer sosyal kurumlar gibi bir kurumdur. Her din mensubu inancının vahye dayandığına inanır, ancak hem inanç esaslarının hem ibadet biçimlerinin hem de dinî örgütlenmenin toplumsal bir takım etkilere maruz kaldığı açıktır. Sosyoloji dini bir kurum olarak ele alırken toplum tarafından algılandığı ve yaşandığı biçimini inceleme konusu yapar.



Din sosyolojisinin konusu

Özetlemek gerekirse din sosyolojisi sosyal bağlamı içinde "din"i (inanç, ibadet ve örgütlenme), çeşitli değişkenler ışığında bireyin dinî davranışını (din kurumunu), dinin toplumsal işlevlerini ve dinin diğer sosyal kurumlarla ilişkisini inceleyen bir disiplindir.

İlahiyat ve Sosyoloji Arasında Din Sosyolojisi

Sosyoloji bir ahtapot gibi çok sayıda kolu olan bir bilimsel disiplindir. Bütün toplumsal kurumların, hatta onların yardımcı kurumlarının (aile sosyolojisi/ boşanma sosyolojisi gibi), köyün, kentin, sanayinin,

çevrenin, sağlığın, bedenin, gelişim evrelerinin (yaşlılık sosyolojisi örneği), toplumsal cinsiyetin, edebiyatın, sanatın, bilimin sosyolojisinden bahsedebiliriz. Bu geniş alanın içerisinde din temel bir inceleme konusu olarak yer alır. Temel diyoruz, zira klasik sosyologların en önemli, hatta bazılarının merkezi ilgi alanı dindi. Comte, Durkheim ve Weber'in çalışmalarına baktığımızda sosyolojinin aynı zamanda bir din sosyolojisi olarak doğduğunu iddia etmek abartı olmaz.

Her şeyin bir sosyolojisinin olması, o alanın sosyolojinin bir alt dalı olmasını gerektirir mi? Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak örneğin hukuk veya iktisat formasyonu olmayan bir sosyolog ne kadar hukuk sosyolojisi ya da siyaset sosyolojisi yapabilir? Bu temel kaygıdan dolayı sosyoloji bölümlerinde yukarıda saydığımız konuların pek çoğu ders olarak okutulsa da akademik araştırmalar ilgili fakülte veya bölümlerin içerisinde yapılıyor. Örneğin hukuk sosyolojisi Hukuk Fakültelerinde, din sosyolojisi İlahiyat Fakültelerinde disiplinler arası bir anabilim dalı olarak yer alıyor. Bundan dolayı hukuk sosyologları çoğunlukla hukukçu, din sosyologları çoğunlukla ilahiyatçıdır.

Şüphesiz din sosyolojisi alanında diğerlerine göre özel bir problem vardır. Dinî ilimler tabiat bilimleri, sosyal bilimler ve güzel sanatlara nispetle oldukça değer yüklüdür. Din sosyoloğu bir iktisat sosyoloğunun iktisada baktığı nesnellikle dini araştırma konusu yapabilecek midir? Özellikle ülkemiz açısından bu soru daha önemlidir, zira Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin dışında, Batı'daki şekliyle Din Bilimleri Bölümleri yoktur. Dolayısıyla İlahiyat çatısı altındaki din sosyolojisi daha çok dinî sosyoloji gibi görünmektedir.

Konunun anlaşılması için öncelikle din bilimleri ve dinî bilimler ayrımını yapmak gerekiyor. Artık ülkemizde kabul gördüğü şekliyle dinî bilimler İslam ilim geleneği içinde günümüze kadar gelen, yapısı itibariyle değer yüklü disiplinlerdir. Bunları tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf şeklinde sıralayabiliriz. Kur'an'ın vahye dayandığına

inanmak tefsirin özünü teşkil eder. Din bilimleri denildiğinde ise modern dönemde ortaya çıkmış ancak dinle ilişkilendirilmiş disiplinler anlaşılır: Din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi gibi. Genel kabul, din sosyolojisinin dinî sosyoloji olmadığı, yani dinî bakış açısıyla din-toplum ilişkilerini incelemediği, nesnel olması gerektiği yönündedir. (20. yüzyılın sonlarında bu anlayışın dışına çıkılıp "İslam sosyolojisi" yapılmaya çalışıldı ki, bu tam bir dinî sosyoloji demektir). Bu durumda kişinin dinî inancının olmasının bir bilim adamı olarak nesnelliğini zedeleyeceği düşünülür. Ancak bilim felsefesindeki tartışmalar değerlerden veya önyargılardan tamamen kurtulmuş bir insanın hayalî bir varlık olduğunu gösterdi. Din sayesinde bireysel ve toplumsal problemlerin düzeleceğine inanan bir ilahiyatçı ile dinin ortadan kalkmasıyla dünyadaki pek çok problemin çözüleceğini iddia eden ateist bir bilim adamı arasında aslında bir fark yoktur. Nitekim 19. yüzyılın pozitivist bilim adamları da dine tamamen ön yargılı yaklaşıyorlar; dini insan veya toplum ürünü olarak kabul ediyor ve buna bir açıklama getirmeye çalışıyorlardı. Dolayısıyla bu tür bir yaklaşımın özelde herhangi bir dinin muhtevasını anlama konusunda bir faydasının olması beklenemez. Mensching ilk dönemdeki sosyal bilimcilerin yaklaşımlarını şu şekilde eleştirmiştir: "Bir dinin özünü, o dinin başlangıçta takdim ettiği hadisede, imajda, sosyolojik modeller ve bu türden sosyal tutumlarda kavramaya çalışmak; Allah'a iman ve ibadet gibi yapıcı diğer bütün unsurları aldatıcı ve ikinci derecede telakki etmek; dini, ruhundan mahrum etmektir" (Mensching, 1994: 2-3).

Konuyu erken dönemde ele alan Wach, bu branşı din biliminin bir alt branşı olarak görmüş ve din bilimlerinin hepsinde olduğu gibi, normatif ve teolojik çalışmalarla tamamlanmaya muhtaç olduğunu söylemiştir. Dinin anlam ve önemini, onun özünde bulunan eğilimlere uygun biçimde anlayamayanların bu konularla uğraşması, dinin

şartlarını ve etkilerini tam olarak kavrayamayacaklarından dolayı bir fayda sağlamaz. Ancak Wach'a göre din sosyolojisi dinin savunusunu yapmaya başladığı takdirde bilimsellik problemiyle karşı karşıya kalacaktır (Wach, 1987: 2-3).

Konu hâlâ tartışılmaya devam ediyor. Örneğin Joseph Fichter'e göre din sosyolojisi seküler bir bilimdir (Fichter, 1988: 11). Rodney Stark ise dindar olmayan birinin yapacağı din araştırmasının bilimsel olmayacağını iddia ediyor. Zuckerman buna karşı çıkıyor ve -suç, fuhuş, popüler kültür- hangi olgu olursa olsun bunları araştırabilmek için gerçekten bu ortamların içinden gelmek gerekmediğini savunuyor. Yakın dönemin önemli sosyologlarından Bryan Wilson'un ifadeleri ise bir ara formül gibi görünüyor: "Bizler, elbette sosyoloğun dindar kadar dini anlayamayacağı gerçeğini bir ölçüde kabul edebiliriz... Bununla birlikte, sosyolog, dışarıdan bakabilmenin getirdiği avantajla din konusunda sadece içeriden bakandan çok daha keskin bir yaklaşım sergileyebilir," (Zuckerman, 2006: 66-68).

Günümüzde genel olarak kabul gören yaklaşım Berger'in, Zijderveld'den ilhamla geliştirdiği *metodolojik ateizm*dir. Buna göre sosyolog bir dine inanabilir, ancak sosyolojik araştırmalarında kendi inancını geçici olarak paranteze almalıdır. Sosyolog dinin "hakikati" üzerinde konuşmaz ama sosyolojik araştırmalarını dinî "hakikatler" üzerine de bina etmez. Daha sonraları *metodolojik agnostisizm* denen bu yaklaşımda sosyolojinin dinin dünyevî yönüyle (dinin çeşitli boyutları ve tezahürleriyle) ilgili açıklamalar yapabileceği ancak dinin özü (ilahî yönü) konusunda suskun kalması gerektiği kabul edilir (Berger, 1993: 155, 283; Furseth ve Repstad, 2011:341-342).

Klasik Sosyal Bilimin Dine Bakışını Etkileyen Gelişmeler

19. yüzyıl sosyal biliminin (sosyoloji, psikoloji, antropoloji) genel bir eğilim olarak dine negatif baktığını öne sürmek mümkündür. Bu dönemde ortaya çıkan teorilerin çoğunluğu dinin sosyal veya psikolojik bir takım nedenlere bağlı olarak sonradan ortaya çıktığını ispatlamaya çalışan yaklaşımlardı. Yüzyılın önde gelen sosyal bilimcileri ve düşünürleri ya ateist ya da agnostik bir tutum içindeydi. Şüphesiz bu durum bir tesadüf olmayıp Batı tarihinde, özellikle 16. yüzyıldan itibaren yaşanan belirli gelişimlerin bir sonucuydu. Bu gelişmeler neticesinde modern düşünce ve hayat tarzı seküler karakteri ile âdeta dine karşı kurgulanmış bir şekilde karşımıza çıktı. Bu kısımda 19. yüzyıl sosyal bilimcisinin dine bakışını anlayabilmek için Avrupa'nın yakın tarihinde dini ilgilendiren gelişmelere yer vereceğiz.

Ruhban Sınıfının Bilgi Tekelini Kaybetmeye Başlaması

Roma İmparatorluğu toprakları üzerinde Hıristiyan öğretinin ortaya çıkışı ve yayılışı yeni bir medeniyetin, Batı medeniyetinin habercisiydi. Geçmişindeki Antik Yunan Felsefesini hafızasının derinliklerine iten Batı, Hıristiyan geleneği denen yeni bir düşünce üzerine düşünsel ve toplumsal hayatını organize etmeye başladı. Hıristiyan din adamları zümresi, feodal Orta Çağ toplumsal tabakalaşma sistemi

içinde âdeta soylularla rekabet eden bir statüye sahiptiler. Papalık kurumu ile siyasî alanda, geniş arazileri ile ekonomik alanda söz sahibi olmalarının çok daha ötesinde eğitim alanında da kesin otoriteydiler. Diğer bir eğitimli zümre olarak soylular doğuştan getirdikleri statüleri ile ruhbanlarla rekabet edebilirler, bunun dışındaki geniş halk yığınları bilimsel (tabiat bilimleri, tıp, hukuk, edebiyat, tarih, felsefe) alanda söz söyleyemezdi. Orta Çağ'da bilimsel alandaki yenilikler bile din adamlarından gelmekteydi. 14. yüzyılda yaşayan ve yeryüzünün sabit olduğuna dair Aristotelesçi görüşe karşı çıkan Piskopos Oresme ve dünyanın kendi etrafında döndüğüne dair kanıtlar öne süren Kardinal Nicolas bu durumun örnekleri olarak anılabilir (Yıldırım, 1994: 76).

Orta Çağ Avrupasındaki manastırlar din, bilim ve sanat alanlarında birer merkez vazifesi görmekteydiler. Buralardaki keşişlerin ilahiyat yanında önem verdikleri bilimsel alan tıptı. Bugünkü üniversitelerin temelini oluşturan *studium generale* (genel eğitim kuruluşları) da din adamlarına manastırlardan daha üst düzeyde bir eğitim vermek amacıyla kurulmuştu. Bu kuruluşların merkezî ilgisini her zaman için ilahiyat oluşturmaktaydı. 1088'de açılan Bolonya Üniversitesi medeni hukuk ve dinî hukuk alanında eğitim vermekteydi. Papanın ve imparatorun izniyle açılan bu okullarda dinsizlik ve heretizm propagandası yapılamazdı. Zamanla bazı okulların birleşmesiyle oluşan *universitas studium*'lar bugünkü üniversiteler olarak karşımıza çıksa da, 18. yüzyılın sonuna kadar devlet ve kilise görevlisi yetiştirmek gibi bir amaca yönelik olarak işlev gördüler. Ana bölümler hukuk, tıp ve ilahiyattı. Üniversite yurtlarında kalan öğrencilerin branşları ne olursa olsun kumar oynamaları, sarhoş olmaları, cinsel ilişkiye girmeleri ve kilise ibadetlerine geç kalmaları yasaktı (AnaBritannica, 1993: 470; Yıldırım, 1994: 61, 72). Üniversitelerin dinî açıdan denetimlerine örnek vermek gerekirse bugünkü

Londra'da faaliyet sürdüren Gresham Koleji'nin astronomi profesörü Samuel Foster (öl. 1652) komünyon masasında diz çökmeyi reddettiği için kürsüsünden alınmıştı (Mason, 2011: 199).

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk üniversitelerin kuruluşunda da dinin etkisi görülür. Ülkenin ilk üniversitesi olarak kabul edilen Harvard Üniversitesi 1638'de Püriten papaz yardımcısı John Harvard'ın bağışlarıyla açılmıştı ve kilisenin himayesindeydi. Okulun zamanla dinî hoşgörüye yönelmesi üzerine, Püriten din önderi Cotton Mather'in çabalarıyla Yale Üniversitesi (kuruluş 1701) Püriten ilkelere sıkı sıkıya bağlı bir okula dönüştü. Benzer bir şekilde Princeton Üniversitesi (1746) Presbiteryenler; Columbia Üniversitesi (1754) New York'lu Anglikanlar tarafından kurulmuştu. Şüphesiz zaman içinde dinî ve siyasî denetimden kurtuldular.

Bu bilgiler göz önüne alındığında Orta Çağ Avrupasındaki bazı büyük bilim adamlarının aynı zamanda birer din adamı olduğuna da şaşırmamak gerekir. Özellikle Katolikliğin iki önemli tarikatı olan Fransiskenler ve Dominikenler pek çok bilim adamı yetiştirdiler. Örneğin Albertus Magnus (öl. 1280) botanik, zooloji ve astronomiyle de ilgilenen Dominiken bir piskopostu. Deneysel bilimin öncüsü kabul edilen Roger Bacon (öl. 1292?) Fransisken bir keşişti (Yıldırım, 1994: 73-75). Astronomide çığır açan Kopernik (öl. 1543) matematikçi, hekim ve gökbilimci olmanın yanında kilise hukuku konusunda doktora yapmış bir ilahiyatçıydı. Kopernik'in görüşlerini savunduğu için engizisyon tarafından yakılan gökbilimci Giardano Bruno (öl. 1600) Dominiken tarikatı mensubu bir rahipti. İtalya'daki baskılar nedeniyle tarikatını ve rahipliğini terk etmiş, Protestan olmuştu. Kopernik'in en önemli takipçisi olan Kepler (öl. 1630) ise kiliseye hizmet etmek amacıyla ilahiyat eğitimi alan, fakat eğitimini tamamlayamadan matematik hocası (o dönemde matematik ve astronomi henüz birbirinden ayrılmamıştı) olmak zorunda kalan, kendi

dönemindeki Katolik baskılarına karşı koyan, bu uğurda sürgün edilmeyi yeğleyen dindar bir Protestan'dı. Kepler'in bilimsel hipotezleri bile dinîydi: "Tanrı güneş sistemini neden başka şekilde değil de böyle kurmayı seçti?" Evrenin sabit bir kürenin üzerinde yer aldığını, bu kürenin merkezinde ise güneşin olduğunu kabul eden Kepler'e göre güneş Baba Tanrı'yı, küre İsa'yı ve aralarındaki boşluk da Kutsal Ruh'u sembolize etmekteydi. "Evren, yaratıcısının, yani Tanrı'nın imgesinden başka bir şey değildir," (Voelkel, 2002).



Fransa'da gözlem yapan din adamları (15. Yüzyıl)

Asal sayılar konusundaki formülleriyle tanınan matematikçi Marin Mersenne (öl. 1648) bir ilahiyatçıydı. İngiltere'de 1660'da kurulan Kraliyet Doğa Bilimini Geliştirme Derneği'nin ilk sekreterlerinden olan John Wilkins hayatının son döneminde piskopos olmuştu (Mason, 2001: 238). Bilimsel çalışmaları nedeniyle Fransız Bilimler Akademisi'ne kabul edilen Malebranche (öl. 1715) bir rahipti. Genetik biliminin kurucusu kabul edilen Mendel (öl. 1884) bir keşişti ve deneysel çalışmalarını manastırının bahçesinde yapmaktaydı. Uzmanlığın giderek arttığı modern dönemde, şüphesiz böylesi örnekler

bulmak gittikçe zorlaşır. Ancak Kilise ile arasında çeşitli sıkıntılar olsa da modern fosilbilimin önemli isimlerinden biri olan Pierre Teilhard de Chardin (öl. 1955) bir Cizvit rahibiydi ve "Pekin adamı" olarak bilinen ünlü keşfi yapan grup içerisindeydi. Evrenin oluşumuna ilişkin *Büyük Patlama* (*Big Bang*) teorisini ortaya atan Georges Lemaitre da (öl. 1966) bir rahipti (Harris, 2016: 419-422).

Geleneksel Hıristiyan toplum anlayışında ruhban (clerisy) ve ruhban olmayan (laicus) şeklinde bir ayrım vardır. Laik zümre bugünkü kullanımdan farklı olarak, ruhban sınıfı gibi özel bir eğitimden ve takdisten geçmeyen insanlar olup sadece ayinlere katılmakla mükelleftirler, ancak ayin yönetemezler. 12. yüzyılda bile laik zümre içerisinde bilginler olsa da bunların görece olarak daha fazla görüldüğü dönem 15. yüzyıldır. Bu yüzyıldan itibaren özde din adamı/ilahiyatçı olmayan yeni bir bilgi sınıfı olgusundan bahsetmek mümkün hâle geldi. Üniversitelerde yeni bir müfredatı savunan -içlerinde bazı din adamları olsa da- çoğunlukla laik bilim adamları ve filozoflar ortaya çıktı. Kendilerine *hümanistler* (*humanistas*); eski eğitimi savunanlara ise aşağılama kastıyla *skolastikler* (*scholastici/okullular*) diyorlardı (Burke, 2002: 21-22). Bu yeni zümre zaman içerisinde her alanda din adamlarının rakipleri olmaya başladı. Böylelikle bilgi ve üst düzey meslekler üzerinde din adamlarının tekeli kırıldı.

Rönesans hümanistlerinin aynı zamanda pek çok *ütopya* kaleme alması da dine bakışları açısından önemlidir. Bu ütopyalar arasında Türkçede de bilinen meşhur eserler, söz konusu edebî türe ismini veren Thomas More'un *Ütopya*'sı (1516), Rabelais'in *Gargantua*'sı (1534), Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602), Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'idir (1624). Ütopyalar genelde yazarlarının içinde bulundukları çağın sosyal, siyasî ve dinî şartlarına karşı bir eleştirisi olarak kabul edilirler. Fakat ütopyalar bundan daha da öte -Johann Valentine Andreae'nın *Christianopolis*'i (1619) istisna tutulursa (Eligüzel, 2015)- "tanrısal

müdahale olmaksızın, insani imkânlarla bir ideal toplum arayışı... Hıristiyanlığın getirmiş olduğu tanrı erki düzeninden kopuşun entelektüel bir uzamı" olarak değerlendirilir (Iogna-Prat, 2003: 109).

Modernitenin habercisi olarak Rönesans "otoriteden bağımsızlığa," dolayısıyla Tanrı'nın veya onun yeryüzündeki temsilcisi olan Kilise'nin öngördüğünü değil, kendi benliğini açığa çıkarmak isteyen "birey"e vurgu yapar. Geleneksel dinî kabullere karşı çıkan bu birey (Gökberk, 1990: 188-189), doğal olarak mutlak mutluluğu ölümden sonra değil, bu dünyada arayacaktır. İşte ütopyalar dünyevî cenneti temsil ederler. Rönesans hümanizmiyle artık Tanrı'nın krallığından değil, insanın krallığından bahsedilebilecek bir dönüşüm, bir yeniden doğuş söz konusudur. Bilgi tanrıdan gelen bir bilgi değil, insan tarafından üretilen, bilimsel, profan bilgidir. Bu "insan" kendi aklı tarafından bir ütopik kent yaratmak istiyordu. İçinde kurgusal bir dinin de yer aldığı bu ütopik toplum "bir çeşit sekülerleştirilmiş manastır" (Kumar, 2006: 69) veya "çocuksu bir akılcılıkla dinden bağımsızlaşmış bir meleklik karışımıdır," (Cioran, 1999: 87). 19. yüzyıldaki seküler toplum idealleri de bu ütopyalara dayanacaktır.

Astronomideki Gelişmeler ve Kilise-Bilim Çatışması

Bilginin ruhban sınıfının tekelinden çıkmaya başlamasını takip eden süreç bilim tarihinde "Bilimsel Devrim" olarak isimlendirilen, özellikle astronomideki gelişmelerdir. Fakat bu gelişmeleri laik bilim adamlarının çoğalmaya başlamasıyla doğrudan ilişkilendirmek yanlıştır. Zira yukarıda gördüğümüz üzere klasik evren anlayışına ilk karşı çıkanlar (Oresme ve Nicolas) din adamı oldukları gibi, yeni evren anlayışını ortaya koyan Kopernik ve Kepler de ilahiyat eğitimi almış dindar insanlardı. Fakat kilisenin eski evren anlayışında diretmesi bilim-din (kilise) çatışması denen yeni bir olguyla bizi karşılaştıracak; bilim adamları ve aydınlarda dine ve din adamlarına karşı olumsuz bakışın daha da güçlenmesine neden olacaktır.

Orta Çağ evren görüşü Antik Yunan döneminde Aristoteles tarafından ortaya konan ve daha sonra Batlamyus (Ptolemy) tarafından sistemleştirilen bir anlayışa dayanır. Aristoteles'e göre yeryüzü ile gökyüzü arasında mahiyet itibariyle bir farklılık vardır. Yeryüzündeki varlıklar dört elementten (su, hava, toprak ve ateş), gökyüzündeki varlıklar beşinci bir element olan "esir"den (*ether*) meydana gelmişlerdir. Yeryüzündeki varlıklar sürekli değişkenlik gösterirken, gökyüzündeki varlıklar her zaman aynı kalırlar. Bu varlıklar, aynı zamanda en mükemmel şekil olan daire biçiminde hareket ederler. Gökyüzü hareketsiz olan dünyanın üzerinde yükselir ve her bir gezegen şeffaf küreler tarafından çevrelenir. Tüm gökcisimlerinin mükemmellikleri evrenin merkezinden, yani dünyadan uzaklaştıkça artar. Bu yüzden iki âlemi (yeryüzü ve gökyüzünü) birbirinden ayıran ay, yeryüzüne yakın olması nedeniyle mükemmellik derecesi en düşük gök cismidir. Lekeli yüzü de dünyaya yakınlığından kaynaklanır (Birand, 1987: 82; Mason, 2001: 33).

Batlamyus (öl. 170?) tarafından bir kozmoloji öğretisi hâline getirilen "yer-merkezli sistem" bütün Orta Çağ boyunca kabul gördü. Fakat bizim için önemli olan bu sistemin bir dogma hâline getirilmesidir. Albertus Magnus (öl. 1280) ve Thomas Aquinas (öl. 1274) "Aristoteles'i Hıristiyanlaştırarak (Aristoteles'in teolojik olarak kabul edilemez yerlerini düzelterek) ve Hıristiyanlığı Aristotelesleştirerek (Aristotelesçi metafizik ve doğa felsefesinin ana parçalarını Hıristiyan ilahiyatına sokarak) Aristotelesçi felsefe ve Hıristiyan ilahiyatı arasında bir uzlaşma sağladılar," (Lindberg, 2016: 401). Bundan sonra Aristotelesçi sisteme getirilen her eleştiri Hıristiyanlığa eleştiri anlamına gelecekti.

1543 yılında Kopernik *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine* isimli eserinde güneş-merkezli bir evren anlayışı ortaya koydu. Ölümünden hemen önce yayınlanan bu kitabın yerleşik Hıristiyan

görüşüne aykırı olmasından dolayı -muhtemelen bir başkası tarafından yazılan önsözünde- kitaptaki görüşlerin kesinlik taşımayan astronomi hipotezlerinden başka bir şey olmadığı ifade edilmekteydi (Copernicus, 2017: X-XI). Kilise kitabı uzun süre fark edemedi ancak varlığından haberdar olunca 1616'da gerekli düzeltmeler yapılana kadar yasak kitaplar listesine aldı (Blackwell, 2016:145). Buna rağmen Kopernik'in fikirleri bilim çevrelerinde yayılmaya devam etti.

Kepler (öl. 1630) Kopernik'in keşfedemediği yeni bir olguyu, gezegenlerin yörüngelerinin Antik Yunan'dan beri iddia edildiği gibi en mükemmel hareket olan daire şeklinde değil elips şeklinde olduğunu ortaya koydu. Galileo Galilei (öl. 1642) ise geliştirdiği teleskop ile güneşin yüzeyinde çeşitli lekelerin oluşup yok olduğunu, ayın yüzeyinin engebeli bir yapıda olduğunu, tümsekler ve çukurlar bulunduğunu tespit etti. Hâlbuki o dönemde ayın yüzeyinin "pürüzsüz ve bir ayna gibi çiziksiz" olduğu düşünülüyordu (Galilei, 2016: 65, 81-82, 89). Her iki astronomun da görüşleri yerleşik inanca aykırı olduğu için kilise tarafından şiddetle reddedildi. Galilei dünyanın güneşin etrafında döndüğü şeklindeki görüşünden dolayı engizisyonda yargılandı ve ev hapsine mahkûm edildi. Aslında kilise içinde gerek papa gerekse pek çok kardinal ve din adamı Galilei'ye karşı olumlu duygular içerisindeydi, hatta bazıları onun teleskopu ile gökyüzüne bakmıştı. Engizisyon içindeki bazı kardinaller de mazeret beyan ederek mahkûmiyet kararına imza atmamışlardı (Sobel, 2000: 45, 232). Ancak Kilise içinde hâkim olan grup, mevcut bilimsel gelişmeleri kabul etmeyerek insanın özel olarak yaratıldığı ve İsa'nın tanrı olarak ete-kemiğe bürünmüş bir şekilde göründüğü gezegenin merkezden çıkarılıp güneşin etrafında dönen sıradan bir gezegen olmasını kabul edemedi. Muhtemelen burada bir niyet okuma da söz konusuydu: Dünyayı sıradanlaştıran bir bilim acaba gelecekte daha neler icat edecekti?

Daha sonraki yüzyıllarda deist ve ateist felsefeye en güçlü dayanağı oluşturacak mekanik evren anlayışı çoğunlukla dindar bilim adamları tarafından ortaya konuldu. Mekanik felsefenin öncülerinden olan Descartes'in (öl. 1650) samimi bir Katolik mi yoksa gizli bir deist veya ateist mi olduğu tartışılsa da diğer önemli isim Gassendi (öl. 1655) Katolik bir rahipti. Son derece dindar bir fizikçi ve kimyacı olan Robert Boyle (öl. 1691) Tanrı'nın maddeyi yaratıp hareket bağışladığını, ancak aynı zamanda Tanrı'nın kendi yarattığı yasalara müdahale ettiğini, mucizelerin de bunun örneği olduğunu söylüyordu (Osler, 2016: 237-239).

Aristoteles fiziğini yıkıp yerine yepyeni bir paradigma kuran Newton (öl. 1727) evrenin, hareketin üç temel yasası üzerine kurulduğunu iddia etti. Newton ortaya koyduğu mekanik evren anlayışı ile deizmin en önemli destekçisi gibi anlaşılsa da gerçekte Yaratıcının zaman zaman evrene müdahale ettiği inancındaydı. "Bu Varlık tüm şeyleri yönetir, dünyanın ruhu olarak değil, ama her şeyin üstündeki Efendi olarak; ve egemenliğinden ötürü pantokrator (*her şeye gücü yeter) Efendi Tanrı* (*Lord God*) ya da *Evrensel Egemen* (*Universal Ruler*) olarak adlandırılır," (Newton, 2019: 80). Günümüze intikal eden el yazmalarından onun teslisçi değil Aryüsçü olduğu, İncillere teslisi savunan pasajların sonradan ilave edildiğini düşündüğü anlaşılır. Ancak kendisi üniversitedeki görevini kaybetmemek için bu görüşlerini gizlemiş, hep bir Anglikan gibi görünmüştü (Westfall, 2016: 158-159).

Aslında dindar mekanikçi filozoflar ve bilim adamları teorilerinin Tanrı karşıtı olarak kullanılabileceğinden endişe etmişlerdi. Nitekim bu endişe çok zaman geçmeden kendini gösterecek ve mekanik evren anlayışı deizmin ya da ateizmin en önemli argümanlarından biri olacaktır (Osler, 2016: 241). Newton'un izinden giden Pierre-Simon Laplace (öl. 1827), daha önce Emanuel Swedenborg

ve Immanuel Kant'ın üzerinde durduğu *bulutsu (nebula) hipotezini* geliştirerek güneş sisteminin soğuyarak sıkışan bir bulutsudan (gaz ve tozdan oluşan bir yapıdan) ortaya çıktığını öne sürdü. Bu yaklaşım daha sonra diğer yıldız sistemlerinin oluşumunu açıklamak için de kullanıldı. Laplace bulutsu hipotezinde Newton'un atıf yaptığı tanrıya yer vermiyordu. Napolyon ve Laplace arasında geçen diyalog bilim adamının dinî inancı hakkında bize fikir verir. Napolyon, "Bana evren sistemi üzerine büyük bir kitap yazdığınızı, ancak evrenin Yaratıcısından hiç bahsetmediğinizi söylüyorlar," dediğinde Laplace, "Bu hipoteze hiç ihtiyaç duymadım," der (Ball, 1960: 343).

Bilimsel anlamda bütün bu gelişmelerin tamamlayıcısı ise Alfred Wallace (öl. 1913) ve Charles Darwin (öl. 1882) tarafından eş zamanlı olarak ortaya konulan doğal seçilim teorisi veya daha sonraki adıyla evrim teorisidir. Bu teoriye göre ortak bir ataya dayanan tüm canlılar çevresel şartlara adaptasyon ve doğal seçilim yoluyla evrimleşip türlere ayrılmışlardır. Darwin hususi mektuplarında İncil'in vahiy olduğuna ve İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanmadığını, ancak hiçbir zaman Tanrı'nın varlığını inkâr eden bir ateist olmadığını söyleyerek kendisini agnostik olarak nitelendirir (Norman, 2013: 287). Nitekim *İnsanın Türeyişi* isimli kitabında insanın önce ruhsal varlıklara, sonra fetişlere, çok tanrıcılığa ve tek tanrıya inandığını, dinî inancın altında da psikolojik faktörlerin olduğunu iddia eder (Darwin, 1975: 132-133). Darwin'in bu fikirlerinde Comte'tan özellikle etkilendiği açıktır, zira Darwin Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri* ile ilgili kitap tanıtımını okumuştu (Schweber, 1977: 231).

Darwin'in evrim teorisinin felsefi sonuçları açıktır: İnsanın ve dünyanın evren içinde özel bir konumu yoktur; özel bir amaç için var olmamışlardır ve böyle bir amaca yönelik olarak üretilen inançların gerçekliğinden bahsedilemez. Böylelikle Kilise'nin niyet

okuyuculuğuna dayanan öngörüsü gerçekleşmiştir. Burada modern bilim gelişirken Kilise'nin stratejik bir hata yaptığını söyleyebiliriz: Kendi dinî metinlerinde yer almayan bir evren anlayışını dogma hâline getirmek, daha sonra da gelişmeler ne minvalde olursa olsun bunu savunmaya çalışmak. Kilise evren görüşünü gözden geçirip revize etmek yerine mutlak bir inat içine girdi, fakat bundan da mağlup çıktı. Böylelikle bilim adamlarının gözünde Kilise her türlü bilimsel yeniliğe kapalı bağnaz bir kurum olarak algılanmaya başlandı. Katolik Kilisesi 1757 yılında güneş-merkezli evren anlayışının Katolik okullarda okutulmasını kabul etse de Kopernik'in orijinal eserinin yasaklı yayınlar listesinden çıkarılması 1835'i buldu (Gingerich, 2016: 511).

Din adamları bilimle aralarındaki bu gerilimin ve sürecin kendi aleyhlerine işlediğinin farkındaydı. Bu yüzden Darwin öldüğünde Westminister Kilisesi mezarlığına gömülmesi için yapılan kulis faaliyeti Anglikan Kilisesi tarafından kabul gördü ve agnostik olduğu bilinmesine rağmen Darwin saygın bir Hıristiyan gibi defnedildi. Cenaze töreninde rahipler ve agnostik bilim adamları yan yanaydı ve rahipler bu töreni din ile bilim arasındaki uzlaşmanın açık bir işareti olarak kamuoyuna sundular (Moore, 2016: 171).

Durkheim ne kadar ilerlerse ilerlesin, bilimin manevi yönden dinin yerini tutamayacağı kanaatindedir. Ona göre kendi döneminde gözlenen bilim-din çatışması sınırlı düzeyde tutulmalı ve dinî inançlar devam etmelidir. Tam bir pozitivist anlayışla Durkheim, "Bilimin inkâr ettiği şey hiçbir zaman doğru kabul edilemez, kabul ettiği şey de hiç bir zaman inkâr edilemez," der. O hâlde yapılması gereken şey, dinin bilimin otoritesini kabul ederek yeniden yapılanmasıdır (Durkheim, 2009: 434-435).

Bu tespitlerden yaklaşık elli yıl önce Katolik Kilisesi modern bilimle ilişkisi açısından kurumsal bir açılım yapma zorunluluğu

duymuş; I. Vatikan Konsülünde (1870) vahyin ve aklın Tanrı'nın insanlığa bahşettiği birer hakikat olduğu ve bunların birbirine zıt olamayacağı vurgulanmış, 1893'te ise Papa XIII. Leo bilimsel yaklaşımların Kutsal Kitap ile uzlaşabileceği, bu konuda çalışma yapılması çağrısında bulunmuştu. Kilise açılımlarını devem ettirdi ve bir yüzyıl sonra Papa II. Jean Paul 1996'da Katolik Kilisesi'nin evrime değil, insanı maddi bir şekilde açıklayan evrimci teorilere karşı olduğunu, Papa Francis de 2014'te doğadaki evrimin Kutsal Kitap'taki yaratma fikriyle çelişmediğini söyledi. Bugün gerek Katolik Kilisesi içinde gerekse Protestanlar arasında çok sayıda teistik-evrim savunucusu yer alıyor (Alıcı, 2018: 75-79).

Kuzey Avrupa'da Reform ve Din Savaşları

Katolik Kilisesine yönelik teolojik ve yönetsel eleştiriler 16. yüzyılında başında Almanya'da büyük bir dinî bölünmeyle sonuçlandı. *Reform* olarak bilinen bu dinî-toplumsal hareketi ateşleyen olay Alman kilisesinin gelirlerini artırmak amacıyla günah çıkarma yetkisini abartması, halka geçmiş ve gelecek günahların bağışlandığı *endüljans*lar (günah çıkarma belgeleri) satmaya başlamasıydı. Zihninde bir süreden beri Kiliseye karşı düşünceler barındıran Martin Luther 1517 yılında, dönemin anlayışı gereği Wittenberg Kilisesi'nin kapısına 95 maddelik tezini asarak kendi düşüncelerini tartışmaya açınca Reform başladı (Mcneill, 1989: 283). Reform Alman prensler arasında hızla kabul gördü. Bunun dinî olduğu kadar ekonomik ve siyasî sebepleri de vardı. Reformu kabul edip Protestan olan bir prens Katolik krala asker vermek ve Roma'daki Katolik Kilisesi'ne vergi ödemek istemiyor, ayrıca yeni kurulmuş zayıf bir kilise üzerinde daha kolay hâkimiyet kuracağını düşünüyordu.



Endüljans satan papa tasviri (Lucas Cranach der Ältere, 1521)

Martin Luther'in ardından Zwingli, Calvin gibi diğer reformatörler de ortaya çıktı. Böylelikle 1054 yılında Ortodoks ve Katolik olmak üzere ikiye ayrılan Hıristiyan dünya, bu kez Batı Avrupa'da Katolik ve Protestan olmak üzere tekrar parçalandı. Üstelik bu daha şiddetli bir bölünmeydi. Zira 1054'te Hıristiyanlık doğu ve batı olmak üzere ikiye bölünmüş ama en azından kendi içlerinde homojen kalmışlardı. Bu kez Alman, Fransız, İngiliz gibi milletler kendi içlerinde Katolik Kilisesi ve Protestan kiliseleri şeklinde (zira Protestanlar pek çok kiliseydi ve birbirlerine de rakiptiler) parçalandılar. Bunun etkisi kendini kısa sürede gösterdi. Henüz Reform'un başlangıç yıllarında 1524 yılında patlak veren ve 1525 yılında prenslerin ancak bir araya gelip bir ordu kurarak bastırabildikleri büyük köylü isyanları başladı. Bütün ülkeye yayılan ve takriben iki bin şato ve manastırın tahrip edildiği bu ayaklanmaların temelinde Luther'in fikirlerinin önemli rolü vardı. Köylü savaşlarından önce Luther, prensleri "sarhoşluk ve küstahlık"la itham etmiş, köylülerin prenslere ve

hâkim olan dine karşı mücadelesini "şeytanla mücadele" olarak nitelemişti. Fakat daha sonra çıkan olaylar, Luther'in tasvibinden de ileri boyutlara ulaştı (Pinnow, 1940: 257-262).

Köylü savaşlarından sonra Almanya'da din savaşları başladı. V. Karl, 1547'de ülkedeki Protestanlara karşı savaş açtı ve bu savaş 1555 Augsburg Antlaşması'na kadar sürdü. Bu antlaşma ile her prens ya da kentin, Katoliklik veya Lutherciliği seçmekte hür olduğu karara bağlandı (Calvincilik ise yasaktır), ancak prensin tebaası da ona uymak zorundaydı ve uymayanlar göç edecekti. Fransa'da 1562'de başlayan Din Savaşları ise 1598'e değin aralıklarla sürdü. Bu süre zarfında tarihlere dokuz din savaşı geçti. Dönemin en önemli olayı 23 Ağustos 1572'de Paris'te başlayan ve bütün ülkeye yayılan Aziz Bartolomeus Yortusu Kıyımı'dır. Bu olayda, Paris'teki hemen hemen bütün *Huguenot* (Fransa'da ortaya çıkan Protestan topluluk) önderleri öldürüldü; ülke çapında 13.000 Protestan katledildi. Bundan sonra ülke içinde Katolikler ile Huguenotlar arasındaki savaşlar daha da şiddetlendi. 1598'te Henri'nin yayınladığı Nantes Fermanı'yla Huguenotlara dinî ve siyasî özgürlük tanındı ve savaşlar geçici olarak sona erdi (Bainville, 1938: 158-160, 178-179; Tilly, 1995: 212, 215-216).

Protestanlığı benimseyen İngiltere'de İrlanda ve İskoç coğrafyası da dâhil edildiğinde pek çok mücadele yaşandı. Örneğin 1553 yılında tahta çıkan Katolik Kraliçe Mary'nin yeniden birleşme için Roma'ya başvurması 1554'te bir Protestan ayaklanmasına yol açtı. Bunu izleyen üç yıl içerisinde pek çok isyancı öldürüldü. Katliamlardan dolayı suçlanan ve halkın nefretini kazanan kraliçe bundan dolayı *Kanlı Mary* lakabıyla anılmaya başlandı (Maurois, 1938: 313-315). Felemenk'teki dinî çatışmalar ise 1579'da ülkenin Katolik güney (bugünkü Belçika ve Lüksemburg) ile Protestan kuzey (bugünkü Hollanda) olarak ikiye ayrılmasına yol açtı. Kuzeydeki Protestanlar daha sonra bir araya gelerek güçlü bir Felemenk Cumhuriyeti kurdular (Seignobos, 1960: 226-227).

Daha sonra hemen hemen bütün Avrupa ülkelerini içine alan Otuzyıl Savaşları (1618-1648) patlak verdi. Bohemyalı ve Avusturyalı Protestan soyluların, uyruklarına zorla Katolikliği benimsetmeye çalışan Bohemya Kralı II. Ferdinand'a (sonradan Kutsal Roma-Cermen İmparatoru) karşı başlattıkları ayaklanma Otuzyıl Savaşları'nın başlangıcı sayılır. Kademeli olarak pek çok Avrupa ülkesi kendi aralarında Katolikler, Lutheryenler ve Calvinciler şeklinde ittifaklar kurarak savaşa girdiler. 1648 yılında Vestfalya Barışı'yla mezhepler arasında ibadet ve vicdan özgürlüğünün sağlanması kararlaştırılarak bu uzun savaş sona erdi (Seignobos, 1960: 228-229).

Özellikle Avrupa'nın kuzey kesiminde kuşaklar boyunca devam eden din eksenli mücadeleler sonunda hem yönetici kesim hem de aydın zümre dini, savaşların ve kardeş kavgalarının sebebi olarak görmeye başladı. Avrupa'da laiklik anlayışının gelişmesinde bu savaşların doğrudan etkisi vardır. Bir başka ifadeyle Avrupa, din savaşları sonucunda laik bir yapıya zorunlu olarak yöneldi. Bu mücadelelerin sadece üst tabakada değil, halk tabakasında da dine karşı olumsuz tutumların yeşermesine neden olacağı açıktır. Ayrıca yeni kurulan Protestan kiliseleri hem siyasî nüfuz hem de ekonomik olarak büyük Katolik Kilisesi'yle mukayese olmayacak derecede zayıf, hatta himayeye muhtaçtılar. Kilisenin zayıflaması doğal olarak din adamlarının otoritesini de olumsuz yönde etkiledi.

Deist Felsefe ve Aydınlanma'nın Doğal Din Akımı

19. yüzyıl sosyal biliminin dine bakışında şüphesiz felsefi gelişmelerin, özellikle Aydınlanma Felsefesi'nin ayrı bir önemi vardır. Ancak bundan önce gelişen deizmden bahsetmek gerekir. *Deizm* veya *doğal din akımı* âleme müdahale eden bir ulûhiyet anlayışını kabul etmez, başta mucizeler olmak üzere dindeki tabiatüstü olaylarla ilgili inanışlara karşı çıkar, din adamlarının ruhani otoritesini, kiliseyi

ve ibadetleri reddeder, akıl yoluyla tanrı inancına ulaşılabileceğini ve kurtuluşu sağlayacak ahlakî kaidelerin konulabileceğini savunur (Aydın, 1992: 173-177; Erdem, 1994: 110; Hazard, 1996: 267).

17. yüzyılda doğal din akımının öncülerinden Herbert of Cherbury (öl. 1648) her dinin temelinde zamansal ve mekânsal açıdan daima geçerli olan beş önerme olduğunu ileri sürmüştü: En yüksek varlık olarak bir Tanrı vardır. En önemli ibadet O'na kendini verebilmektir. En iyi tapınma Tanrı inancı ve sevgisiyle bütünleşmiş erdem, sevgi ve hayırseverlikten oluşur. Şayet bu hususlaki kurallar ihlal edilir veya günaha düşülürse kalbin derinliklerinden pişmanlık duyulmalı ve doğru yola dönülmelidir. Ve hem bu dünyada hem de ahirette bir mükâfat ve ceza söz konusudur. Herbert of Cherbury'ye göre sağduyulu bir iman için bu beş esas yeterlidir (Herbert of Cherbury, 1993: 7; Gökberk, 1990: 206-207).

Doğal din akımı Aydınlanma Felsefesi'nin öne çıkan düşüncelerinden biridir. Aydınlanma 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Avrupa'da ortaya çıkan bir felsefi ve toplumsal harekettir. Önemli temsilcileri arasında İngiliz David Hume, Fransız Voltaire, Diderot, Rousseau, Alman Leibniz ve Kant sayılabilir. Kant "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği meşhur cevapta şöyle demişti: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır," (Kant, 1984: 211). Bu cevap basitçe şu anlama gelir: Aydınlanma çağına gelinceye kadar insanlık henüz aklını yeterince kullanma yetisine kavuşamamış bir çocuk gibiydi. Dolayısıyla kendi hayatını sürdürebilmek için bir

otoriteye bağlı olmak zorundaydı. Ancak artık insanlık ergin hâle geldiğine göre din ve benzeri hiçbir otoriteye bağlı kalmadan kendi aklı ile hayatını yeniden kuracaktır.

Burada erginliğe erme metaforu aslında konuyu açıklama konusunda yetersiz kalır. Zira erginliğe erişip reşit olan birey, kendi hayatıyla ilgili kararlar alırken, hâlâ bir ölçüde, çocukluk döneminde bağlı olduğu otoritelere başvurma eğiliminde iken, Aydınlanma her şeyiyle geçmişle olan bağı koparmayı arzu etmişti. Siyaset, hukuk, eğitim ve hatta din bile aklın ölçülerine göre yeniden kurulmalıydı. Aydınlanma filozofları Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi kurulu dinlere karşı çıktılar, bunların yerine modern bilim anlayışına uygun biçimde vahiysiz, peygambersiz, mucizesiz, ritüelsiz, sadece bir Yaradan'ın ve ona minnet ve şükran hisleriyle bağlı olmanın yer aldığı bir din (doğal din/deizm) ikame etmeye çalıştılar (Gökberk, 1990: 361-367). Bu düşünceler bir sonraki yüzyılda ünlü düşünürlerin kurgularıyla fiiliyata dökülecektir.

18. yüzyılda deizme yönelik genel bir eğilimden bahsetmek mümkündür. Ateizm noktasında da tartışmalar vardır şüphesiz. Deist filozoflardan David Hume'un (öl. 1776) başından geçen bir olay bize bu konuda fikir verir. Hume, Baron d'Holbach'ın meşhur salonunda 18 kişilik bir masada yemek yerken, kendisini "dogmatik ateist" olarak gören birisinin olup olmayacağı konusunda şüphe ettiğini söyler. Baron, bu söz üzerine, "Efendim, şu anda böyle 17 kişiyle aynı masada oturuyorsunuz," cevabını verir (Upton, 1910: 178). Yine de ateizmin hem felsefe hem de bilim dünyasında daha baskın hissedildiği dönemin 19. yüzyıl olduğunu söyleyebiliriz (Henry, 2016: 287).

Bilim ve düşünce dünyasında din karşıtı görüşler o kadar yaygınlaşmaya başlamıştı ki, Aydınlanmacıların hâmisi Prusya Kralı II. Friedrich, Voltaire'e yazdığı mektupta deist İngiliz Thomas Woolston'un bir görüşünden bahseder. Woolston 1700'lerin başında 1900 yılına

gelince kurulu dinlerin yeryüzünden yok olacağını iddia etmişti. Friedrich mektubunda, İngiliz filozofun yanıldığı ve dinin elli yıl içinde yok olacağı şeklindeki kanaatini ifade etmiş, Voltaire de söz konusu kanaate katıldığı bildirmiştir (Stark, 2002: 34).

Fransız Devrimi ile Aydınlanma düşüncelerinin bir kısmı hayata geçirildi. Devrim ile kral idam edildi, soyluların mallarına halk adına el konuldu, kilisenin otoritesi reddedilerek siyasî-ekonomik imtiyazları elinden alındı. Hatta devrimciler ülkedeki Katolik kilisesini yeni kurulan rejime bağlılık yemini etmeye zorladı, ancak Katolik inancın gereği olarak rahipler buna direnç gösterdi. Zira Katolikliğe göre Papa dinî ve dünyevî anlamda bir otoritedir. Bazı rahipler karşı-devrimcilerle işbirliği içine girdi ve süreç, bu din adamları hakkında idam kararı almaya kadar vardı. Kilisenin karşı çıktığı hususlardan birisi de 1789'da ilan edilen *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ydi. "İnsanlar, haklar bakımından özgür ve eşit doğar ve öyle yaşamaya devam ederler," maddesiyle başlayan bildirgenin 10. maddesi inanç özgürlüğü ile ilgiliydi: "Dışavurumu yasayla kurulan kamu düzenine zarar vermediği sürece hiç kimse, dinî bile olsa düşünceleri nedeniyle sorumlu tutulamaz." Bu madde ile ülkedeki diğer din mensupları ile dine karşı olumsuz tutum içinde olan herkesin faaliyetleri meşru kabul ediliyordu. Ülkedeki din karşıtı yayınların ve yapay dinlerin kiliseyi rahatsız eden faaliyetlerinin hepsi meşruiyetini buradan almakta ve gerilim tırmanmaktaydı.

Napolyon iktidara geldiği zaman, mevcut durumun çıkmazını idrak etti ve 1801 yılında akılcı bir siyasetle Vatikan'la *konkordato* imzaladı. Konkordato Vatikan ile Katolik vatandaşları bulunan ülkeler arasında dinî konularda yapılan antlaşma demektir. Bu antlaşma ile Fransa, Katolik Kilisesi'nin ülkedeki faaliyetlerini bir kamu hizmeti olarak tanıdı, maddi avantajlar sağladı, piskoposların tayininin



Fransız Devrimi önderlerinden Robespierre'in Papa ile düellosunu gösteren 1792 tarihli gravür devrimin dine bakışını anlatır.

Vatikan'la ortak yapılmasını kabul etti. Ama aynı zamanda Katoliklerin de Fransa'ya sadakatlerini ve kolluk tedbirlerine uymasını şart koştu (Robert, 1998: 43-47). Napolyon'un konkordatoyu kabul etmesi aslında tarih içinde dinin toplumsal gerçekliğini ve gücünü yeniden ilan etmekten başka bir şey değildir.

19. yüzyılda gelişen klasik sosyolojinin dine bakışı tipiktir: Dinin sonradan ortaya çıktığı ve gelişmiş toplumlarda terk edilmesi gerektiği düşünülür. Toplumun yeni evresinin sosyolojik çözümlenmesinde dine yer verilmez. Paradoksal biçimde bazı sosyal bilimciler veya düşünürler "din" kurmaya çalışsalar bile geleneksel dinleri yine reddedeceklerdir.

Dine Pozitivist Bakış: Comte ve İnsanlık Dini

Her ne kadar sosyolojinin kurucu babası olarak görülse de Comte (öl. 1857) bugünkü anlamda bir sosyolog değil, daha ziyade filozoftur. Günümüz sosyoloji çalışmalarında hâlâ yoğun şekilde Durkheim ve Weber'e atıf yapılırken Comte'a giriş kitapları dışında çok az temas edildiğini görüyoruz. Vatanı olan Fransa'da bile Comte akademik çevrelerden ilgi görmüyor (Tak, 2015: 86-87). Ancak son iki yüz yılda dine bakışı kavrayabilmek için Comte'un düşüncelerini bilmek gerekiyor. Bu çerçevede Comte'un dinle ilgili olduğunu düşündüğümüz görüşlerini üç başlık altında topladık: Pozitivizmin din karşıtlığı, insanlık tarihi içinde din ve yeni bir din kurma girişimi.

Comte pozitivist felsefenin kurucusudur. Modern bilime dayanan pozitivist anlayış deney ve gözlem dışında bilgi kaynağı kabul etmediği için dinî-metafizik açıklamaları bilim-öncesi düşünme biçimleri

olarak baştan reddeder. Pozitivizm katı bir nedensellik içinde gerçekleşen tabiat yasalarıyla ilgili bilgiyi mutlak doğru bilgi olarak kabul eder. Bugün hâlâ Türkiye'de pozitif bilim dendiğinde tabiat bilimleri anlaşılsa da gerçekte pozitivizm (sosyal bilimler de dâhil olmak üzere) bilimin mutlaklığına ilişkin bir felsefi görüş ve ideolojidir. Comte'un pozitivizmi bilimi ön plana çıkararak dolaylı bir şekilde dinî bilgiyi reddetmedi, açıkça hedef aldı. Pozitivist dünya görüşünde bireyin ve toplumun hayatında yegâne rehber olarak bilim kabul edildi, "bilimsel gerçekler"e aykırı düşen düşünceler reddedildi. Dolayısıyla pozitivizmi benimseyen bir kişi geleneksel dinî inançlarını terk ediyor veya en azından agnostik bir tutum sergiliyordu. Bundan dolayı 19. yüzyılda Almanya'dan başlayıp yayılan Liberal Protestan hareketin pozitivizme karşı geliştirdiği en önemli strateji bilimle dini uzlaştırmak, Kutsal Kitap'ta yer alan olağanüstü olayları mucize olarak değil, sebep-sonuç ilişkisi içinde açıklamak ya da tevil etmekti. Örnek olarak Von Harnack Hz. İsa'nın ahir zamanda tekrar yeryüzüne inip "tanrının krallığı"nı kurmasını Tanrı'nın bireylerin ruhuna inip kuşatması, ruhlar üzerinde egemen olması şeklinde yorumlamıştı (Aybakan, 2019: 19-20, 35-36, 43).

20. yüzyılın başında bilim dünyasında beklenmedik bir gelişme yaşandı. Yaklaşık iki yüz yıldan beri mutlak olarak görülen Newton fiziğinin de bazı problemlere cevap verememesi, onun yanında ve hatta onun yerine Kuantum Mekaniği ve Görelilik Kuramı gibi paradigmaların çıkması başta entelektüel çevrelerde olmak üzere bilime olan mutlak güveni sarsmaya başladı. Günümüzde gündelik hayatı yakından ilgilendirdiği için sağlık alanındaki bilimsel tartışmaların uzman olmayan kişilerin kafalarını oldukça karıştırdığını gözlemliyoruz. 2010'lu yıllar kolesterol, diyetteki ideal yemek sıklığı, obeziteye neden olan faktörler gibi birbirine zıt görüşlerin bilim adamları tarafından kamuoyu nezdinde tartışıldığı günlere sahne oldu. Aslında

bilim felsefesindeki tartışmalardan haberdar olan kişilerin bu zıt görüşlere şaşırmaması gerekir, zira bilim "mutlak doğru"yu değil, "muhtemel en doğru"yu gösteriyor. Yeni bilimsel araştırmalar ışığında bu "doğru" da değişebilir.

Konuyu pozitivizmin kendisini konumlandırdığı din açısından baktığımızda, bugün modern bilimle uzlaşma adına reddedilen dinî açıklamaların yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkar. Sürekli değişen bilimsel bulgularla insanlığın binlerce yıllık geleneklerine dayanan bilgileri reddetmek konusunda acele edildiği açıktır. Modern bilimin imkânlarının hâlâ sınırlı olduğu göz önüne alınarak onun tespit edemediği veya açıklayamadığı ruh ve benzeri metafizik konuların kolaylıkla reddedilmemesi gerekir.

Comte Türkçede genellikle "üç hâl yasası" olarak bilinen yaklaşımında insanlık tarihini teolojik, metafizik ve pozitif evre olmak üzere üçe böler. Ancak *Pozitif Siyaset Sistemi* isimli kitabında fetişizmi ve teolojizmi birbirinden ayırır. Ona göre ilk inanç fetişizm (kutsal nesnelere tapınma) şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde din bireyseldir ve profesyonel bir ruhban sınıfı yoktur. Tanrıya tapınma (teolojizm) evresinde ilahî emirleri açıklamak ve ibadetleri yönetmek üzere bir ruhban sınıfı gelişti. Bu evre de çok tanrıcı ve tek tanrıcı olmak üzere iki aşamadan oluşmaktaydı (Comte, 1875: 75-80).

Comte ilerleyen yaşında dikkat çekici biçimde insanlığın pozitif evresinde de bir din olması gerektiğini iddia etti ve "İnsanlık Dini"ni kurdu. Ancak bu yeni din Fransa'daki benzer bir dizi gelişmenin sonucuydu. Aydınlanmanın etkisiyle özellikle Fransız Devrimi esnasında pek çok yapay din ortaya çıkmıştı. Örneğin 1792'de milletvekili Louis-Jérôme Gohier Katolik Kilisesi'ne karşı Vatan Kilisesi'ni kurarak vaftiz, evlilik ve ölüm törenlerinin sivil olarak yapılmasını önermişti. Belediyeler bu seremoniler için hepsi aynı formda özel mekânlar inşa edecekti. Kutsallaştırılan ve toplumu bütünleştiren bir

varlık olarak "vatan"ın öne çıktığı bu seküler din önerisi ülkenin tamamında karşılık bulmasa da pek çok yerde sivil vaftiz, evlilik ve cenaze törenleri yapıldı (Kabakçı, 2019: 163-164).

1797'de ortaya çıkan *Teofilantropi* dini Paris'teki Notre Dame Katedrali ve diğer kiliselerde ayinler yapmaya başladı. Halktan tevecc üh görmese de elit bir zümrenin dikkatini çekti. *Direktuvar* (1795-99 arası Fransız rejimi) tarafından Katolik Kilisesi'ne karşı özellikle desteklendi. Deist inanca ve ruhun ölümsüzlüğüne dayanan ancak haşri ve ahireti kabul etmeyen bu yapay dinde, ayinler "Doğanın Babası"na dua ile başlıyor, sessiz bir vicdan muhasebesinden sonra İncil, Kur'an, Avesta ve filozoflardan (özellikle de Rousseau'dan) pasajlar okunuyor ve vatan marşları ile sona eriyordu. Teofilantropi 1801'deki Konkordato'dan sonra kiliselerden çıkmak zorunda kaldı ve 1802'de tamamen yasaklandı (Lawlor, 2003: 930).

Fransız Devrimi ile başlayan din kurma teşebbüsleri okumuş kesim arasında düşünsel bir uğraş olarak devam etti. Comte'un da eğitim aldığı Politeknik Okulu'nun öğrencileri bir köprüyü nasıl inşa edeceklerini öğrendikleri gibi bir din kurmayı da bildiklerini düşünüyorlardı (Coser, 2010: 49).

Saint-Simon (öl. 1825) ölümünden kısa bir süre önce *Yeni Hıristiyanlık* isimli bir din kurmuştu. Kitabına Tanrı'ya inandığını söyleyerek başlayan Saint-Simon Hıristiyanlıktaki temel kutsal ilkenin Tanrı'nın "İnsanlar birbirlerine kardeş gibi davranmalı," buyruğu olduğunu, fakat kilisenin fakirlerin yanında yer alması gerekirken gücün yanında yer alarak bozulduğunu ifade eder. Yeni Hıristiyanlık başta en yoksul sınıf olmak üzere bütün sosyal sınıfları, hatta bütün ulusları kısa süre içerisinde zenginleştirmeyi vadeder. Yeni din merkezde ahlak ve onun yanında ikincil konumdaki ibadet ve inanç esaslarından oluşacaktır. Ayrıca bir örgüte, ruhban sınıfına ve lidere sahip olacaktır. Sait-Simon Yeni Hıristiyanlığın ahlak,

ibadet ve inanç esaslarını detaylı bir şekilde anlatacağını söylemesine rağmen ömrü vefa etmez ve din teşebbüsü yarım kalır (Saint-Simon, 1825: 1-11, 85).

Saint-Simon'un uzun yıllar asistanlığını yapan Comte da toplumda bütünleşmenin sağlanması için bireylerin üstünde bir otoritenin varlığını zorunlu gördüğünden din kurma teşebbüsünde bulunur. Mektuplarında Saint-Simon'un etkisini açık açık kabul ettiği (Durkheim, 2017: 148) ve 1851'de ilk cildini yayınladığı *Pozitif Siyaset Sistemi* kitabında "İnsanlık Dini"ni öne sürer ve hemen akabinde *Pozitivist İlmihal*'i yazar (1852). İnsanlık Dini erkek aklının kadının duygusuna tâbi olması ve kalbin düşüncenin gücünü uygulamaya sokması anlayışına dayanır. Bu yüzden *Büyük Varlık* olarak isimlendirilen *İnsanlık* aynı zamanda bir tanrıça olarak kabul edilir. Bu varlığın yeryüzündeki temsilcileri olan kadınlar (anneler, eşler, kızlar) "koruyucu melekler"dir ve evlerdeki hususi ibadetler onlara yapılır. Bu ibadet sabah, öğlen ve akşam olmak üzere üç kez yapılan duadır. Sabah duası evin mihrabında saygı duruşu şeklinde, akşam duası yatakta yapılır, öğle duası ise kişiye bırakılır. Toplu ibadetler seçkin mezarlıkların ortasında inşa edilecek mabetlerde yapılacak ve dünyadaki bütün mabetlerin kıble yönü Paris olacaktır. Comte bu düşünceyi İslâmiyetten aldığını açıkça belirtir. Ruhban sınıfı 28 yaşında kabul edilen adaylar, 35'ine gelmiş yardımcılar ve 42'sine basmış rahiplerden oluşur. Hepsinin üstünde *İnsanlığın Büyük Rahibi* vardır ve Paris'te ikamet edecektir. Comte bir de yirmi sekiz günlük on üç aydan oluşan pozitivist takvim hazırlamış ve ay ve gün isimlerini dinden edebiyata, bilimden devlet adamlığına insanlığa hizmet etmiş insanlardan seçmiştir. Takvim tarihteki kronoloji takip edilerek Musa, Homeros, Aristoteles, Arşimet, Sezar, Aziz Pavlus, Şarlman, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, II. Frederic ve Bichat aylarından meydana gelir. Günlere örnek vermek gerekirse Musa

ayının dört pazarı Numa, Buda, Konfüçyüs, Muhammed; Descartes ayının dört pazarı ise Aquinalı Thomas, Francis Bacon, Leibniz ve David Hume isimlerini taşır (Comte, 1952).

Comte henüz hayatta iken tebliğ faaliyetlerine başlamış, devlet adamlarından sanatçılara ve düşünürlere kadar pek çok kişiye İnsanlık Dini'ne davet mektubu göndermişti. Bunlardan bir sonuç alamasa da sadık takipçileri önce Paris'te, sonra Londra'da ve Brezilya'da pozitivist tapınaklar açtılar (1889'da kabul edilen Brezilya bayrağındaki "düzen ve ilerleme" sloganı Comte'tan alınmıştır). İnsanlık Bayramı (1 Ocak), Auguste Comte Bayramı (5 Eylül) gibi yeni bayramlar ilan ettiler. Hatta zamanla Paris ve Londra'daki liderler arasında "dinî" anlayış açısından bir hizipleşme çıktı (Caird, 2003: 116; Lafitte, 1952: 393).



Paris'te bulunan İnsanlık Şapeli ve şapelin mihrabında yer alan Eduardo De Sá'nın "Kucağındaki Gelecek İle İnsanlık" (1990) tablosu

Comte'un bütün çalışmalarını bir "din" ile sonuçlandırması kendi döneminde büyük bir hayal kırıklığıyla karşılanmıştı. Bundan

dolayı bu din "biyografik bir kaza" olarak nitelendirilir: Eğer Comte öğrencisi şair ve yazar Clotilde de Vaux'a platonik bir aşk duymasaydı ve bu aşk Vaux'un ölümüyle daha da derinleşmeseydi belki de kadın merkezli bu din kurgulanmayacaktı (Aron, 1994: 90). Ancak Ataman'a göre bu durum bir "biyografik kaza" değil, Comte'u çevreleyen şartların kaçınılmaz bir sonucudur. Zira Comte da, yanında bir süre asistanlık yaptığı Saint-Simon'a benzer şekilde Avrupa toplumlarında baş gösteren kaosun "din" gibi kutsal bir bağ sayesinde sona ereceğini düşünmeye başlamıştı. Ancak o, geçmişte önemli işlevler üstlenen geleneksel dinlerin devrinin geçtiğini, bilim çağında bilimsel zihniyete sahip insanlar üzerinde bu dinlerin etkili olamayacağını düşünüyordu. Bu durumda işlevsel ve faydacı bir mantıkla eski dine eşdeğer bir sistemi, yani yeni bir dini önermekten başka çaresi yoktu (Ataman, 2001).

Ülkemiz açısından bakıldığında Comte'un din kurmasına göre açıklanması çok daha zor olan bir konu vardır: *Pozitivist İlmihal*'in Türkçeye tercüme edilmesi. *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin sadece giriş kısmı Türkçeye çevrilmiş, dinle ilgili temel görüşlerinin yer aldığı *Pozitif Siyaset* hiç tercüme edilmemiş iken bir dinî fantezi olan kitabın, Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1940'ta başlattığı çeviriler kapsamında 1952'de yayınlanmasının Türkiye'deki hâkim pozitivist düşünce açısından bile izahı zordur.

Antropolojik Gelişmeler ve İlkel Din Teorileri

Antropolojinin müstakil bir bilim olarak ne zaman kurulduğu tartışmalıdır. Kökler 18. yüzyıla kadar götürülse de, antropolojinin 1850'lerden sonra, hatta bugünkü anlamıyla I. Dünya Savaşı yılları ve sonrasında kurulduğu kabul edilir (Eriksen ve Nielsen, 2011: 9, 61). Şüphesiz kâşifler, askerler, misyonerler, tüccarlar ülkeleri dışında gezdikleri yerler konusunda notlar, raporlar, mektuplar kaleme

alıyorlar ve bunlar siyasî, dinî ve ticarî açıdan değerli bilgiler olarak görülüyordu. Ancak bu bilgilerin sistemli bir şekilde analiz edilip teori üretilmesi için biraz daha zaman gerekecektir.

Antropolojinin habercilerinden sayılan Vico (öl. 1744) *Ulusların Ortak Tabiatı Üzerine Yeni Bir Bilimin İlkeleri* isimli kitabında tarihi Âdem'in yeryüzüne inmesiyle başlatır ve insanlığı İbraniler ve gentiller olarak ikiye ayırır. Daha sonra, kendilerine vahiy gelen İbranileri konu dışı bırakır ve vahiyden habersiz, kendi tanrılarını ve kendi kurumlarını yaratarak medeni bir düzeye ulaşan gentillere yoğunlaşır. Ona göre bu toplumlar tanrılar çağı, kahramanlar/barbarlar çağı, insanlar çağı denen üç aşamadan geçer ve her toplumda bu döngü tekrarlanır. Tanrılar çağında insanlar aklını kullanamayan vahşiler hâlindedir. Gök gürültüsü gibi korkunç tabiat olayları karşısında mağaralarda saklanırlar ve korkup tanımlayamadıkları her şeyi tanrı olarak görürler. Burada teokratik bir rejim ve tanrısal bir hukuk vardır. Kahramanlar çağında ise insanlık sert bir mizaca sahip olmuş, haklar şiddet yoluyla elde edilmiş, kahramanlar tanrılaştırılmıştır. Rejim aristokrasiye dayanır ve kanun güçlünün yanındadır. İnsanlar çağında ise toplum ılımlı ve sorumluluğunu bilen kişilerden oluşur. İnsani bir kanun, eşitliğe ve özgürlüğe dayanan insani yönetim (monarşi) söz konusudur (Önal Akkaş, 22, 131-142; Vico: 406-411).

Vico barbar veya medeni toplumların, birbirlerinden ne kadar uzak olsalar da üç ortak insanî âdete sahip olduğunu söyler: Din, evliliğin törenle kutsanması ve defin töreni. Kendi döneminde, örneğin Antillerde bir tanrı düşüncesi olmaksızın hayatını sürdüren yerliler hakkında kaleme alınanları, kitap satışlarını artırmak isteyen "gezginlerin hikâyeleri" olarak niteler (Vico, 2007: 132-133).

Toplumların tarihini belirli aşamalar hâlinde ele alan Vico'nun kuramı 19. yüzyıldaki evrimci antropolojik yaklaşımları etkileyecektir. Ancak bu kuramcılar döngüsel değil, çizgisel bir tarih anlayışını

kabul edecekler, ayrıca zamanın ruhu gereği Vico'nun sık sık Tanrı'ya yaptığı atfı kaldıracaklardır.

İngiliz antropolog Edward B. Tylor *İlkel Kültür* (1871) isimli kitabında ilkel insanda "din" olarak isimlendirilebilecek ilk yapının izlerini arar ve bunun için önce "din"in en temel tanımının yapılması gerektiğini düşünür. Dinin en temel (asgari) tanımının içerisine tanrı, ahiret inancı, putlar ya da kurban gibi ibadetler konulursa pek çok kabile dini bu tanımın dışında kalacaktır. Ona göre dinin temel tanımı "ruhsal varlıklara inanç" olarak yapılabilir, zira bu inanç bütün ilkel kabilelerde vardır ve günümüze kadar da gelmiştir. Tylor'a göre ilkel insanın anlamakta zorlandığı iki konu vardı: Birincisi canlı bir beden ile ölü bir beden arasındaki fark neyden kaynaklanmaktadır? Uyku, kendinden geçme (trans), hastalık ve ölümün sebebi nedir? İkincisi rüyalarda ya da vizyonlarda görülen kişiler ve olaylar nasıl açıklanabilir? Netice olarak ilkel insan her insanın iki şeye; bir hayata ve bir hayalete sahip olduğuna inandı. Hayat insandan uzaklaşıp onu hissiz bırakabilir, hatta ölümüne sebep olabilir; hayalet ise çok uzaktaki insanlara görünebilir. İlkel düşüncenin ilerleyen aşamasında bu iki şey birleşti ve ruh hâline geldi. Sadece insanların değil, hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların da ruhu olduğu düşünüldü. Ruh inancı geliştikçe bazı kabileler insanın iki, üç veya dört ruhu olduğunu, her birinin ayrı bir görevi olduğuna inanmaya başladılar. Rüyada görülen, başka insanlara görünen, farklı canlıların suretine giren, ölümden sonra ölüler diyarına giden ya da bu dünyadakilere görünmeye devam eden, insanlara ve diğer canlılara etki eden, felaketleri haber verip koruyan hep bu ruh ya da ruhlardır. Dolayısıyla ilkel insan gerek tabiat olaylarını gerekse hemcinslerini etkilemek ve kontrol altında tutmak için ruhlara saygı duymaya başladı ve bu anlayışla özel ibadetler geliştirdi (Tylor, 1920: 424-443). Tylor'un animizm olarak adlandırdığı bu durum ilkel insanın ilk inanç evresini oluşturur.

Tylor, ilk evre konusunda farklı düşünse de Comte'un evrimci şemasını takip ederek Avrupalılar gibi gelişmiş toplumlarda animizmi politeizmin ve monoteizmin izlediğini, fakat ilkel kabilelerin hâlâ bu aşamada kaldığını söyler (Bidney, 1954: 2; Chidester, 2005: 78).

Herbert Spencer 1876'da ilk cildini yayınladığı *Sosyolojinin İlkeleri* isimli kitabında dinin kaynağını ortaya koyarken yine ruh anlayışından hareket eder. Buna göre pek çok ilkel topluluk insanla yürüyen veya rüyalarda maceralara dalan koruyucu ruhu kabul ederler. Aynı zamanda ölmüş anne-babalarının ruhları konusunda diri bir bilince sahiptirler. Ölmüş büyüklerinin ruhlarının, hayatlarında olduğu gibi ölümlerinden sonra da kendilerine yardıma koşacaklarını, yol göstereceklerini düşünürler. Bazı ilkel kabilelerde hâlâ tanrıya, şeytana ya da puta tapma söz konusu değildir, fakat ata mezarlarına tapınma derecesinde saygı gösterilir. Bazı ilkel kabilelerde ise din aileye, ailedeki atalara tapınmaya dayanır. Hatta tanrı sözcüğü "ölü adam" anlamında kullanılır. Ancak Spencer'a göre atalara tapınma belirli bir evrim sonucunda gelişmiştir. İlkel insanlığın ilk evrelerinde dinî fikirlere hiç rastlanmaz. Henüz bir tanrı fikri ve dolayısıyla dinî törenler de yoktur. Dinin ilk örneği olarak atalara tapınma gezgin kabilelerin yerleşik hâle gelmesiyle başlar. Çünkü göçebeler ölülerini arkalarında bırakırlar ve ilişkilerini keserler. Ancak yerleşik olan artık ölüsüyle birliktedir ve ondan yardım istemeye başlar. Aynı zamanda bu ruhun memnun edilmesi ve yatıştırılması için de bazı uygulamalar ortaya çıkar. Toplum ilerledikçe atalar kültü gelişir ve daha erken tarihlerde ölmüş, gücü herkes tarafından kabul edilmiş, tarih dışı uzak ataya ibadet edilmeye başlanır. Cenaze törenleriyle başlayan süreç atalara tapınmaya, neticede onların tanrılaştırılmasına kadar varır. Spencer'a göre sadece ilkel topluluklar değil, gelişmiş üstün ırklar da bu evrim sürecinden geçmiştir. Hıristiyanların eskilerin türbelerine benzer şekilde mezarlıklarda küçük kiliseler yapmaları, mezarları

düzenli ziyaret etmeleri ve ölülerin şefaatçi olacağına inançları bu sürecin kalıntılarıdır (Spencer, 1912: 181, 275, 286-302).

Max Müller dinin kökeninin tek bir açıklamaya dayanamayacağını, farklı toplumlarda tabiat olayları, ruh inancı ya da atalara tapınma şeklinde başlamış olabileceğini söyler. Ancak *Dinin Kökeni ve Gelişimi Üzerine Dersler* (1878) başlıklı kitabında Hindistan'da dinin kökenini tabiat olaylarına dayandıran (natürizm) geniş bir analiz yapar. Müller'e göre dinin oluşumu ilk olarak kutsal/sınırsız fikrinin gelişimi, sonra bu fikrin çeşitli varlıklara atfedilmesi ve nihayetinde onların tanrılaştırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Animizm ve atalara tapınma teorilerinde eksik olan husus ilkel insanda kutsal fikrinin nasıl oluştuğunun ihmal edilmesidir. Müller'e göre sınırsızlık kavramı, her insanın zihninde sınırlının tamamlayıcısı olarak vardır. İlkel insan için tabiattaki varlıklar; duyularla tamamen kavranabilir (taş, kemik vs.), yarı-kavranabilir (ağaç, nehir vb.) ve kavranamayan (bulut, gök, güneş vb.) olmak üzere üçe ayrılır. İkincilerde kısmi bir sınırsızlık, üçüncülerde ise mutlak bir sınırsızlık vardır. İkinciler yarı-tanrıların (ırmak ruhları), üçüncüler ise büyük tanrıların (Dyaushpita: Göksel Baba) kaynağıdırlar (Karataş, 2006: 118-124).

İlkel insan tam olarak kavrayamadığı güneş, yıldırım, ateş, yağmur, nehir gibi tabii olay ya da varlıkların gerisinde bir "şey" olduğunu düşünmüş; sonra onlara bir isim vermiş ve kişilik atfetmiş; korku, hayranlık ve saygı duymuş; nihayetinde mutluluk ve yiyecek vermeleri için dua etmeye başlamıştır. Dağlara ve nehirlere kişilik ve tanrılık atfetmekle başlayan süreç, daha sonra gökyüzünün ve güneşin tanrılaştırılmasıyla devam etmiş, sonra görünmeyen ve hiçbir şeye benzemeyen tanrı/tanrılar fikri doğmuştur (Karataş: 2006: 145-146, 162).

James Frazer ilk baskısını 1890'da yaptığı ve sonra sürekli geliştirdiği *Altın Dal* isimli eserinde insanlığın ilk evresinde dinin değil,

büyünün olduğunu söyler. İlkel insan avlanmak, kısırlığı gidermek veya birine kötülük yapmak gibi çok farklı amaçlarla hayatın doğal bir parçası olarak büyü yapar. Henüz profesyonel bir büyücü sınıfı yoktur ve "her insan az ya da çok kendi kendisinin büyücüsüdür." Fakat zaman içerisinde büyü törenleri avcılık, balıkçılık ya da çiftçilik yapan sıradan insanlarca değil, onların adına meslek içinden çıkmış kişilerce yapılmaya başlanır ve özel bir büyücü sınıfı oluşur. İlkel dönemde tanrılarla insanlar arasındaki ayrım belirsizdir. Tanrılar insanlar gibi yaşayan ve ölen varlıklardır. Ayrıca bazı insanlar tanrılaşmakta veya tanrılar insanlara (özellikle büyücülere) hulul etmektedir. Frazer'a göre büyüklük ve tür açısından insanoğlu ile mukayese edilemeyecek bir güce sahip tanrı fikri tarih içinde yavaş yavaş gelişmiştir. İlk dönemlerde insanlar varlığını kabul ettikleri tanrıları korkutarak veya zorlayarak istediklerini yaptırabiliyorlardı. Fakat zaman ilerledikçe insanın tabiat hakkındaki bilgisi artmış, tabiat karşısında ne kadar zayıf ve çaresiz olduğunu anlamış, doğanın işleyişini insani işlemlerle yani büyüyle etkileyemeyeceğini kavramış ve evreni eşit olarak paylaştığını düşündüğü tanrılara doğaüstü güçlerin tek kaynağı olarak bakmaya başlamıştır. Mutlak tanrı inancının yükselmesiyle dua ve kurban ön plana çıkmış, büyü ise ikinci plana düşmüş ve "kara büyü" olarak olumsuzlanmıştır. Frazer'a göre insanlığın ilk evresi büyü, ikinci evresi din, üçüncü evresi ise bilim evresidir. Din evresinde ikinci plana düşen ve kötülenen büyü tabiattaki sebep-sonuç ilişkileri üzerine odaklandığı için bilime giden yolu hazırlamak gibi önemli bir işlev görmüş; simya, kimya bilimi olmuştur (Frazer, 2004: 52, 105-107).

Müller'in teorisi kendi hayatında Tylor ve Spencer kadar kabul görmedi, ölümünden sonra da kalıcı bir etki bırakmadı (Morris, 2004: 154). Frazer'in üç aşamalı evrimsel modeli ve görüşleri ise Levi-Strauss gibi önemli bazı antropologlar dışında pek yankı

bulmadı ve bilim tarihi içinde nadiren anılan bir figür olarak kaldı (Eriksen ve Nielsen, 2011: 9, 61).

Dinin kaynağı konusundaki meşhur totemizm teorisini John F. McLennan 1869 yılında ortaya attıysa da teorinin antropoloji dünyasında kabulü Durkheim ve Freud sayesinde gerçekleşti. Aslında Durkheim'e göre dinin kaynağı toplumdur ancak ilk din totemizm şeklinde ortaya çıkmıştır. Durkheim *Dinî Hayatın İlk Şekilleri* (1912) isimli eserinde dinin kaynağına inmek için evrimin başlangıcına en yakın, dolayısıyla en ilkel topluluklara bakmak gerektiğini söyler. Ona göre Avustralya kabileleri yeryüzündeki en ilkel kabilelerdir. Bu kabileler klanlardan meydana gelir ve her klan mutlaka bir toteme sahiptir. Totem çoğunlukla bir hayvan, daha az oranda bir bitki, nadiren bulut, ay, güneş, rüzgâr, ateş gibi bir varlık veya istisnai olarak bir atadır. Bu totem klanın çeşitli vesilelerle toplandığı yerlerde çok görülen hayvan veya bitkiden gelmiştir. Totem bir arma gibi kütüklerin, çadırların, kalkanların üzerine çizilir veya vücuda dövmesi yapılır. Kutsal kabul edildiği için çok özel durumlar dışında koparılmaz, dokunulmaz, öldürülmez, yenilmez, giysi olarak kullanılmaz. Klanın ve totemin aynı atadan, her iki cinsin özelliğini barındıran karma bir varlıktan ya da tamamen şekilsiz bir varlıktan geldiğine inanılır. Bu yüzden klan üyesi kendisini totemiyle aynı görür. Totemi kanguru ise kendisinin de bir kanguru olduğunu söyler. Bundan dolayı insan ile totem arasındaki ilişki bir mümin ile tanrı arasındaki tapınma ilişkisi olarak görülemez. Aralarında ortak atadan gelme kardeşlik ve eşitlik ilişkisi vardır. Ancak totem bazen baba bazen ağabey olarak kabul edildiği için nispeten daha üst konumdadır. Klan üyesi totemi yardıma çağırdığında totem onu tehlikelere karşı uyarır ve korur; bunun karşılığında saygı görür (Durkheim, 2009: 111-154).

Totemizm totem canlılarında, insanlarda veya totemlerin resimlerinde var olan, ancak onlara karışmayan gayri-şahsi ortak bir güce

inanmaktır. Güç onlardan önce de vardır, sonra da var olacaktır. Kişiler ve totem canlıları ölse bile bu güç yaşamaya devam eder, eski nesillere hayat verdiği gibi yeni nesillere de hayat verir. Bu güç "mana"dır ama Malenazyalıların dediği gibi evrensel değil, totemle sınırlandırılmış bir güçtür. Totemin üstünde görülen ama ondan farklı olan bir güç fikri nasıl oluşmuştur? Durkheim'e göre bunun kaynağı toplumdur. Toplumun tek tek bireylerin tabiatından ayrı, kendine mahsus bir tabiatı vardır. Toplum kendisini insana zorla kabul ettirir, toplumsuz bir hayat süremeyeceğini anlayan insan temel eğilimlerine, hatta içgüdülerine aykırı kurallara uymak zorunda kalır, uymadığı zaman yaptırımlarla karşılaşır. Toplum kendi psişik özellikleriyle manevi bir otorite olarak bireyin zihnini ele geçirir ve yoğun bir saygı duygusu uyandırır. Böylelikle insan kendi dışında, somut olarak görmediği "güç" ya da güçlerin olduğunu düşünür. Dünya güç ya da güçlerin kutsal alanı ve profan alan olarak ikiye ayrılır. İlkel insan bu gücün toplumdan değil, çevresinde en çok gördüğü şeyden, yani totemden kaynaklandığını düşünmüştür. Ama bu basit bir yanılsama değildir, zira totem klanı yani toplumu temsil eder. Sonuç olarak totem kutsal varlıklar içinde birinci sıraya yükselir ve ayinler sadece onun için yapılmaya başlanır (Durkheim, 2009: 203-240).

Dinin kaynağı ile ilgili gördüğümüz bu farklı teoriler doğal olarak birbirlerini yanlışlamaktadır. Bunun dışında henüz teorisyenler hayatta iken sistemli eleştirilere maruz kalmışlardır. Örneğin Müller fetişizm, animizm, totemizm ve ata ruhlarına tapınma teorilerini, Durkheim animizmi ve natürizmi eleştirmiştir. Burada ayrı bir ekole kapı açtığı için Andrew Lang'e ayrıca yer vermek istiyoruz. Lang'in (öl. 1912) Müller, Frazer ve Tylor eleştirileri özellikle dikkat çeker. Lang'e göre ruh düşüncesinin tanrı düşüncesinden önce geldiğini, dolayısıyla tanrı inancının ruh inancından türediğini kabul edebileceğimiz hiçbir neden yoktur. Eşit derecede tanrı inancının ruh inancını

doğurduğunu da söyleyebiliriz. Fakat Lang burada bir adım öteye gider ve ilkel kabileler üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle Tanrı fikrinin daha önce geldiğini ispatlamaya çalışır. Buna göre ilkel kabilelerde hayalet ve ruh kavramları oluşmadan önce yapıcı (*maker*), herkesin babası (*father*) ya da efendi (*master*) olarak inanılan tanrı inancı vardı. Animizm ölmüş insanın veya özellikle şefin hayaletine tapınmaya dayanır ki, Lang'in tespitlerine göre ilkeller ölüme o kadar da önem vermiyorlardı, zira pek çok mitolojide ölüm tanrının kararı olarak görülüyordu. Ayrıca yine pek çok kabilede yüceltilecek bir şef veya kral olmadığına göre tanrı fikrinin buradan gelişmesi de mümkün değildi. Lang'e göre hemen hemen bütün ilkel kabilelerde neredeyse monoteizme benzer şekilde bir *Yüce Varlık* fikri vardı. Diğer inanç şekilleri, hatta içinde kurbanın olduğu vahiyli dinler bile bu inancın "dejenere" olmuş biçimiydi. Lang teorisine bir isim koymasa da daha sonra "animistik dönem öncesi monoteizm" olarak nitelendirildi (Şahin, 2002: 61-65, 90-91, 108-109).

Lang'in ilkel monoteizm ve dejenerasyon teorisi, her ikisi de Katolik din adamı ve antropolog olan Wilhelm Schmidt ve Wilhelm Koppers'ın başını çektiği Avusturya Kültür Tarihi Okulu tarafından savunuldu. Ancak Lang'in teorisi poligenetik yani çok-kökencidir: Yüce Tanrı fikrinin ilkeller arasında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığını iddia eder. Schmitt ve Koppers ise monogenetik, tek-kökenci bir yaklaşım savunurlar: Arkaik insanlık, dünyaya dağılmadan önce ortak bir kültüre sahipti ve Yüce Tanrı fikri buradan yayılmıştır (Bidney, 1954: 6-7).

Malinowski (öl. 1942) ilkel din teorileri konusunda Lang'in tek tanrı yaklaşımını önemli bir katkı olarak görür. Ona göre ilkellerin dini üzerinde çalışan herkes tek tanrı inancının olup olmadığını sorgulamalıdır. Zira Schmidt, Lang'in izinden giderek önemli kanıtlar sunmuştur. Malinowski, "Bu çalışmalara gereken önemin verilmemiş

olması ve bugün de hâlâ verilmiyor olması dikkat çekicidir," diyerek dönemin hâkim antropolojik anlayışına ince bir eleştiri getirir (Malinowski, 1990: 12-13).

20. yüzyılın en önemli sosyal antropologlarından biri olan Evans-Pritchard eleştirilerinde daha katıdır. *İlkel Din Teorileri* (1965) isimli kitabında büyük bilginlerin kuramlarını anlamak için niyetlerine bakmak gerektiğini söyler: "Bunlar ilkel dinlerde, Hıristiyanlığa ölümcül bir darbe indirecek bir silahı arıyorlar ve bulacaklarını sanıyorlardı. Eğer ilkel dinin bir heyecan geriliminin ya da bunun toplumsal işlevinin tahrik ettiği bir boş kuruntu, usa aykırı ve saçma olduğu açıklanabilir ve geçersiz kılınabilirse, buradan hareket edilerek büyük dinler de gözden düşürülebilir ve benzer şekilde ortadan kaldırılabilirdi," (Evans-Pritchard, 1998: 22).

Evans-Pritchard'a göre artık bu kuramlar gözden düşmüştür, zira antropoloji deneysel bir alana doğru evrilmiştir ve masa başı bilim adamlarının felsefi spekülasyonları deneysel anlamda bir değer taşımamaktadır. Zira bunlar her ne kadar bazen sosyolojik olarak telkin edilseler de temelde psikolojik kuramlardır. Kuramcı (bazısı hiçbir ilkelle karşılaşmamasına rağmen) kendince ilkel insanın düşünce ve duygu dünyasına girip bir takım çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu teoriler neticede ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen düşünceler olarak kalmıştır (Evans-Pritchard, 1998: 120, 128).

Afyon Olarak Din: Marks

19. yüzyılın önemli düşünür ve aksiyonerlerinden olan Karl Marks'ın (öl. 1883) din hakkındaki görüşleri çağdaşlarına göre daha azdır ve dağınıktır; doğrudan dini analiz eden bir çalışması yoktur (Özyurt, 2015: 131). Zira Marks toplumsal çözümlemesinde dini tâli bir konu olarak görüyor ve esas ilgi alanı olan kapitalist toplum

yapısının yıkılmasıyla din meselesinin otomatikman gündemden düşeceğini düşünüyordu (Kamış, 2017: 62). Ancak Marksist gelenek hem teorik hem de siyasî uygulama olarak dine özellikle eğildiğinden Marks'ın temel görüşlerinin bilinmesi gerekir. Bu görüşleri üç başlık altında toplayabiliriz: İnsani bir ürün olarak din, dinin toplumsal işlevleri ve gelecekteki durumu.

Marks'ın dine bakışında bir taraftan Feuerbach'ın, diğer tarafta ise ilkel din üzerinde çalışan antropologların etkisi vardır. Feuerbach'a göre tanrı inancı insanın duygularının, arzularının ve noksanlıklarının bir yansıması olarak ortaya çıkmış, fakat daha sonra insan bu inancın kendi düşüncesi olduğunu unutmuştur. Feuerbach burada bir antropolojik ateizm yapar (Feuerbach, 2004: 60-207). Marks'ın okuduğu antropoloji kitaplarıyla ilgili notları bugün elimizdedir. Bunlara baktığımızda başta aile olmak üzere toplumsal kurumların olmadığı, inanç açısından ise insanların başlangıçta hiçbir tanrıya inanmadıkları bir evreden bahsedildiğini görürüz (Morgan, 1998: 285; Marx, 2013: 37, 260-261). Marks ilkel komünal dönemde hiçbir toplumsal kurumun olmadığını (dolayısıyla ilkel dönemde din de yoktur), kurumların özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla geliştiğini söyler. Marks'a göre tanrıya tapınma yabancılaşmadan başka bir şey değildir, zira insan kendisinin ürettiği bir şeye daha sonra tapmaya başlamıştır ve bu tapınma hâlen devam etmektedir: "Dini insan yaratır, insanı din yaratmaz. Ve din, ya henüz kendini bulamamış ya da yeniden yitirmiş insanın özsaygısı ve özduygusudur," (Marx ve Engels, 2000: 86). Ancak Marks, Feuerbach'tan farklı olarak dinî duygunun insani öze indirgenemeyeceğini, toplumsal ürün olduğunu iddia eder (Marx ve Engels, 2000: 116).

Marks dine bir telafi mekanizması olarak bakar. Sömürülen sınıf din sayesinde yaşadığı acılara katlanabilmektedir. "Din halkın afyonudur," derken (Marx ve Engels, 2000: 87) kast ettiği de dinin

OKUMA PARÇASI:

HIRİSTİYANLIĞIN TOPLUMSAL İLKELERİ

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, antik köleciliği haklı çıkardı, ortaçağ serfliğini yüceltti ve gerek olursa, biraz sızlamalı bir mimikle de olsa, proletaryanın ezilmesini savunmayı da bilirler.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, bir egemen ve bir ezilen sınıfın zorunluluğunu vaaz ediyorlar ve sonuncular için, birincilerin onlara karşı merhametli olma lütfunda bulunmaktan başka dindar bir istekleri yok.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, bütün alçaklıkların giderilmesini cennete havale ediyorlar ve böylelikle bu alçaklıkların yeryüzünde sürmesini haklı çıkarıyorlar.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, ezilenlerin ezenlere karşı bütün alçaklıklarını, ya ilk günahın ve diğer günahların haklı cezası olarak ya da Tanrının kendisinin sonsuz bilgeliğine göre kurtulanları tâbi tuttuğu sınav olarak ilan ediyorlar.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, korkaklığı, kendi kendini aşağılamayı, alçalmayı, bağımlılığı, boyun eğmeyi, kısaca hergelelerin bütün özelliklerini öğütlemektedir, ama kendine bir hergele gibi davranılmasını istemeyen proletaryanın cesarete, özgüvene, gurura ve bağımsızlık anlayışına olan gereksinimi ekmeğe olan gereksiniminden daha fazladır.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri sinsicedir, ama proletarya devrimcidir.

Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri üzerine bu kadar (Marx ve Engels, 2000: 129).

insanları uyuşturmasından ziyade halkın ızdırabını geçici olan dindiren bir morfin işlevi görmesidir. Ancak Marks'a göre dinin aynı zamanda sınıf sistemini ve sömürüyü meşrulaştıran, başkaldırmayı engelleyen bir işlevi de söz konusudur (Marx ve Engels, 2000: 129). Sadece tarihte değil, kendi döneminde de Marks'ın din hakkında bu şekilde düşünmesine sebep olan örnekler görmek mümkündür. Sanayi Devrimi yıllarında çocukların söylediği bir ilahinin sözleri şöyleydi: "Zengin adam şatosunda/ Fakir adam onun kapısında/ Tanrı onları üst veya alt yaptı/ Ve onların sınıflarını takdir etti," (Edwards, 1969: 61).

Marks'ın yakın çalışma arkadaşı Engels biraz daha farklı düşünür ve dinin toplumsal hareketlere kaynaklık edebileceğini iddia eder. Ona göre ilk Hıristiyanlar yoksullardan, kölelerden, Roma tarafından ezilen halklara mensup kişilerden meydana geliyordu ve yeni din onlara bütün bu sefaletten kurtuluşu vadediyordu. Sınıf olarak Sanayi Devrimi'ndeki işçilere benzeyen bu kitlenin sosyalistlerden farkı kurtuluşu dünyada değil Cennet'te aramalarıydı. Engels'e göre din daha sonraki çağlarda da kitle hareketlerini yönlendirmişti. Ancak buradaki "dinî maske" yanıltıcıdır, zira ona göre bu hareketler temelde dünyevî çıkarlara dayanır (Marx ve Engels, 2000: 322-341).

Hem Marks hem de Engels'e göre dini yok etmek için ayrı bir mücadeleye gerek yoktur. Kapitalist dönemde burjuva ve emekçi sınıf arasındaki mücadeleden sonra devrimle birlikte komünist bir toplum kurulacak; burada özel mülkiyet olmayacağı için, din de dâhil olmak üzere sömürü aracı olarak kullanılan sosyal kurumlar kendiliğinden ortadan kalkacaktır (Marx, 1986: 83; Marx ve Engels, 2000: 189): "Özel mülkiyetin olumlu bir şekilde aşılması bütün yabancılaşmaların olumlu bir şekilde aşılması demektir. Yani insanın dinden, aileden, devletten vb. kendi insanî, yani toplumsal varoluş tarzına dönmesi demektir," (Marx, 1986: 110).

Marks'ın, döneminin antropolojik bilgilerine dayanarak öne sürdüğü ateist ilkel insan düşüncesi daha sonraki antropologlar tarafından reddedilmiş, hatta daha önce görmüş olduğumuz üzere tek tanrı inancına dair teoriler bile geliştirilmiştir. Antropologlar en ilkel toplumlarda bile başta aile olmak üzere din, yönetim, ekonomi gibi temel toplumsal kurumların bulunduğunu söylüyorlar (Evans-Pritchard ve diğ., 1954; Fichter, 2002: 130).

Dinin sömürüyü meşrulaştırmak için kullanılan bir araç olduğu şeklindeki yaklaşım ise Engels'le birlikte Marksist gelenek içerisinde ciddi olarak ele alınmıştır. Örneğin 20. yüzyılın önemli Marksist düşünürlerinden Ernst Bloch'a göre din bir bütün olarak değerlendirilemez. Din egemen sınıfa hizmet ettiği gibi protesto ve isyanlara da kaynaklık eder. Alman Köylü Savaşları gibi dinin ateşlediği pek çok örnek bulmak mümkündür. Endüljans satışına karşı çıkarak Prag'da halkın ayaklanmasına neden olan ve daha sonra görüşleri nedeniyle engizisyon tarafından yakılarak idam edilen Çek reformcu Jan Hus (öl. 1415) ve benzeri örneklerde dini, dünyevî çıkarları gizleyen bir maske olarak açıklamak doğru değildir (Bloch, 2013: 111-118).

Hıristiyanlığın baskı ve zulme karşı çıkma rolü yakın dönemde Güney Amerika devrimlerinde de görüldü. Örneğin 1979'da Nikaragua'da gerçekleşen sosyalist Sandinist Devrim'de Katolikler aktif bir şekilde yer aldılar. Aron 1955'te, "Bir Hıristiyan hiçbir zaman tam bir komünist olamaz. Keza bir komünist de hiçbir zaman Tanrı'ya veya İsa'ya iman edemez," diyordu (Aron, 1979: 343). Oysa Hıristiyan Üniversite Öğrencileri Hareketi liderlerinden iken Sandinist Devrim'e katılan komutan Luis Carrion 1986'da tam aksini söyleyecektir: "Bir Hıristiyan aynı zamanda hem bir Hıristiyan hem de tamamen tutarlı bir Marksist olabilir. Tanrının var olup olmadığı sorusu, öteki tüm noktalarda aynı görüşü savunan *devrimcileri* bölen bir faktöre dönüşmemelidir" (Löwy, 1996: 152).



Bir duvar resminde El Salvadorlu rahip Oscar Romero: "Sosyal adaletin olmadığı yapılar yoksulları yavaş yavaş öldürüyor."

Marks ve Engels'in öngördüğü biçimde özel mülkiyetin sona ermesiyle birlikte din ortadan kalkmadı. Komünist devletlerde yaşanan gelişmeler Marks'ın yoğun toplumsal ve psikolojik işlevleri olan aile ve din gibi kurumları sadece ekonomik sömürünün aracı ve meşrulaştırıcısı olarak değerlendirmesinin hatalı olduğunu gösterdi. Örneğin Sovyetler Birliği'nde 1918'de çıkarılan Aile Yasası boşanmayı kolaylaştırma, gayrimeşru çocuk kavramını reddetme gibi hükümleriyle ailenin ortadan kalkması için bir geçiş kanunu olarak düşünülmüştü. Ancak ailedeki çözülmenin getirdiği problemleri gören yönetim, aradan çok uzun bir süre geçmeden, 1936'da kürtajı ve boşanmayı zorlaştıran, doğumu teşvik eden, aileyi kuvvetlendiren yeni bir yasayı kabul etmek zorunda kaldı (Kaminsky, 2011:65, 71). Din konusunda ise benzer gelgitler yaşanmışsa da daha katı uygulamalar yapıldı. Lenin dine karşı izlenecek stratejiyi şu şekilde ifade etmişti: "Partinin ereği, sömüren sınıflar ile örgütlü dinî propaganda arasındaki bağlantıyı tümüyle yok etmek ve çalışan

insanları dinî önyargılardan gerçekten kurtarmaktır. Bu amaçla, en yaygın bilimsel eğitim ve din-karşıtı propagandanın örgütlenmesi gerekir. Bununla birlikte, inananların dinî duygularını incitmekten dikkatle kaçınılmalıdır, çünkü bu yalnızca dinî bağnazlığın artmasına yarar," (Lenin, 2014: 51).

Sovyetler Birliği'nde resmî olarak Ortodoks Kilisesi ve diğer dinî örgütler kapatılmadı, ancak sistemli bir şekilde dinî düşünce ile mücadele edildi, yasal sınırlamalar ve yaptırımlar getirildi. Bunun sonucunda 1914'te 54.000 olan açık kilise sayısı 1941'de 4.200'e düştü. II. Dünya Savaşı'nda yönetim halka moral vermek için din politikasını yumuşattı ve kilise açılmasına izin verdi. 1958'de 17.500'e çıkan kilise sayısı tekrar başlayan din karşıtı sert politikalar neticesinde 1966'da 7.500'e düştü (Froese, 2004: 42). Resmî yaptırımlar dışında özellikle eğitim, medya ve sanat yoluyla yürütülen ateist propagandaya rağmen komünist devletlerde din zayıflamakla birlikte öngörüldüğü biçimiyle silinmedi. Hatta komünist bir rejimden geçen Polonya hâlen Avrupa'nın en dindar toplumlarından biri olarak kabul ediliyor.

Dine Görece İade-i İtibar: Weber

Weber daha önce hiçbir sosyal bilimcinin eğilmediği kadar din üzerine eğilmesiyle diğerlerinden farklılık gösterir. Bunun yanında Marks'ın, "din"in üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin sonucu olduğu şeklindeki görüşünün tersine, ekonomik gelişmenin dinî anlayışın bir sonucu olduğu şeklinde görüşüyle de dikkat çeker. Bu görüş Avrupa'da gelişen kapitalizmin temelinde Protestan inancının yattığını ileri sürmektedir ki, bu kendi dönemi açısından oldukça çarpıcı bir iddiadır.

Weber her şeyden önce hiçbir iktisadî sistemin tek başına din tarafından belirlenmediğini, dinin de aynı zamanda ekonomik ve siyasî

faktörlerden etkilendiğini söyleyerek tek faktörcü yaklaşımı reddeder (Weber, 1993b: 228). Weber'e göre Katoliklik de dâhil olmak üzere genel olarak dinler asketik (çileci) anlayış içindedirler. İslâmiyet başta bu anlayışı reddetse de sonradan dış etkiler yoluyla benimsemiştir. Asketik anlayışta "dünya reddedilir," zira çalışma ve bireysel mülkiyet keşişi tefekküründen ve kutsala yönelişten saptırır. Bu dinlerin "para ve mal düşkünlüğüne karşı uyarıları, mal ve para sahibi olma yasağına" dönüşmüştür (Weber, 1993c). Şüphesiz dinler açık bir şekilde mülkiyeti yasaklamazlar, ancak ideal olarak toplumun önüne koydukları hedef kurtuluş için dünyevî olan her şeyi terktir.

Weber kendi döneminde mezhepler ve toplumsal tabakalaşma arasında doğrudan bir ilişki tespit eder. Zaten bu konu, özellikle Katolik kongrelerinde sıklıkla dile getirilmekteydi. Büyük işverenler, zenginler, üst düzey teknik ve ticari personel genelde Protestan'dı. Bu durumla ilgili akla gelen ilk açıklama 16. yüzyıldaki zengin kentlerin Protestanlığı seçmiş olmasıdır. Bir başka açıklama Katoliklerin teknik-mesleki eğitim yerine daha çok insan bilimleri alanında eğitim görmeleri, zanaatkâr olan Katoliklerin ise Protestanların aksine, bir fabrikaya girip teknik ve idari anlamda kariyer basamaklarını tırmanmak yerine kendi zanaatlarını koruma arayışı içinde olmalarıdır. Fakat Weber'e göre konu "mezheplerin geçici tarihî-siyasî dış koşullarında değil, sürekli olan *içsel* özelliklerinde aranmalıdır" (Weber, 2002: 29-33). Böylelikle Weber konuyu kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın içsel yapısına getirir.

Weber'e göre dünya tarihinde kapitalizm sadece Batı'da, 16. yüzyıldan itibaren gelişmiştir. Tarihteki büyük ekonomiler birer kapitalist örgütlenme olarak nitelenemez. Zira her zaman ve her toplumda görülen sınırsız kazanma hırsı kapitalizm ile aynı şey değildir. Kapitalizm barışçıl bir ortamda kazancı artırmak için özgür emeğin rasyonel bir işletme olarak örgütlenmesi demektir. Bunun birinci

temel öğesi kişisel mal varlığı ile iş sermayesini, ev ile işyerini ayırmaktır. İkinci temel öğe ise rasyonel işletme defteri, yani başlangıç bilançosunun, her bir aşamada hedefin ve kârın denetiminin ve sonuç bilançosunun olduğu bir kayıt aracı tutmaktır (Weber, 2002: 16-20). Fakat bu hususlar çağdaş kapitalizmin çıkması için yeterli değildir, çünkü bireye her şeyden önce bir *ethos* kazandırılmalıdır. Bu ethos olmadıkça kitlelerin bu meşakkatli sürece girmesi zordur. İşte Weber'e göre bu ethosu Protestanlık sağlamıştır.

Luther İncil'i Almancaya tercüme ederken "meslek" kavramı için Tanrı tarafından verilen bir ödev anlamında "beruf" kelimesini tercih eder. Böylelikle dünyevî mesleğin ifası, yüksek bir dinî-ahlakî erdem anlamına gelir. Luther'e göre keşiş hayatı Tanrı katında bir değere sahip olmayan bencilce bir duruşdur. Dünyevî mesleğin gereklerini yapmak ise Tanrı'nın razı olacağı tek yaşam biçimidir. Diğer önemli bir reformatör olan Calvin'in ilahî takdir öğretisine göre ise bireylerin kaderleri (kurtuluşa ermeleri veya lanetlenmeleri) önceden belirlenmiştir. Bireyi ne bir din adamı kurtarabilir ne de bir ayin. Bu yüzden birey sadece Tanrı'ya güvenmek zorundadır. Ancak her zaman içinde, seçilmişlerden olup olmadığı şüphesi vardır. Bu şüpheyi aşmak için yapabildiği tek şey ise Tanrı'nın ona verdiği mesleği en iyi şekilde ifa etmektir. Burada asketizm şekil değiştirir ve manastır hücrelerinden iş hayatına taşınır. Bireye, günahlara karşı soğuk banyolar ve sebze perhizi yanında "Mesleğinde var gücünle çalış," tavsiyesi verilir. Zaten Aziz Pavlus'un dediği gibi "Çalışmayan yememelidir." İşe karşı üşengeçlik kutsanmışlık durumunun eksikliğini gösterir (Weber, 2002: 62-124).

Fromm, "Tarihte özgür insanların enerjilerini böylesine bütün olarak tek bir amaca -çalışmaya- verdikleri bir başka dönem daha yoktur," der. İnsanlar para kazanmak ya da kendi kaderlerini değiştirebilmek için değil, kurtuluşa erenlerden olabilmek umuduyla sürekli

olarak çalışmışlardır (Fromm, 1994: 88-92). Protestanlık, Katolikliğin aksine kâra olumsuz olarak bakmaz, Tanrı'nın bir hediyesi olarak değerlendirir. Ancak mümin bu hediyenin her bir kuruşunun hesabını verecektir, bu yüzden kazancını kendi zevki için kullanamaz, lüks tüketime kaçamaz. Böylelikle büyük bir sermaye birikimi olmuş ve bu para ile işletmeler çok daha büyümüştür. Weber'e göre yeni dinî anlayış zamanla mesleki erdeme ve dünyevî yararcılığa dönüşmüş, mekanik temele dayanan kapitalizmin Protestan asketik ruha ihtiyacı kalmamıştır (Weber, 2002: 126-141).

Weber'in teorisinin eleştirisini yine tarih yapmıştır. Halkı Katolik olan İtalya ve İspanya, Budizm ve Şintoizmin hâkim olduğu Japonya hem sanayi üretimi hem de ticaret açısından uzun zamandır dünyanın en ileri ülkeleri arasında yer alıyor. Günümüzde en gelişmiş yirmi ülke arasında Çin, Hindistan, Güney Kore, Rusya, Meksika, Brezilya, Endonezya ve Türkiye bulunuyor. Dolayısıyla Protestanlığın kapitalist gelişmeye imkân sağlayan yegâne din olduğunu söylemek mümkün değildir.

Max Weber'in dine, 19. yüzyıldaki hâkim anlayıştan farklı yaklaşması doğal olarak dinî inancı konusunda merak uyandırmıştır. Weber'in annesi çok dindar bir Calvinci idi ve oğlunu kendisi gibi yetiştirmeye çalışmışsa da başarılı olamamıştı. Zamanın ruhu gereği Weber'in bir nihilist veya ateist olması şaşırılacak bir durum değildi. Nitekim henüz yirmi yaşındayken kendisinin Hıristiyan olarak adlandırılmasının çok zor olacağını söylüyordu. Fakat Weber Heidelberg Üniversitesi'nde hukuk eğitimi almasına rağmen ilahiyatçı kuzeni Otto Baumgarten'in arkadaş çevresi içinde yoğun ilahiyat okumaları yaptı. Daha sonra Strazburg'da askerlik görevi esnasında teyzesi Ira Baumgarten'in telkinleriyle ilahiyat okumalarını artırdı. Mektuplarında dinin kendisi için nesnel akademik bir ilgiden daha fazlası olduğunu söyler. Katı Protestan iş disiplinine büyük değer vererek

kendi hayatında da uyguladı. Ancak bilinen ve istenen anlamda bir Hıristiyan olmadı (Coser, 2010: 216-218; Swatos ve Kivisto, 1991: 350-351, 361).

Buraya kadar gördüğümüz üzere din, başlangıcından itibaren sosyolojinin temel konularından birisiydi. Ancak bu sosyologlar ilahiyat eğitimi almamış, dine karşı kalıp-yargıları olan insanlardı ve ilkel din teorileri dışında konuyu ele alma biçimleri yüzeyseldi. Weber'le birlikte din daha nesnel ve derinlikli biçimde sosyolojinin ilgi alanına girdi. Üniversitelerdeki İlahiyat profesörleri konuya ilgi duymaya başladılar. Örneğin Heidelberg Üniversitesi'nde sistematik teoloji profesörü olan Ernst Troeltsch (öl. 1923) sosyolojik analizleriyle dikkat çeker. Troeltsch, Marx'ın düşüncelerine değer vermekle birlikte dinin tarih boyunca oynadığı rolü takdir edemediğini iddia eder. Weber'den oldukça etkilenmesine rağmen modern toplumun oluşumunda Protestanlığın rolünün abartıldığını söyler. Ona göre bu konuda Rönesans ve Reform birlikte ele alınmalıdır. Rönesans'la birlikte yeni bir rasyonalite anlayışı gelişmiş ve buna bağlı olarak din daha mistik ve bireysel bir boyut kazanmıştır. Orta Çağ'daki dünyayı dışlayan, dünyanın bütün alanlarını günah dolu olarak gören anlayış yıkılmış, yerine Tanrı'nın izin verdiği, insanın aktif olduğu bir dünya anlayışı konulmuştur. Bu iki hareket neticesinde "birey" keşfedilmiş, bağımsız politik, ekonomik ve sosyal hayat alanları açılmış ve neticede içinde yaşadığımız modern dünya ortaya çıkmıştır. Troeltsch liberal Hıristiyan ilahiyatçı idi ve görüşlerinden dolayı bazı ilahiyatçılar tarafından "tehlikeli bir dindar" olarak görüldü. (Baygeldi, 2015: 41, 45-47). Bir ilahiyatçı din sosyoloğu olan Troeltsch'u, kitapları ülkemizde de bilinen Jaoachim Wach, Gustav Mensching gibi diğerleri takip etti.

Sosyal Bilimlerde Dinin Tanım Problemi

Din bilimlerine ait temel çalışmalarda, özellikle dinler tarihi, din sosyolojisi ve din psikolojisine giriş kitaplarında dinin tanımı konusu genellikle yer alır. Zira her bir disiplin ele alacağı olgunun ne olduğu konusunda ilgililerini bilgilendirmek ister. Aynı zamanda tanımlar dinin çeşitli yönlerini, dolayısıyla disiplinin temel konularını da gösterir. Bir başka ifadeyle dinin tanımı okuyucunun o alana girmesi için rehberlik yapar. Örneğin Tylor'un, "Din ruhsal varlıklara inançtır," şeklindeki tanımı (Tylor, 1920: 424) din antropolojisinin içinde ruh inancının yerini gösterir. William James'in "Din, bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleridir," (James, 2017: s.41) şeklindeki tanımı ise din psikolojisindeki duygu, davranış ve dinî tecrübeye vurgu yapar ve âdeta alanın sınırlarını belirlemiş olur.

Din sosyolojisi açısından konuya baktığımızda inceleyeceğimiz olgunun dinî olup olmadığının belirlenmesi için tanımın zorunlu olduğunu görürüz. Örneğin milliyetçi veya komünist ideolojiler ve toplumsal yansımaları siyasetbilimin ve sosyolojinin ilgi alanına girer. Din sosyolojisi ancak konunun dinle ilgili ikincil boyutlarıyla

OKUMA PARÇASI:

DİNİN TANIMI

Dine ait temel niteliklerin hepsinin neler olduğunu tam olarak söyleyemem. Fakat [tanım] yöntemi belli başlı temel niteliklerin geçici ve eksik bir listesi ile ortaya konulabilir. Din olarak adlandıracağımız herhangi bir şey aşağıdaki temel özelliklerden en azından bazılarına sahip olmalıdır:

(1) Tanrısal varlıklara belirgin bir ilgi ve insanların bu varlıklarla ilişkisi

(2) Dikotomik olarak dünyanın kutsal ve profan olarak ikiye ayrılması ve kutsalın yüceltilmesi

(3) Dünyevî varlığın bayağı şartlarından kurtuluşa yönelim

(4) Ritüeller

(5) Mantıki ya da deneysel olarak kanıtlanabilir olmayan ancak imanın temeli olarak kabul edilmesi gereken inançlar

(6) Bu inançlarla desteklenen ahlakî sistem

(7) Ahlaki sistemin ihlalinde uygulanan ilahî yaptırım

(8) Mitoloji

(9) Kutsal kitaplar ya da aynı şekilde yüceltilen sözlü gelenekler

(10) Rahiplik veya eşdeğer uzman dinî elit

(11) Kilise gibi manevi bir topluluk örgütlenmesi

(12) Etnik ve benzeri tür grup birlikteliği (Southwold, 1978: 370-371)

ilgilenebilir. ABD'deki fundamentalist evanjelik grupların siyasete etkisi ise doğrudan din sosyolojisi alanıyla ilgilidir, zira bunlar dinî gruplardır. Bir düşünce sisteminin, sosyal hareket ya da grubun dinî olup olmadığını belirlenmesi neticede bizim din tanımımıza bağlıdır (Ataman, 2017: 47).

Gerek dünyada gerekse Türkiye'de yazılan din sosyolojisi kitaplarında din tanımlarının *özsel* ve *işlevsel* olmak üzere iki başlık altında toplandığı görülür. Özsel tanımlar tanrı, tabiatüstü, kutsal, kurtuluş gibi doğrudan dinî terimlere, işlevsel tanımlar ise dinin psikolojik ve toplumsal yönlerine vurgu yaparlar. Özsel tanımlar dinin toplumsal işlevlerini ihmal ettiği için, işlevsel tanımlar ise dinin özünü kaçırdığı için eleştirilmişler, bundan dolayı kutsal metin, mitoloji, ruhban sınıfı gibi öğelerin eklendiği geniş tanımlar öngörülmüştür (Kurt, 2008: 74-83; Furseth ve Repstad, 2011: 44-56).

Literatürde sık sık tekrarlanan tanımlara bakıldığında bunların bazılarının dini, bilinen anlamda tanımlamak maksadıyla yapılmadığı, çoğunun araştırmacılar tarafından sonradan tanım olarak sunulduğu anlaşılır. Örneğin Otto'nun, "Din kutsalın tecrübesidir," şeklinde formülleştirilen yaklaşımı aslında dini tanımlamaktan öte ilkel insandan İsa'ya, *mysterum tremendum et fascinans* (haşyet uyandıran ve büyüleyen gizem) çerçevesinde insanoğlunun bilinç dünyasında dinin oluşumunu ve gelişimini anlatır (Otto, 2014).

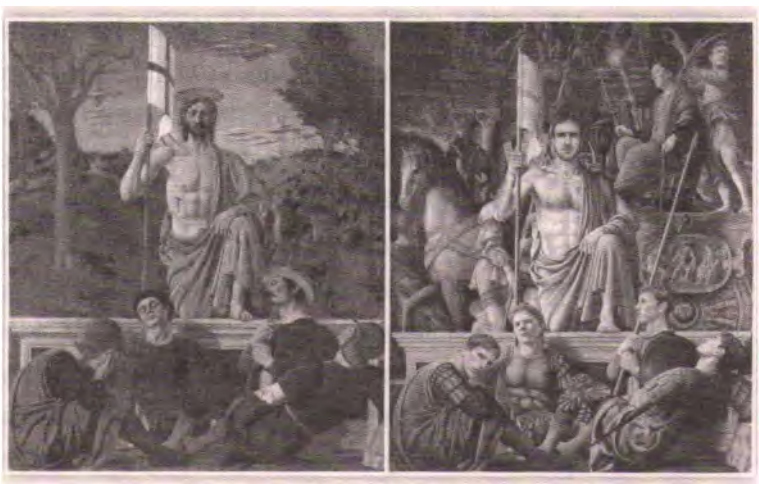
Kanaatimizce klasik, ancak hâlâ din sosyolojisinde önemini koruyan temel tanım Durkheim'e aittir. Durkheim dini tanımlamak için sistematik bir bölüm kaleme alır ve öncelikle çeşitli tanımlarda geçen "tabiatüstü" kavramını eler. Bu kavram pozitivizmle birlikte ortaya çıkmıştır, zira tabiat yasaları anlayışı ile determinist bir bilim anlayışı gelişmiştir. Oysa modern bilimden önce bugün tabiatüstü şeklinde nitelenen olaylar (örneğin mucizeler) ilahî düzen içinde gayet olağan görülüyor ve akla aykırı olarak düşünülmüyordu. Dolayısıyla

ilkel veya pre-modern insanın dinini tasvir ederken tabiatüstü kavramı kullanılamaz. Durkheim ikinci olarak din tanımlarında "tanrı" düşüncesinin de yer alamayacağını iddia eder. Çünkü bazı dinlerde ruhsal varlık fikri varsa da bir tanrı inancı yoktur. Örneğin Budist öğretide Buda'yı tanrılaştıran bazı mezhepler dışında "tanrı"ya hiç yer verilmez. Ayrıca Durkheim'e göre dinlerde tanrıyla doğrudan ilgili olmayan emir ve yasaklar (örneğin Musevilik'te âdet gören kadının kocasından ayrı yaşaması ve atla eşeğin beraber arabaya koşulmaması), yine Hinduizm'de kurbanın tanrılara rağmen etkin olması "tanrı" fikrinin çok da merkezî bir rolde olmadığını gösterir.

Durkheim bu iki kavramı eledikten sonra diğer tanımlardaki gibi dinin soyut bölünmez bir yapıda olmadığını ve parçalardan oluştuğunu söyler: İnançlar ve ibadetler. Din parçalardan oluştuğu gibi dünyayı da iki ayrı alana böler: Kutsal ve profan (din-dışı). Kutsal alan sadece tanrı veya ruhani varlıklarla sınırlı değildir; bir kaya, bir pınar, bir ev de kutsal olabilir. İnançlar kutsala yönelik düşünceler; ibadetler ise kutsala yönelik eylemlerdir. Yine de dinle çok benzerlik gösteren bir olgu ele alınmadan yapılacak din tanımı yanlış olacaktır: Büyü. Büyü dine benzer şekilde bazı inançları ve uygulamaları içerir. Ancak büyücünün bir peygamber gibi müminler topluluğu yoktur, müşterileri vardır. Dinin olmazsa olmaz üçüncü öğesi işte bu dinî topluluktur. Sonuç olarak, "din kutsalla, yani profandan ayrılmış ve yasaklanmış şeylerle ilgili inanç ve uygulamalardan oluşan bir sistemdir; bu inanç ve uygulamalar, kendilerini kabul eden herkesi kilise diye isimlendirilen manevi bir cemaat altında birleştirir," (Durkheim, 2009: 41-63).

Durkheim'in tanımında dinin ahlak boyutunun eksik olduğu iddia edilebilir. Zira bütün dinler güçlü ahlakî vurgulara sahiptir ve ahlakı basitçe davranışlara indirgeyemeyiz (Er, 2008: 20). Bu tanıma getirilen en büyük eleştiri ise bazı ideolojilerin, popüler kültürün ve

özellikle futbolun bile din kapsamında değerlendirmeye uygun olu-şudur. Sovyetler Birliği üzerine yapılan araştırmalar Lenin'in "kut-sal" bir varlık gibi algılandığını, mozolesinin yoğun saygı ziyaretle-rine sahne olduğunu göstermektedir (Bird, 2015: 26-27). Şüphesiz Marksizm ve Nazizm gibi ideolojilerde sorgulanmaksızın kabul edi-len düşünceler birer dogma; törenler ibadet; liderler olağanüstü insan; liderin kitapları kutsal metin; ideoloji uğrunda çekilen çileler mitoloji olarak telakki edilebilir. Durkheim de Pesah'ı kutlayan bir Yahudi ile millî bayramı kutlayan bir vatansever arasında duygu olarak fark ol-madığını söyler (Durkheim, 2009: 431-432). Ancak bir şeye yükle-nen yoğun duygusal anlam onu din yapmaya yetmez. Bugün popü-ler olarak "futbol dini," "ekonomi dini," "bilim dini" gibi ifadeler sık kullanılıyor. Herhangi bir oluşum kendisini din olarak görmedikçe sosyal bilimcinin de nitelendirmemesi en doğrusudur. Aksi takdirde "din"in anlamı buharlaşacak, mecaz ve gerçek karışacak, disiplinle-rin sınırları belirsizleşecektir.



Piero della Francesca'ya ait Diriliş (1460'lar) ve ondan ilhamla Michael Browne tarafından çizilen Oyunun Sanatı (1997). İkinci tabloda Hz. İsa ye-rine futbolcu Eric Cantona yer alır.

Dinî duygu esas itibariyle bireyin içindedir. Birey kutsalın varlığını ruhunun derinliklerinde kabul eder ve ona bağlanır. Bu inanç şüphesiz biriciktir, zira duygusal deneyimler eşsizdir; bir başkasının hissettiği duygu ile tamamen aynı olamaz. Bunu kesin olarak ölçmenin imkânı da yoktur. Bireyin zihin ve duygu dünyasının içinde olan inanca *öznel (subjektif) din* diyoruz.

Bireyin dinî inancının sadece, kendisiyle inandığı kutsal varlık arasında kalması ve sosyal hayatına hiç yansımaması mümkün müdür? Birey bir inanca sahip olacak, ancak bu inancın ne olduğunu ve ne tür sorumluluklar getirdiğini hiç kimse bilmeyecektir. Bu tamamen farazi bir durumdur, zira birey dinin var olduğu bir toplumda doğar, dinî inancını başta ailesi olmak üzere çevresinden edinir, çevresinde dine inanan kimse yoksa bile dinin varlığından ve uygulamalarından haberdar olur. Öyleyse dinin bireysel olarak kabul edilip yaşanmasından kasıt kamusal alana taşmadan, özel alanla sınırlanması mıdır? Ancak mutlak anlamda bir özel alan söz konusu değildir, zira bu alan en azından eş ve çocuklarla paylaşılır. Yine de bireylerin toplumdaki din/dinlerden farklı ve davranışlarına dökülmeyen (yani ibadetsiz) inançları olabilir. Daha önce gördüğümüz gibi deizm böyle bir inançtır. Burada tanrının varlığı, tanrıya adanma, iyilik yapma, kötülükten dolayı pişmanlık duyma, uhrevî ödül ve ceza gibi inançlar olsa da dinî örgüt, mabetler, ibadetler, özel emir ve yasaklar yoktur. Herkes tanrı inancı ve uhrevî endişelerden dolayı iyi insan olmaya, kötü fiillerden kaçınmaya çalışmalı, ancak inançlarının diğerleri tarafından görünmesini sağlayacak davranışlarda bulunmamalıdır. Acaba böylesi bir durumda bireyleri din hakkında konuşmaktan, hatta kendi inançlarını diğerlerine empoze etmekten alıkoyacak güç ne olabilir? Bir birey olmasa bile bir diğeri, doğru bildiği inancı en yakın arkadaşına, eşine,

çocuklarına anlatmak isteyecektir. Nitekim başta Herbert of Cherbury olmak üzere deist inancı benimseyenler düşüncelerini kitaplar yoluyla bütün topluma anlatmışlardır.

Bireysel inanç başkalarına anlatıldığı ve en az bir kişi tarafından benimsendiği zaman artık *öznel* olmaktan çıkar ve iki kişi arasında özel bir bağ oluşturur. Ortak bir inanca sahip iki kişi bir grup anlamına gelir. Her inançta asgari olarak, kutsal varlık ile irtibata geçme, ondan yardım isteme noktasında bir davranış bulunur. Gruptaki ikinci kişi birinciye, tanrıyla nasıl irtibata geçeceğini sorduğunda, birincisi, bunun özel bir şeklinin olmadığını (çünkü ibadetleri kabul etmemektedirler), ama kendisinin gece yatmadan önce loş bir ortamda iki el ayasını birleştirip sağ yanağına koyduğunu söylediğinde, bunun dinî bir zorunluluk olmadığını ısrarla belirtse bile diğeri kendisine ait özel bir davranış bulana kadar onu taklit edecek, ruhuna iyi geldiğini hissederse bu davranışı sürdürecektir. Böylelikle ritüel ortaya çıkar. Ne kadar küçük olursa olsun grupların doğal liderleri vardır (hiyerarşinin doğuşu); birer birer büyüyen bu küçük grup yoğun iş temposu arasında konuşmak, hâlleşmek, kafalarındaki sorunlara çözüm bulmak için özel vakitler belirleyebilirler (dinî günlerin ortaya çıkışı); hatta kendi içlerinde neyin iyilik neyin kötülük olduğu hususunda tartışmalar geçirip alt dinî gruplara bölünebilirler. Anlaşılacağı üzere ne kadar bireysel olsa da bir inanç diğer insanlarla paylaşıldığı andan itibaren bireyler arasındaki ilişkileri etkilemeye ve belirlemeye başlar. Artık bireyin duygu dünyasının derinliklerinde olan din dışarıdan görülebilir hâle gelir. Dinin bireyler arasındaki davranış kuralları, örgütlenme, ortak inanç ve ibadetler şeklinde ortaya çıkan biçimine *nesnel* (*objektif) din* denir. Dinin "nesnel" oluşu herkes tarafından aynı şekilde anlaşılıp pratiğe dökülmesi anlamına gelir. Bu, dinin toplumsal bir olgu olarak nitelendirilmesiyle aynı şeydir.

OKUMA PARÇASI:
"FİLOZOF BİR İNANÇ YAPAMAZ."

Bir filozof derin düşüncenin sükûneti içinde bir felsefe yapabilir, fakat bir inanç yapamaz. Zira inanç, her şeyden önce sıcaklıktır, hayattır, coşkudur, bütün zihnî faaliyetin yoğunlaşmasıdır ve kişinin kendi kendisinin üstüne taşmasıdır. Kişi kendi üstüne çıkmadan, sahip olduğu enerjiye nasıl ilave yapabilir? Manevi olarak ısınabileceğimiz yegâne kaynak toplumun oluşturduğu kaynaktır; beslenebileceğimiz ve bize eklemede bulunabilecek yegâne kuvvet başkasının vereceği kuvvettir... İnançlar ancak paylaşıldıkları zaman etkili olur. İnsan tamamen şahsi bir gayretle inancını bir müddet sürdürebilir, fakat onun doğması ve elde edilmesi böyle değildir; bu şartlarda korunabilecekleri bile şüphelidir. Gerçekte, hakiki bir imana sahip olan insan, mutlaka onu yayma ihtiyacı duyacaktır; bunun için çekildiği köşesinden çıkar, başkalarına yaklaşır, onları iknaya uğraşır ve kendi inançlarını canlandıran şey uyandırdığı inançların diriliğinden gelir. İnançlar yalnız başına kalacak olursa, gücünü çok çabuk kaybeder," (Durkheim, 2009: 430).

Dinin salt bireysel bir inanca indirilmesi mümkün değildir. Ancak dinin nesnel yönü çeşitli sebeplerden dolayı zayıfladığında öznel dindarlık yükselir. Toplumun çoğunluğu tarafından nesnelleştirilmiş (ortak olarak kabul edilmiş) bir ya da birkaç din anlayışı yerine çok küçük gruplar tarafından nesnelleştirilmiş yüzlerce din anlayışı belirir. Bu durumda din toplumsal işlevlerini yerine getiremez, hatta marazi örnekler çoğalır.

Dinin Toplumsal İşlevleri

Bir inanç ve yaşantı biçimi olarak din esas olarak bireyin inandığı kutsal varlığa karşı kulluğunu ifade etmesi, acizliğini ortaya koyup minnettarlığını bildirmesidir. Bunun yanında dinin çoğunlukla birbirini tamamlayan psikolojik ve toplumsal işlevleri vardır. Din bireye bir anlam dünyası sunar, benlik saygısı düzeyini yükseltir, hayat tatmini ve mutluluk sağlar, çeşitli problemler karşısında güçlü bir başa çıkma mekanizmasıdır, ruh sağlığını destekler. Şüphesiz din bu olumlu işlevlerin yanında bireysel ve çevresel faktörlerin etki biçimine göre kişinin çatışma, gerilim, kaygı içine düşmesine ve ruh sağlığının bozulmasına da yol açabilir (Hökelekli, 2010: 59-76). Bu psikolojik işlevlerine benzer şekilde toplumsal anlamda da dinin, olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirebilecek işlevleri vardır. Biz bunları Berger'den ilhamla (Berger, 1993) anlam dünyasını kurma, koruma ve çözme formülasyonu altında ele alacağız.



Dinin toplumsal işlevleri

Anlam Dünyası Kurma

Din her şeyden önce bireye bir *anlam dünyası* veya *sembolik evren* sunar. Berger bu duruma işaret etmek için (seküler bir yaklaşımla) dini, "kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insani bir girişim," olarak tanımlamıştır (Berger, 1993: 55). *Anlam dünyası* kâinat içinde var olan olaylar, olgular, nesneler veya süreçlere özel bir anlam yüklenerek zihinde oluşan dünyadır. Evrenin sembolik bir dille bireyin zihninde yeniden inşa edilmiş hâlidir. Birey bunu çoğunlukla kendisi inşa etmez; sosyalleşme sürecinde etkileşimde bulunduğu toplum veya topluluklardan alır.

Bir toplumun dünya görüşünü oluşturan veya belirleyen farklı sistemler söz konusudur. Dinlerin yanında modern bilim, gelenekler, ideolojiler, felsefî ekoller toplumlara ve dolayısıyla bireylere anlam dünyaları sunarlar. Tarihe baktığımızda dinin başat rol oynadığı Hint ve Orta Çağ Hıristiyan medeniyetlerini görürüz. Ancak Antik Yunan ve Roma gibi dinin birinci planda olmadığı büyük kültürler de vardır. Günümüzde Batı dünyasında modern bilim daha öndeyken bir dönem Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku'nu komünist ideoloji yönlendirmişti.

Anlam dünyasını oluşturan sistemler çoğunlukla birbirlerine rakip oldukları gibi, şüphesiz birbirlerinden etkilenebilir ve melez sistemlere evrilebilirler. Bir toplumda, hatta bir aile fertleri arasında aynı anda birden çok dünya görüşü olabilir. Geçmişte karşımıza çıkan bu durum günümüz toplumlarında daha yoğun gözlenmektedir. Bu, toplumu oluşturan toplulukların (veya aile fertlerinin) aynı dünyayı farklı algıladıkları ve yorumladıkları anlamına gelir. Rakip sistemler açısından örnek verecek olursak liberal felsefe yoksula yardım edilmesini, onda var olan potansiyelin ortaya çıkmasına engel olan bir kötülük olarak değerlendirirken, dinler bunu bir ibadet olarak kabul ederler. Modern bilim hastalıklara sadece nedensel açıklamalar

getirirken İslâm hastalıkların insanın günahlarının dökülmesi gibi özel bir anlam taşıdığını söyler.

Dikkat edileceği üzere anlam sistemleri evrenin ve hayatın tamamını değil, çoğunlukla bir kısmını kuşatırlar. Bunların içerisinde din en geniş biçimde bir anlam dünyası sunar. Örneğin liberal felsefe hastalıkla ilgilenmez, modern tıp sosyal yardım konusuna girmezken, din her iki konuda da bir şeyler söyler.

Dinlerin anlam dünyası çoğunlukla görünür âlemle sınırlı değildir. Bir taraftan din bu dünyanın görünmeyen varlıklarla paylaşıldığını kabul eder, diğer taraftan da bu dünyanın ötesinde bir hayatı öngörür. Bireyin yaşantıları sadece bu dünya bağlamında değil, aynı zamanda ölümden sonraki hayat bağlamı içinde de değerlendirilir ve tecrübelere bir anlam yüklenir. Dinin sosyal ve psikolojik pek çok işlevinin de temelinde ölümden sonraki hayat inancı yer alır. Dindar bir iyilik yaparken veya bir kötülük işlerken toplumsal düzeni değil, ölümden sonraki hayatı önceler.

Burada "ölümden sonraki hayat" ifadesi kasıtlı olarak kullanılmıştır. Zira dinlerin ortak bir anlam dünyası tasavvurundan bahsedilemez. Dinler de birbirlerine rakip olabilirler. Örneğin İslâm'da ahiret inancı söz konusu iken, Hinduizm'de *samsara* (doğum-ölüm çarkı/reenkarnasyon) inancı vardır. Bir Müslüman yarın ahirette hesap korkusuyla amelde bulunurken Hindu bir daha dünyaya geldiğinde daha kötü bir bedene sahip olma korkusuyla hareket eder.

Meşrulaştırma Aracı Olarak Din

Anlam dünyası ile meşrulaştırma yakından ilişkili iki kavramdır. *Meşrulaştırma* herhangi bir olayı/olguyu nihai bir gerçekliğe bağlayarak zihnimizde haklılaştırma veya makul hâle getirme sürecidir. Meşrulaştırma bizim anlam dünyalarımız içinde gerçekleşir; bir

başka ifadeyle anlam dünyalarımız aynı zamanda bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılır. Toplumcu felsefeye sahip birisi düşkün insanlara yardım etmeyi toplumun genel düzenine bağlarken, dindar birisi Allah rızasına bağlar. Şüphesiz her davranışı belirli bir anlam dünyası içinde açıklamak mümkün değildir. Burada, tıpkı anlam dünyası kurma işlevinde olduğu gibi din, en geniş meşrulaştırma aracı olarak karşımıza çıkar. Ev içindeki bir davranıştan siyasete, tabiattaki küçük bir canlı ile ilişkiden genel anlamda bütün çevreye karşı davranışlarımız dinin kapsamı içine girer.

Dinî meşrulaştırma kuvvet derecesi olarak en yüksek düzeyli meşrulaştırmadır. Bireyler Allah'ın rızasını veya öbür dünyada kurtuluşu ümit ederek gerektiğinde canlarından dahi vazgeçebilirler. Ancak bu tür davranışlar sadece dine has değildir. Bir ideolojiye inanmış birisi gerektiğinde canını feda edebildiği gibi, çocukları uğruna ölümü göze alan insanlar da söz konusudur.

Meşrulaştırma çoğunlukla eylemler konusunda tereddüde düşüldüğünde çalıştırılan bir mekanizmadır. Bu mekanizma toplumsal düzeyde de çalıştırabilir, bireysel düzeyde de. Toplumda yaşanan eşitsizlikler ve adaletsizlikler için sık sık meşrulaştırmaya başvurulur (Okumuş, 2005). Siyasî iktidarlar icraatlarının halk nezdinde benimsenmesi veya muhtemel itirazların önlenmesi için meşrulaştırmaya giderler. Bu bir nevi toplumsal mühendislik çalışmasıdır. Aynı zamanda birey de kişisel eylemleri üzerinde tereddüde düştüğünde meşrulaştırma mekanizmasına başvurur. Büyük bir meblağ para bulup sahibine teslim eden kişi, diğer kişilerle veya kendi kendine kaldığında parayı bütün ihtiyacına rağmen niye verdiğini açıklamak zorundadır. Bu açıklama bir meşrulaştırma işidir. Şüphesiz kişi bu büyük meblağı sahibine teslim de etmeyebilir. Bu takdirde niye teslim etmediğine dair bir açıklama getirmek, yani yine bu eylemini meşrulaştırmak ihtiyacı hissedecektir. Burada meşrulaştırmanın iki tarafı

keskin bir kılıç gibi olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle kork: din olduğundan kılıcın keskinliği, yani etkisi artar. Bireyler inançlarının yaşaması için kendi arzularından ömür boyu vazgeçmek gibi davranışlar gösterebilirler ya da muhtemel bir tehditten dolayı kardeşlerini öldürebilirler. Dolayısıyla meşrulaştırma bir taraftan anlam dünyasının korunması için olumlu bir işlev görürken diğer taraftan bu dünyayı yıkacak eylemleri kolaylaştırabilir.

Sosyalleşme Aracı Olarak Din

Din ve sosyalleşme ilişkisini iki yönlü ele alabiliriz: Dinin genel olarak sosyalleşmeye etkisi ve dini sosyalleşme.

Birey toplumsal normları belirli ortamlarda öğrenip içselleştirerek sosyalleşir. Sosyalleşme bilgi, davranış ve duygu olmak üzere üç boyuttan meydana gelir. Bu üç boyut içerisinde en önemlisi duygusal boyuttur, zira birey toplumsal kurallara uymak konusunda yoğun bir duygusal yaptırım hissediyorsa başarılı bir sosyalleşme geçirmiş demektir. Bireydeki bu duygunun gelişiminde aile içindeki olumlu ilişkiler, değerler eğitimi, ortak toplumsal heyecanlar gibi faktörler rol oynar. Din de toplumsal normları desteklediği ölçüde bireyin sosyalleşmesinde olumlu ve etkin bir işlev görür. Özellikle çocuğun toplumsal rollerle ilgili, "Niye, niçin?" şeklindeki sorularına çoğunlukla aldığı "Çünkü öyle!" şeklindeki cevap dinle desteklendiğinde daha etkili olur. Din ilahî bir otoriteye bağlama (meşrulaştırmak) suretiyle kurumsal davranışın birey tarafından benimsenmesini kolaylaştırır.

Dinî sosyalleşme, "Kişinin toplumun dinî kültür unsurları, değerleri, sembolleri ve modellerini alarak kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dinî kişiliğinin oluşmasından ibaret bulunan bir süreç"tir (Günay, trs.: 195). Normal sosyalleşme sürecine paralel olarak dinî sosyalleşme de ömür boyu sürer, hayatın belirli bir kısmında tamamlanmaz. İnsan ulaştığı her yaş evresi veya sahip olduğu statüye bağlı

olarak yeni rollerini öğrenir, uyum sağlar. Ancak şüphesiz bu süreçte temel olan ailede geçirilen çocukluk ve ilk gençlik evreleridir. Aile pek çok kurumsal davranışın yanında dinî davranışların da en yoğun biçimde gözlendiği bir sosyal gruptur. Özellikle geçiş dönemleri adı verilen doğum, evlenme, ölüm veya kültürüne göre sünnet ve vaftiz yoğun dinî içeriklere sahip yardımcı kurumlardır. Dolayısıyla aile içinde yerine getirilen uygulamalar çocuğun dinî normları öğrenmesi ve içselleştirmesinde birincil rol oynar.

Fakat meşrulaştırma işlevinde olduğu gibi sosyalleşme konusunda da bazı handikaplar söz konusudur. Eğer toplumsal normlar ile dinî normlar arasında çatışma söz konusu ise bu kez din bireyin sosyalleşmesinin önüne ket vurur. Dindar birey özel alanda kendi normlarına göre hareket eder, kamusal alanda kerhen toplumsal normlara uyar. Bu da başarısız bir sosyalleşme ve çatışma anlamına gelir.

Dinin Bütünleştirici İşlevi

Dine atfedilen önemli işlevlerden bir tanesi *sosyal bütünleşme*dir. İbn Haldun (öl. 1406) yüzyıllar önce dinin bu işlevine dikkat çekmişti. Ona göre bir umranın (toplumun) kuruluşundaki merkezî rol asabiyete aittir. Bir kabile zor kullanarak üstünlüğünü diğer kabilelere kabul ettirir, ancak bu kabileler arası rekabetin son bulduğu anlamına gelmez. İşte burada din devreye girer; müşterek bir değer olarak kabileler arasındaki "rekabet ve kıskançlığı" ortadan kaldırır, toplumu ortak bir noktada birleştirir. Bireyler sultana itaati dinî bir görev olarak görürler, hatta sultanın emri altında savaşmayı dinî inançları için savaş olarak kabul ederler (İbn Haldun, 2004: 216, 222).

Şüphesiz din bir toplumsal değer olarak toplumu etrafında birleştirir diye genel geçer laflar ettiğimizde biraz dikkatli bir okuyucunun aklına hemen bir milletin (örneğin İrlanda) dinî inançtan dolayı parçalanması gelir. Zaten din karşıtları sürekli olarak dinin tarih

boyunca mikro (aile ve akrabalar arası ilişkiler) ve makro (bütün bir millet) düzeyde parçalayıcı bir işlev gördüğünü, bunun sonucu olarak da pek çok kan, üstelik kardeş kanı döküldüğünü iddia ederler. İnsanlık tarihine bakıldığında bu iddia reddedilmeyecek bir olgu olarak karşımıza çıkar. Öyleyse dinin bütünleştirici işlevinin yanında bir de parçalayıcı bir işlevi olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Türkiye'de belirli bir yaşın üstünde olanlar "Millî birlik ve beraberliğe en fazla ihtiyaç duyduğumuz şu günlerde..." diye başlayan cümleleri sık sık duymuşlardır. Birlik hâlinin önemi, halk hikâyelerinde incecik birer daldan ibaret olan okların tek tek kolayca kırılabilmesi ama bir araya geldiklerinde kırılmayacak bir güç oluşturdukları şeklinde özetlenir. Tam anlamıyla bütünleşmiş bir millet, gerçekleşmesi ve sürdürülmesi daima arzulanan bir ideal olarak karşımıza çıkar. Peki, tam anlamıyla bütünleşmiş bir toplum sosyolojik açıdan mümkün müdür ve yine gerçekten arzu edilmeli midir?

Toplumsal bütünleşme sosyal yapıyı meydana getiren kurumların (aile, din, siyaset, ekonomi, iletişim vs.) görece yüksek oranda bir eşgüdüm içinde olması durumudur. Ancak bütünleşme için bu yeterli değildir, aynı zamanda sosyal grupların herhangi bir çatışma içine girmeden bireylerin kurumsal ihtiyaçlarını azami ölçüde karşılamaları gerekir. Böylelikle göreli bir bütünleşme ortaya çıkar. Göreli demekteyiz, zira ortak bir amaca yönelmeyi zorunlu kılan çok özel durumlar (savaş veya doğal afet gibi) dışında tam anlamıyla bütünleşmiş bir toplumdan söz edilemez. Bir başka ifadeyle küçük köy toplulukları da dâhil olmak üzere tam anlamıyla bütünleşmiş bir toplum yoktur. Toplumsal yapı çeşitli sosyal kurumlara ait binlerce davranış kalıbından meydana gelir. Ancak herhangi bir konuda (örneğin büyüklere saygının nasıl gösterileceği hususunda) bütün toplum tarafından paylaşılan tek bir kalıp değil, çoğu kez birden çok kalıp bulunur. Bu duruma ilaveten her zaman bu kalıpların dışında kalan

bireyler söz konusudur. Zaten tam bütünleşmiş bir toplumdan söz etmek toplumdaki bireylerin birer robot olması anlamına gelir. Kaldı ki makinaların bile bozulduklarını ve programlarının dışına çıktıklarını biliyoruz. Yani, robotlardan oluşan bir topluluk bile aslında yüzde yüz bütünleşme sağlayamaz. Ayrıca bazı davranış kalıpları geçerliliklerini yitirmekte ve yeni davranış kalıpları gelişmektedir. Bir sosyal kurum içinde geçerli olan bu duruma bir de diğer toplumsal kurumlarla ilişki eklenince durum daha karmaşık bir hâl alır ve zaman zaman çatışmalar kaçınılmaz olur. Bu çerçevede hukukun aile kurumuyla, dinin ekonomi kurumuyla çatıştıkları örnekler görmek mümkündür. Bu çatışma durumu zaman içinde uzlaşıya evrilirken yeni bir çatışma alanı ortaya çıkabilir.

Sosyal bütünleşme konusunda ikinci sorunun cevabına gelecek olursak, aslında tam olarak bütünleşmiş bir toplum gelişme açısından olumlu değildir: Bireylerin doğasında rekabet söz konusudur. Bu duygu statü gruplarının rekabetinde de açıkça gözlenir. Rekabet belirli bir çatışmayı beraberinde getirir. Eğer çatışma fiilî bir savaşa dönüşmemişse ve gruplar, rekabet sonrası oluşan durumu hukukî-siyasî olarak kabullenip yine aynı sınırlar içinde mücadelelerini sürdürürseler (Nitekim Batılı modern demokrasinin de özü budur) bu göreli çatışma durumu toplum açısından çok daha faydalı kabul edilebilir. Tamamıyla bütünleşmiş toplum durağanlaşır ve gelişme gösteremez.

İslâm medeniyetinin gelişimi bu olgunun önemli bir örneğidir. Müslümanlar Arabistan topraklarından çıkıp fetihler yoluyla Mısır, Suriye, İran, Orta Asya gibi coğrafyalara hâkim olunca yerli nüfusun bir kısmı Müslüman oldu, bir kısmı ise kendi dininde kaldı. Dinî olanlar da dâhil olmak üzere bilim ve sanat konusundaki gelişmeler Müslüman ve gayrimüslim grupların rekabet ve etkileşimlerinin bir sonucudur. İslâm dininin Hicaz'da sadece Arap nüfus arasında kaldığında aynı medeniyeti yine üreteceğini iddia etmek güçtür.

İlerleyebilmek için mutlaka yüksek oranda bütünleşme olması gerektiği şeklindeki popüler yaklaşımı yanlışlayan bir başka örnek şüphesiz Batı toplumlarıdır. Batı Avrupa 16. yüzyıldan itibaren din savaşları, kilise-bilim çatışması, siyasî reformlar, sanayi devrimi ve işçi hareketleri gibi pek çok olguyla uğraşıp bugüne geldi.

Din ortak bir anlam dünyası kurarak, topluma bir ideal sunarak bütünleşme konusunda merkezî bir rol oynar. Ancak bunun dışında bütünleşme için kullanılan semboller, ritüeller, yardımlaşma kurumları gibi daha somut araçlar, ayrıca toplumsal yaptırım gibi bir mekanizma söz konusudur.

Semboller

Sembol bir şeyin kendisi olmadığı hâlde, ona işaret eden nesne, şekil, ses, davranış vb.lerine verilen isimdir. Terazi adaletin, bayraklardaki şekiller bağımsızlık ve millet olmanın sembolü olarak kabul edilir. Semboller şekil ve anlam üzerindeki toplumsal uzlaşmaya dayalı olarak zamanla gelişirler. Uzlaşı toplumsal olduğu için semboller yerel (millî) veya evrensel olabilirler. Türkler için büyüklerin elini öpmek önemli bir saygı sembolüyken, aynı etnik kökene sahip olduğumuz Türkmenistan Türkmenlerinde hiç bilinmiyor. Kültürler arası ilişkinin yoğunlaşmasıyla birlikte evrensel sembollerde de bir artış olduğunu görüyoruz. Bugün, şehadet ve orta parmaklarının V şeklinde açılmasının "zafer" (*victory*) anlamına geldiğini herkes biliyor. Sembolün ortaya çıkışına dair somut bir örnek 2013 yılında yaşandı. Mısır'da ordunun, seçimle iş başına gelmiş cumhurbaşkanı Muhammed el-Mursî'yi devirmesi üzerine Rabiatü'l-Adeviyye meydanında gösteriler başladı ve bu hareketin sembolü olarak başparmak dışındaki dört parmakla ifade edilen (Arapçada *rabia* dördüncü anlamına gelir) yeni bir sembol ortaya çıktı. Bu yeni sembolün ne kadar süreyle hayatta kalacağını kestirmek şu an için mümkün görünmüyor.



Mısır'da bir protesto gösterisinde kullanılan rabia sembolü *

Antropolog Geertz dini, insanlara güçlü, kapsamlı ve uzun süreli bir ruh hâli ve motivasyon veren bir semboller sistemi olarak tarif eder (Geertz, 1998: 179). Allah'a atfedilen organlar (el, yüz), peygamberlerin (*kıssa*) veya din büyüklerinin hayatı (*menkabe*), kutsal mekânlar ve nesneler, çeşitli ibadetlerin her biri aynı zamanda semboldür ve özel anlamlar ifade ederler. Örneğin Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i, ilahî emir üzerine kurban etmeye niyetlenmesi Allah'a teslimiyetin (Saffât, 37: 103-106) bir sembolüdür.

Kelime-i tevhid, Kur'an, ezan, namaz İslâm'ın başından itibaren birleştirici bir sembol olarak kabul gördü. İslâm düşüncesinde bunlara *şeair* ismi verilir. Bunların yanında erkeklerin sünnet olması veya sarık sarmak da İslâm'la özdeşleştirilen uygulamalar, yani semboller olarak kabul edilir. Günümüz dünyasında kadınların başörtü takması benzer bir şekilde dinî sembol olarak algılanıyor. Bu yeni bir

* https://dailynewsegypt.com/2013/10/19/clashes-in-friday-protests-11-arrested (Erişim: 06.11.2020)

durumdur, zira geçmiş din âlimleri erkeğin sakal bırakması veya sarık sarmasının dinî önemi hakkında yazılar yazarken, başörtüsünün önemi ve özelliği üzerinde durmamışlardı. Müslüman veya gayrimüslim olsun, herkesin bir şekilde başını örttüğü bir ortamda başörtüsü Müslümanlara has ayırt edici bir kıyafet unsuru olarak öne çıkmıyordu. Günümüz dünyasında başörtüsünün artık İslâmî bir sembol hâline geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada hemen dinî ve sosyal-bilimsel bakış açısı arasındaki fark devreye girecektir. Sosyal bilimci başörtüsünün dinî sembol hâline geldiğini söylerken, ilahiyatçı dinin kaynaklarına referansta bulunarak örtünün, örneğin bir sarık gibi dinî sembol olmadığını, sadece tesettürün tamamlayıcı parçası olduğunu iddia edecektir.

Bir sembolün dinî açıdan otantikliği şüphesiz ilahiyatçının inceleme alanına girer. Ancak herhangi bir nesne veya davranışın sembol olarak kabul edilebilmesi, yani sosyal bir olgu hâline gelip gelmediğinin tespiti sosyal bilimciye aittir. Bugün internette "dinî semboller" diye bir arama yapacak olursak karşımıza çıkacak olan figürler Hıristiyan haçı, Müslüman hilali, Yahudilerin Davud yıldızı ve Konfüçyanizmin *yin-yang* sembolleridir. Oysa bu figürler sonradan birer dinî sembol hâline geldiler. Hilalin dinî bir sembol olarak kullanımı ilk kez Haçlılara karşı savaşan Eyyubilerde görülür. Ancak bütün İslâm dünyasında kabul edilmesi Osmanlılar sayesinde olacaktır. Haç 4. yüzyılda İmparator Konstantin tarafından bir dini sembol olarak kabul edildi. Altı köşeli Davud yıldızı ise 19. yüzyılın sonunda Siyonist teşkilatın amblemi olarak kullanıldı ve ancak 1948'de İsrail Devleti'nin bayrağında yer almasıyla bütün dünyada Yahudi sembolü olarak tanındı (Bilgin, 2011).

İster bir dinin başlangıcından itibaren var olsun, ister sonradan ortaya çıksın dinî semboller bir toplumun anlam dünyasını inşasında en temel öğelerdir. Birey dindar olmasa bile dinî öğelerle çevrili bir

toplum içinde kültürel anlamda birer dindar olarak yetişir. Bu açıdan dinî sembol aynı zamanda bütünleştiricidir. Sâkinlerinin dindarlık düzeyi düşük olsa bile dinî semboller yerleşim birimlerini kuşatır. Her Hıristiyan şehrini, herkes tarafından görülebilecek bir konumda olan büyük bir haç korur. İnsan hiç tanımadığı bir coğrafyada kendi dinî sembolünü gördüğünde rahatlar, bu sembolün olduğu mahallede yaşamak, o sembolü taşıyan kişilerle tanışmak ister.

Dinî semboller hem görünür yerlerde olmalarıyla doğrudan bireylere mesaj verdikleri gibi, hem din adamları, eğitmenler ve aileler tarafından sıklıkla kullanılırlar. Bunun yanında özellikle savaş, doğal afet gibi durumlarda dinî semboller tehdit altındaki toplumu bütünleştirmek için kullanılırlar. İlk kez savaşlarda tıbbi yardım sağlamak amacıyla 1864'te kurulan örgütün adının *Kızılhaç* olması dikkat çekicidir. Osmanlılar Müslüman bir devlet olarak *Kızılay* ismini tercih etmişlerdir. Hıristiyan ülkelerin pek çoğunda haç motifi olduğu gibi, Müslüman ülkelerde de hilal motifi görülür. Bireysel veya toplumsal anlamda din bir gerileme yaşasa bile sembolleriyle toplumu ayakta tutmaya devam eder.

Ritüeller

Dinlerin bütünleşme için kullandığı araçlardan bir diğeri ibadetler veya ritüellerdir. İbadetlerin bir kısmı toplu hâlde icra edilerek dayanışma duygusunu kuvvetlendirirler. Nitekim çeşitli dinlerde bu tür ibadetlere ayrı bir önem verildiği görülür. Hıristiyanlardaki pazar ayinleri ve Müslümanların cuma namazı bunun açık örneklerindendir. İbadetlerin icra edildiği mekânların da, birer sembol olarak, ayrı bir bütünleştirici rolü söz konusudur. Orta Çağ'da hem Müslüman hem de Hıristiyan şehirler mabedin merkeze alındığı yapılaşma örnekleri göstermiştir. Mabet fiziken ve kalben toplumu bir araya getirir. Tarihte mabetler aynı zamanda okul, mahkeme gibi işlevler gördüklerinden

toplumu ibadet dışında da bir araya getiriyorlardı. Günümüzde küçük yerleşim yerlerinde hâlâ camiler insanların ibadetle birlikte bir araya geldiği yegâne mekânlar olarak işlev görmektedir. Köylerde iki sosyal mekân olarak cami ve kahvehane vardır. Camilerin altındaki çay ocakları cami cemaatinin serbest zamanlarını geçirdikleri yerlerdir.

Antropolojiden sosyal bilimlere girmiş bir kavram olan ritüel seremonik tarzda veya ayin tarzında yerine getirilen ibadetlere verilen isimdir. Ritüellerin iki temel işlevinden söz edilebilir: Toplumda bir bilinç oluşturma ve sosyal bütünleşme açısından çok önemli olan duygusal katılım sağlama.

Ritüellerin bir tarih bilgisi ve bilinci oluşturma noktasındaki en dikkat çekici örnek Yahudilerin Pesah Bayramı'ndaki uygulamalarıdır. Yahudi milletinin Mısır esaretinden kurtuluşunun anısına kutlanan bu dinî bayram, aynı zamanda çocuklara bir Yahudi tarihi ve bilinci aşılamak gibi özel bir işlev görür. İbrani takvimine göre Nisan ayının 15'ine rastlayan bayramın akşamında sinagogdan dönen Yahudi ailesi *seder* ismi verilen bir düzene göre hazırlanmış sofraya oturur. Bu sofrada *matsa* denilen hamursuz ekmek Yahudilerin Mısır'dan hamurun mayalanmasına bile fırsat bulamadan aceleyle kaçışlarını; kereviz yaprağı veya maydanozla temsil edilen *karpas* Mısır esaretindeki yoksul sofraları; tuzlu su veya sirke burada dökülen gözyaşlarını; acı marul yaprakları (*maror*) esaretteki acı dolu yılları; etli kemik parçası (*korban*) tapınağa kurban edilen kuzuyu; içilen dört kadeh şarap Yehova'nın Yahudilere söylediği, "Sizi çıkaracağım, zor şartlardan geçirteceğim, sizi kurtaracağım ve seçilmiş millet yapacağım," şeklinde dört sözünü sembolize eder. Sofraya davet ve ellerin yıkanması ile başlayan ve ilahilerle sona eren *seder* uygulaması standart bir düzen içinde gerçekleştirilir ve Yahudi tarihinin en önemli kesiti o evde tekrar yaşanır; törensel bir uygulama ile Yahudi tarihi ve bilinci hem güçlendirilir, hem de yeni nesillere aktarılır (Alalu, 1999:10-18).

Ritüeller sayesinde birey toplumun düşünce ve duygu dünyasıyla bütünleşir. Şiî dünyanın hâkim olduğu her coğrafyada teatral tarzda icra edilen Kerbela törenlerinde dökülen gözyaşları bu duygu durumunun somut ifadeleridir. Burada dinî günlerin de bütünleştirici bir işlevi olduğunu anlamaktayız. Bayramlar ve diğer dinî günler gündelik hayatın uğraşıları içerisinde kaybolan bireylerin yeniden dini merkeze almalarını, gündelik kaygılardan sıyrılıp dinî görevler eşliğinde ilişkilerini yeniden koordine etmelerini sağlar.

Yardımlaşma Kurumları

Toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında toplumsal sınıflar arasındaki dengenin korunması, ayrıca dezavantajlı kesimlerin himaye edilmesi önemli rol oynar. Zira yoksulluk ve yoksunluğun bulunduğu kesimler suça yönelme ve manipüle edilme potansiyeli taşırlar. Şüphesiz dinlerin özel bir siyasî ve ekonomik sistemi, bunları takip eden özel sosyal politikaları yoktur. Ancak hemen her din ekonomik temelli sosyal tabakalaşma piramidinde yoksulu desteklemiştir. Örneğin Yahudilikte *tzedekah* olarak isimlendirilen yardım davranışı diğer bütün dinî emirlerin toplamına denk görülür. Bir Yahudi her yıl veya toplu olarak üç yılda bir gelirinin beşte biri ilâ onda biri arasındaki bir meblağı muhtaçlara verir. Ana akım Hıristiyanlıkta doğrudan böyle bir kurum olmasa bile yoksulun desteklenmesi temel erdemlerden birisidir; kilisenin görevleri arasında muhtaçlara barınma imkânı sağlamak, sağlık, eğitim ve diğer sosyal alanlarda hizmet sayılır. Yedinci Gün Adventistleri gibi yeni Hıristiyan hareketleri Tevrat'taki öşür kuralını kabul ederler. İslâm'ın temel yardımlaşma kurumu ise Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde namazla birlikte zikredilen zekâttır. Belirli bir miktarda zenginliğe sahip olan herkes zekât vermekle mükelleftir. *Nisab* denilen bu zenginlik ölçüsü 80 gram altına tekabül eder ki, gerçekte çok yüksek bir miktar olmadığından pek çok kişi zekât yükümlülüğü altına girer.

Bu tür yardımlar yoksulu desteklemenin yanında tabakalar arasındaki empatinin gelişmesine, gelir dağılımının daha dengeli olmasına ve ekonominin canlanmasına vesile olur (Taşçı, 2011: 127-171;Er, 1994: 127-137).

Hıristiyanlıkta kilisenin yapmış olduğu sosyal hizmetler İslâm kültüründe vakıflar kanalıyla yürütülmüştür. Modern ulus devletin henüz ortaya çıkmadığı çağlarda hastaneler, okullar ve camilerde yürütülen hizmetler, ayrıca yol bakımı, su isâlesi gibi alt yapı çalışmaları da vakıf gelirleri aracılığıyla karşılanmaktaydı. Toplumdaki kredi ihtiyacına yönelik nakit para vakıfları vardı. Vakıflar özellikle yoksulları, borçluları, yolda kalmışları ayni ve nakdî olarak desteklemekteydi. Bu tür genel vakıfların dışında çok özel ihtiyaçları karşılamak amacıyla kurulan vakıflara da rastlamaktayız. Hastalara ilaç temin etmek ve evde bakım hizmeti sağlamak, kızlara çeyiz sağlamak, çiftçilere tarım aleti temin etmek, deniz kazazedelerine yardım etmek, çocukları sünnet ettirmek, cenazeleri kaldırmak, öksüz ve yetimleri himaye etmek, engellileri desteklemek, köleleri evlendirmek, esirleri kurtarmak, yoksul mahkûmları desteklemek gibi çok özel vakıflar kayıtlarda yer alır (Şeker, 2007: 207-232; Bayartan, 2008).

Günümüzde ulus devletin hayatın hemen bütün alanları üzerindeki kontrolü vakıfların bu işlevlerinin önemli ölçüde kaybolmasına neden oldu. İleride göreceğimiz üzere dinî gruplar bu tür faaliyetlere devam etseler de artık Osmanlı Devleti'ndeki yaygın etkiden bahsetmek mümkün değildir.

Toplumsal Yaptırım

Din bir toplumsal değerler ve normlar silsilesi olarak kendi müntesiplerini dinî yaptırımlarla bir araya getirir (*toplumsal yaptırım* dinin bir diğer önemli işlevidir) ve bütünleşmeye yönlendirir.

Bu yaptırımların bir kısmı manevi, bir kısmı ise maddidir. Din müminlerin kardeş olduğunu ilan eder, hatta bu kardeşlik kan kardeşliğinden önce gelir. Kardeşin kardeşini sevmesi, zor durumda onun yanında bulunması imanın bir parçasıdır. Bunun aksi bir davranış uhrevî bir cezayı gerektirir. Allah rızası, uhrevî kurtuluş, cennete nail olma gibi kullanımlar dinin manevi yaptırımını anlatır. Ancak bunun yanında maddi yaptırımlar da söz konusudur. Bu maddi yaptırımların içinde sosyal açıdan en dikkat çekici olan Hıristiyanlıktaki aforozdur. Aforoz edilen kişi ya tamamen Hıristiyan inancının dışında sayılır ya da sakramentlere katılması engellenir. Öldüğünde de Hıristiyan mezarlığına gömülmez. İslâm'ın ilk dönemlerinde zekât ibadetinin devlet eliyle uygulanması, yani zekât mükellefi kişinin elinden zekâtın alınıp muhtaç insanlara verilmesi de bir maddi yaptırım örneğidir.

Sosyal bütünleşme konusunda din manevi yaptırımlarla birliği sağlar. Bireyler gönüllü olarak birbirlerine bağlanırlar ve parçalanmaktan kaçınırlar. Bunun yanında dinler her zaman için dini topluluğu bireyden önce düşünür. Kişi bireysel arzularının esiri olmamalı, kardeşini (genelde anlamda dinî topluluğu) kendisinden önce düşünmeli, gerektiğinde canını feda edecek kadar fedakârlıkta bulunmalıdır. Ayrıca bazı dinlerdeki kurtuluş düşüncesi de bütünleşmeye katkıda bulunur. İslâm, Budizm ve Protestanlıkta kurtuluş bireyseldir ama Katoliklikte kurtuluşunuzu sağlayan şey öncelikle kilisenin (Katolik cemaatin) sizi kabul etmesidir. Kişi bireysel olarak Katolik olamaz, cemaat onu reddettiği andan itibaren de Katolik olarak kalamaz. Katoliklik kadar katı olmasa da, pek çok dinde dinî yaşantının ancak kendi cemaati içinde gerçekleşebileceği düşüncesi vardır. Dindar, kâfirlerin dünyasında tek başına dinî inancını yaşayamayacağını düşünür. Tarihe bakıldığında Müslümanların uzun süreli olarak gayrimüslim topraklarda ikamet etmedikleri görülür.

Anlaşılacağı üzere din, kendi topluluğunu bütünleştirme yolunda inanç ve uygulama açısından pek çok enstrüman kullanmaktadır, ancak dinî topluluk hiçbir zaman yek-parça olmamış, alt gruplara ayrılmıştır. Bu parçalanma da çoğunlukla haricî sebeplerden değil, bizzat dinden kaynaklanır. İşte burada karşımıza *dinin parçalayıcı işlevi* çıkar.

Dinin Parçalayıcı İşlevi

Bir dinî grup ilk ortaya çıktığında ya mevcut dinin yeni bir yorum ve uygulamasını (mezhep veya tarikat) içerir ya da yepyeni bir din anlayışı ortaya koyar. Her iki durum da mevcut toplum için bir tehdit olarak algılanır ve bu yeni grubun bağlıları "bölücü" olarak nitelendirilir. Bu bir ölçüde doğrudur, zira yeni anlayışın mensupları içten gelen bir saikle birbirlerine daha çok bağlanırlar, ilişkilerini kendi aralarında diğerlerine oranla daha yoğun tutarlar. Bu tutum aile içi ilişkilere kadar inebilir. Ayrıca bu tutumun haricî saikleri de vardır: Toplum bu yeni anlayışa yaptırım uygular ve onları izole etmeye çalışır. Böylelikle diğerlerini onların "zararlı" düşüncelerinden koruyacağını düşünür. Toplumun yeni cemaati tecrit etmesi, dinî grup tarafından da desteklenir. Zira onlar da izolasyon yoluyla yeni müntesiplerinin eski hayatlarına dönmesini önlemeye çalışırlar.

Yeni küçük dinî grup mikro düzeydeki ilişkilerde parçalayıcı etkisini gösterir. Ancak yeni dinî anlayış daha büyük kalabalıklar tarafından kabul edilince makro düzeyde bir parçalanma meydana gelir. Bu durum beraberinde fiilî çatışma ve savaşları getirir. İslâm'ın ilk döneminde müşriklerle Müslümanlar arasındaki savaşlar, Reform'un ortaya çıkışında Almanya ve Fransa gibi ülkelerdeki savaşlar bunun örneğidir. Nihayetinde yeni din anlayışı tamamıyla hâkim olduğunda doğal olarak çatışmalar biter. Bu kez dinin bütünleştirici işlevi yüzünü gösterir. Ancak herhangi bir dinî anlayış hiçbir zaman tek bir ana grup hâlinde devam etmeyeceğinden yeni ortaya çıkan mezhep

veya tarikatlar da potansiyel çatışma tehlikesini devam ettirirler. Bu durum, esasında siyasî ve ekonomik merkezli mücadeleler kadar normal ve onlarla iç içedir. Bir çatışma salt dinî amaçlı olsa bile, çatışmaya katılanların her biri salt dinî niyetle işin içinde bulunmayabilir.

Dinin bir topluma hâkim olduktan sonra (şüphesiz yüzde yüz hâkimiyet de nadirdir) bütünleştirici rol oynamaya başladığını söyledik. Ancak bazı milletler artık bir daha bir araya gelemeyecek şekilde parçalanmıştır. Bunun 20. yüzyılda sık sık duyduğumuz örneklerinden birisi İrlanda'dır. Bugün İrlandalılar bağımsız Katolik (İrlanda Cumhuriyeti) ve Protestan (İngiltere'ye bağlı özerk Kuzey İrlanda) olarak ikiye ayrılmışlardır. Kuzey İrlanda'da Katolikler nüfusun yaklaşık yarısını oluşturduğu için iki dinî topluluk arasında sürekli gerilim yaşandı. 1969'da İngiltere'nin adaya askerî olarak müdahale etmesiyle başlayan süreçte yasadışı Katolik İrlanda Cumhuriyet Ordusu (IRA) 2005 yılına kadar sürdürdüğü bombalama eylemlerinde resmî ve sivil 1800 civarında kişinin ölümüne sebep oldu. Konunun daha çarpıcı bir örneği ise aynı etnik kökenden gelen Sırp, Hırvat ve Boşnaklardır. Slav kökenli olan ve aynı dili kullanan bu etnisitenin Ortodokslarına Sırp, Katoliklerine Hırvat, Müslümanlarına ise Boşnak denir. Eski Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra 1992-1995 yılları arasında bu üç unsur kendi aralarında kanlı bir iç savaş yaşadılar.

Görüldüğü gibi din bir taraftan parçalayıcı bir taraftan bütünleştirici bir rol oynar. Bu iki özellik birbirini takip ederek devam eder. Hiçbir zaman bölünmemiş, müntesiplerini daima bir çatı altında tutmayı başarabilmiş bir din esasında bir ütopyadır. Bölünmüş olma dinden kaynaklanan bir zaaf değil, insanın yapısından kaynaklanan bir durumdur. Eğer dinin muhatabı düşünebilen, ihtiras sahibi ve zaafları olan bir varlık ise ister istemez bölünmeler meydana gelecektir. Dinin farklı gruplara ayrışmasının fiilî çatışmalara yol açmadıktan sonra olumlu bir durum olduğunu da iddia etmek mümkündür. Zira

tek parça hâlinde kalan bir grup, zaman içinde geçirdiği dönüşümlerin farkında olmadan tamamen farklı bir dinî anlayışa bürünürken inanç yapısının otantik olduğunu iddia edebilir. Dinlerin içindeki farklılaşan mezheplere hoşgörü gösterilmesi herhangi bir dinî yorumun mutlak doğru olarak görülmesinin önüne geçecektir. Bunu İslâm örneğinde açıkça görmekteyiz: Amelî açıdan bakıldığında, herhangi bir içtihadın İslâm'ın otantik yapısına tam olarak uyduğu kesin biçimde iddia edilemez, aksine her içtihadın hakikat payı taşıma ihtimalinden bahsedilir. Böylelikle İslâm, mezhep tartışmalarından oluşan bir diyalektik içinde detay konularda farklı içtihatlara sahne olmuş, ancak ana inanç ve ibadet konularında birliğini devam ettirebilmiştir.

Burada parçalanmaya olumlu bir yaklaşım sergilediğimiz izlenimi doğabilir. Gerçekte farklı dinî görüş ve uygulamaların bir parçalanma sebebi mi yoksa "hakikat"in takibi mi olduğu bakış açısına göre değişir. Hiçbir peygamber ve mezhep kurucusu kendi yaptıklarının bir bölücülük olduğunu düşünmemiştir. Benzer şekilde toplumdaki çeşitli problemlere karşı dinî gerekçelerle ortaya çıkanlar da yaptıklarını bir bölücülük değil, bir görev olarak telakki ederler. Daha önce Marks'ın din anlayışında temas ettiğimiz üzere, din tarihte pek çok kez bu işlevi yerine getirdi. Yakın tarihte de bunun en dikkat çekici örneği Güney Amerika'da yaşandı. Güney Amerika ülkelerinin pek çoğu 20. yüzyılın ortasında siyasî ve ekonomik problemler içerisindeydi. Bunun sonucu olarak bir taraftan Marksist hareketler yaygınlaşırken, diğer taraftan Katolik Kilise içinde aykırı bir düşünce belirdi. Daha sonra "kurtuluş teolojisi" adı verilecek olan ve ülkelere göre az çok değişiklik gösteren bu hareketin temel düşünceleri şunlardı: Kurumsal bir günah olarak kapitalizme karşı çıkma; kapitalizm tarafından köleleştirilmiş halkın kurtuluşuna zemin hazırlayacak yeni bir İncil okuması; dinin asıl düşmanı olarak ateizmi değil, yeni putları (refah, iktidar, ulusal güvenlik vb.) görme; yoksulluğun

nedenleri ve sınıf mücadelesini kavrama noktasında Marksist yönteme başvurma; ahir zamanda İsa tarafından kurulacak tanrısal krallığın insanın tarihsel kurtuluşu olarak yorumlanması vb. 1960'larda başlayan bu hareket ülkelerin Katolik kiliseleri ve Papa tarafından şiddetle kınanmıştı. Ancak az sayıda piskopos ve rahip tarafından yürütülen çalışmalar işçiler ve köylüler üzerinde oldukça etkili oldu. Kurtuluş teolojisi özellikle Brezilya'da oldukça güçlendi, Nikaragua'daki Sandinist Devrim'de (1979) aktif rol oynadı (Löwy, 1996: 41-45).

Sonuç olarak dinlerin kendi müntesipleri içinde bütünleştirici bir rol oynadığını, bu rolünün ayrıştırıcı rolüne göre daha güçlü olduğunu, fiilî çatışmalara ulaşmadığı müddetçe de ayrışmanın doğal bir toplumsal süreç olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Yine de bu potansiyel çatışma tehlikesinden dolayı her dönemde ayrışmayı önlemek için çaba gösterilmiştir. İleride göreceğimiz çoğulcu din anlayışı da bu çabalardan bir tanesidir.

Kültür-din ilişkisini ortaya koyarken iki aşırı yaklaşımdan kaçınmak gerekir. Bunlardan birincisi dinin tamamen kültürün bir ürünü ve parçası olduğu şeklindeki görüş, ikincisi ise dinin geleneğin tamamını kuşattığı şeklindeki görüştür.

Dinin tamamen kültür ürünü olduğunu iddia eden görüş, 19. yüzyıldaki salt antropolojik ve sosyolojik yaklaşımların sonucu olarak ortaya çıktı. Bu görüş pozitivist bir yaklaşıma dayanıyordu. Dinin kaynağının ilahî olduğunun reddedilmesi beraberinde dinle ilgili diğer öğelerin de reddedilmesi sonucunu doğurdu. Böylelikle vahiy, peygamberlik, kutsal kitap, mucizeler, yani dinî olarak bilinen her şey bir kültür ürününe dönüştürüldü. Günümüz sosyal bilimi artık dinin kaynağı tartışmalarını bir kenara bıraktı. Zira sosyal bilimler çok yakın dönemleri bile çözümlerken ciddi yaklaşım farkları gösterirken, hatta sosyal bilimlerin bilimselliği ciddi bir tartışma konusu olmuşken, tarih öncesi döneme ait olan ve çok az verinin bulunduğu bir konuda kesin sonuçlara ulaşmak hakikaten mümkün değildi.

Bu konudaki ikinci aşırı görüş ise dinin topluma hâkim olduktan sonra kültürün bütününü kuşattığı, geleneği tamamıyla düzenlediği şeklindeki yaklaşımdır. Bu yaklaşım ile Hıristiyan medeniyeti bütünüyle Hıristiyanlığın şekillendirdiği, İslâm medeniyeti ise

bütünüyle İslâm'ın şekillendirdiği büyük kültürel yapılar olarak görülür. Dinler belirli bir zihniyetle kültürel yapıyı ana hatlarıyla şekillendirirler ancak bunu bütün detaylara kadar indirmek mümkün değildir. Zira medeniyetler uzun bir tarihî süreçten sonra ortaya çıkar. Oysa dinin ilk ortaya çıkışı sınırlı bir coğrafyada ve sınırlı bir zaman dilimindedir. Kaldı ki dinler, ilk ortaya çıktıkları toplumlarda da kültürü bütünüyle değiştirmezler, eski kültürel yapı bir bölümüyle devam eder. Örneğin ülkemizde, Batı dünyasında ve neredeyse bütün dünyada yaygın bir şekilde kutlanan miladi yılbaşının bir Hıristiyan geleneği olduğu şeklinde popüler bir söylem vardır. Oysa Hıristiyanlar da bunun eski bir putperest bayramı olduğunu kabul ederler. Batı dünyasındaki yılbaşı kutlamaları zaman içerisinde Noel Baba olarak isimlendirilen Aziz Nikolaos ile özdeşleştirilerek âdeta Hıristiyanlaştırıldı. Oysa Aziz Nikolaos'un tarihî bir kişilik olduğuna dair elde sağlam veriler yoktur. Katolik Kilisesi 1969'da Nikolaos'un yortu gününü takvimden çıkardıysa da, toplum içinde çok geniş kabul gördüğü ve kökleştiği için anılmasını yasaklamadı. Katolikler İsa'nın doğumunu 24 Aralık'ta, Ortodokslar ise 6 Ocak'ta idrak ederler. Bugün Yedinci Gün Adventistleri Noel ve Paskalya bayramlarının putperest kaynaklı olduğuna inandıklarından kutlamıyorlar. Ayrıca *Nedamet Cuması*, *İsa'nın Göğe Yükselişi* gibi dinî bayramları da İncillerde olmadığı gerekçesiyle reddediyorlar. Başka bir adventist hareket olan Yehova Şahitleri haç sembolünün putperest menşeli olduğunu iddia ediyor. Onlara göre Hz. İsa düz bir direk üzerinde öldürülmüş, haç şeklinde bir direkte çarmıha gerilmemiştir. Ancak bu tür itirazlara rağmen yılbaşının ve haçın Batı kültüründeki önemi tartışılmazdır.

İslâm'ın da kültürümüzün bütününü kuşattığı şeklindeki anlayış benzer bir yaklaşımdır. Şüphesiz Türk, Pers, Berberi gibi milletler Müslüman olduktan sonra kültürel yapılarında büyük değişimler

yaşadılar, ancak geleneklerinin tamamını terk etmedikleri gibi bir kısmını da İslâm'dan sonra devam ettirdiler. Bugün Anadolu, İran, Kafkasya, Orta Asya gibi büyük bir coğrafyada farklı milletlerin kutladıkları *Nevruz* İslâm öncesi bir bayram olmasına rağmen bütün canlılığıyla devam ediyor. Dolayısıyla dinin kültürü genel olarak şekillendirdiğini söylemek mümkünse de, kültürün bütününü belirlediğini iddia etmek zordur. Bu noktada söylenebilecek husus din ve kültürün karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğidir.

Her din bir kültür içinde ortaya çıkar. O kültürü bütünüyle reddetmez, kültürden bazı izler taşır ama aynı zamanda kültürü yönlendirir. İslâm dini açısından konuya baktığımızda *cahiliye* olarak nitelendirilen İslâm-öncesi kültürün bütün yönleriyle reddedilmediğini görürüz. İlk dönem Müslümanları eski Arap toplumunun ailevî, iktisadî, edebî vb. kalıplarının bir kısmını gayet doğal olarak devam ettirmekle birlikte, İslâm'a dayanan yeni bir kültürü de inşa etmeye başlamışlardı.

Hemen her din ortaya çıktıktan sonra başka toplumlar tarafından da kabul edilir; dolayısıyla din toplumun kültürünü etkiler ama aynı zamanda o kültürün bazı öğeleri de dinî bir içerik kazanır. Bir başka ifadeyle bir toplum yeni bir dine girdiğinde eski kültürel kalıplarını dinî bir kimlik vererek devam ettirir. Bu belirli eller tarafından bilinçli bir şekilde yapılmaz. Ancak pek çok faktör altında devam eden yeni dini benimseme süreci böyle bir sonuç doğurur. Bunun yanında farklı kültürlerin aynı din havzasında bir araya gelmesi sonucu meydana gelen etkileşimde, daha önce herhangi bir toplumda etkin olmayan bir davranış ortak bir şekilde o dini benimseyen milletlerin ortak dinî davranışı hâline gelir. İslâm'da tasavvufun ortaya çıkışı veya *ziyaret* buna örnektir. Böylece yaşanan din iç içe geçmiş iki katmandan oluşur: Resmî din/ kitabî din ve halk dini.

Kitâbî Din ve Halk Dini Ayrımı

Her semavi din kurucu peygamberi aracılığı ile ortaya konan bir öğretiye sahiptir. Ancak peygamberin vefatından sonraki yayılma ve kurumsallaşma sürecinde dinin ilk ortaya çıkışında olmayan bazı unsurlar da dine katılır. Din bilginlerinin temel kaygılarından biri sonradan eklenen bu inanç ve uygulamaları tespit etmek, bunların dine uygun olup olmadığını ortaya koymak ve gerekenleri reddetmektir. Ancak zaman ilerledikçe herhangi bir inanç veya uygulamanın dinin ilk ortaya çıkışında gerçekten olup olmadığını tespit etmek zorlaşır. Çünkü her yeni inanç veya uygulama otantiklik iddiasını da yanında taşır. Bunun için gerektiğinde hadisler veya tarihî olaylar uydurulur. Bu pratik zorluğu da göz önüne alan din bilginleri bir süre sonra dinin temel akide ve uygulamalarını belirlerler. Bu noktada her zaman için bir uzlaşı olmadığından mezhepler ortaya çıkar. Yine de din bilginleri arasında önemli ölçüde bir uzlaşı söz konusudur. Bu uzlaşı dinin resmî/kitabî boyutunu oluşturur (Kurt, 2016: 201).

Dinin belirli bir örgüt altında kurumsallaştığı örneklerde resmî din daha açıkça görülür. Bunun en önemli örneği Katolikliktir. Katolik kilisesi büyük ve tek bir örgüt olarak neyin Hıristiyanlığa uygun olduğunu, neyin ise bunun dışında kaldığını belirler. Burada kilise ve daha özelde Papa, Tanrı'yı temsil ettiğinden, resmî olarak bildirilen husus dinî inanç ve uygulama olarak kabul edilir. İslâm'da böyle bir örgütlenme ve bağlayıcı otorite söz konusu olmadığından din olarak her hangi bir şeyin dayatılması mümkün değildir. Ancak yine de mezhep imamlarının ortaya koyduğu iman ve ibadet esasları büyük ölçüde Kitap ve Sünnete uygun dinî anlayış olarak kabul edilir. Bunların dışında kalan uygulamalar ise *bidat* olarak nitelendirilir. Sonradan ortaya çıkan şeyler anlamında bidatler iyi ve kötü (*bidat-ı hasene* ve *bidat-ı seyyie*) olarak ikiye ayrılmışlarsa da genel anlamda bidat olumsuz bir çağrışıma sahiptir. İslâmî literatürdeki bidat sosyolojik anlamdaki halk dindarlığının bir bölümünü oluşturur.

Dinî örgüt (örneğin Kilise) veya ilahiyatçıların söylemlerinin yanında dinin gelenek içinde aldığı biçime *halk dini* denir. Halk dini kitabî dinden tamamen farklı değildir. Dinin orijinal yapısındaki uygulamalar ve sonradan katılanlar bir araya gelip yeni bir sentez oluştururlar. Bu sentezde yerine göre dinin birincil düzeyde gördüğü uygulamalar ikincil düzeye iner, önem derecesinde yer değiştirmeler görülür. Örneğin ülkemizde yaygın görüldüğü biçimiyle bayram namazları, sabah namazına göre çok daha önemli kabul edilir. Birey bayram günü sabah namazını kılmadığı için üzülmeyebilir ama bayram namazını kaçırırsa ciddi olarak üzülür.



Halk dini

Toplumun zihninde, geleneksel olarak kendilerine aktarılan din bir ve aynıdır. Çoğunlukla bir inanç ve uygulamanın dinin özünde olup olmadığı tartışma konusu olmaz. Hatta çeşitli tartışmalar toplumu rahatsız eder. Zira ilk çocukluk evresinden itibaren dinî olarak gördüğü, dinî duygularla yerine getirdiği uygulamaların dinin aslında olmadığını anlamak ve kabul etmek güçtür. Birey dinini bu uygulamalarla öğrenir; dinî duyguları bu uygulamalar çerçevesinde gelişir. Bunları terk ettiğinde boşluğa düşer. Ancak ilahiyatçılar sürekli olarak dinî korumak gayesi ile halk dinine yönelik sistemli eleştirilerde bulunurlar. Böylelikle gelenek içinde taşınan halk dini ile kitabî din arasında bir çatışma yaşanır. Gelenek büyük ölçüde halk dinî ile bütünleşmiş olduğundan buna gelenek-din çatışması adını da verebiliriz.

Gelenek-Din Çatışması

Gelenek modernlik öncesi durumu ifade etmek için ortaya konulmuş bir kavramdır. Batı'da ortaya çıkan ve oradan bütün dünyaya yayılan modern düşünce ve modern hayat tarzının zıttı olarak geleneksel düşünce ve geleneksel hayat tarzı kabul edilir. Ancak modernlik, farklı kültürlerde değişik melezlenmelere uğramakla birlikte, yine de özünde birdir. Gelenek ise kültürden kültüre büyük farklılıklar gösterir. Bir başka ifadeyle her toplumun modernlikle tanışmadan önceki yapısı farklıdır ve birbirine benzerlik göstermeyebilir. Buna rağmen yine de geleneksel toplumların ortak özelliklerinden bir tanesi dinsellikleridir. Yani her gelenek bir şekilde din ile irtibatlıdır ve onunla yoğrulmuştur. Geleneksel olan aynı zamanda dinî olarak kabul edilir.

Dinin gelenekle mücadelesi ilk ortaya çıktığında başlar. İslâm örneğinde görüldüğü gibi, eski inancı savunanların yegâne karşı koyma bahaneleri "atalarının yolu," yani gelenektir. Yeni din bir topluma hâkim olduktan sonra geleneksel yapının en önemli belirleyicilerinden biri olur. Fakat tamamıyla dinin hâkim olduğu bir gelenekten bahsedemeyiz. Din bilginleri ve din adamları kendi anladıkları biçimiyle dinî normların toplumun bütün katmanlarına yayılması için gayret gösterirler. Buna rağmen toplumun dini anlama ve uygulama konusunda resmî öğretiyle her zaman uyuşmadığı bir gerçektir. Resmî din-halk dini tartışmaları da buradan çıkar.

Gelenek-din çatışmasının birbirine zıt iki boyutu vardır. Birincisinde toplum, dindarlığını resmî dinin öngördüğü biçimden fazlası ile ifade etmek ister. Bidat ya da hurafe olarak görülen tutum budur. İkincisinde ise toplum, resmî dinin ince ve katı normlarını, bütünüyle karşı gelmeden yumuşatmak ister. "Farz" ve "haram"ın dejenerasyonu buradan başlar. Örneğin ibadet edilir, ama alacalı bir tutum takınılır veya serbest zamanlarda çeşitli oyunlar oynamak yasak olarak görülmez. Burada katı dinî normlara karşı bir tavır söz konusudur. Ayrıca

toplum dinle kendi arasına "yüceltilmiş" bir mesafe koyar. Dini yaşamanın en büyük ideal olduğunu düşünür ve dindara saygı gösterir. Ama yukarıda işaret ettiğimiz ikinci boyuttan dolayı bunu herkesin her zaman gerçekleştirebileceğini düşünmez. Böylelikle geleneksel yapı içerisinde "dini yaşamak" biçiminde ayrı bir olgudan veya "dindar" denilen bir tipten söz etmemiz mümkün hale gelir. Eğer gelenek ve din birbirini zorunlu kılsa ya da birbirlerini kapsasalar böyle ayrı bir olgudan söz etmemiz mümkün olmazdı.

Din ile geleneksel yapı arasındaki gerginliğin önemli örneklerinden biri olarak düğün eğlenceleri verilebilir. Din adamlarının geneldeki olumsuz yaklaşımlarına rağmen toplum bu mutlu günlerinde mutlak surette çalgılı-türkülü-oyunlu eğlence peşinde olmuştur. Halk bir din adamının çalgı çalmasını, türkü çağırmasını ve oyun oynamasını hoş görmez ama kendisi yapar. Yani bunun bir nevi hafiflik olduğunu kabul eder ve dinî açıdan saygın görülen insanlara yakıştırmaz. Ama o saygın insanların (müziğin haram olduğu şeklindeki) telkinlerine de kulak kapatır; dinî hükmü uygulamada yumuşatır. Asırlar boyunca bu şekilde sürüp giden bu durumu aşmak mümkün olmamış; tavla ve satranç gibi diğer serbest zaman faaliyetleri de âlimlerin olumsuz tutumlarına rağmen yaygın bir şekilde devam etmiştir. Burada dinin temsilcisi din adamı veya din bilginidir; geleneğin ise belli bir temsilcisi yoktur. Ama gelenek daha güçlü ve köklü bir damar olarak toplumun bütün bireylerinde bir şekilde etkisini gösterir.

Kültürün Dinî Temelleri

Kültürler tarih içerisinde pek çok faktörden etkilenerek gelişim ve değişim gösterirler. Coğrafi faktörler, doğal olaylar, savaş ve göç gibi süreçler bir milletin tarihiyle birlikte kültürünü de şekillendirir. Bugünkü kültürümüz içinde bütün bu faktörler iç içe geçmiş biçimde gizlidir. Din de bir kültürün oluşumundaki ana faktörlerden

bir tanesidir. Birey kimi zaman bunun farkında iken, kimi zaman ise farkında değildir. Bugün dinî yaşantıdan uzak duran bireyler bile farkında olmadan veya arzu etmeden dinî temelli kültürel öğelere hayatlarında yer verirler.

Dinin Kültür Belirleyici Gücü

Dinlerin, kültür ve medeniyetlerin oluşumunda veya şekillenmesindeki gücü bazı özelliklerinden kaynaklanır. Her şeyden önce din tek tek bireyler üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Din insanlara bir anlam dünyası sunar; insanın bu dünyada niye yaşadığı, hayatının amacının ne olduğu gibi varoluşsal sorulara cevaplar verir. Ayrıca mevcut toplumsal yapının içselleştirilmesi ve meşrulaştırılmasında da din birey üzerinde en etkin faktördür. Yani kişi niye ailesine bakmak zorunda olduğunu, niye komşusuna yardım etmesi gerektiğini, kötüye yönelik ciddi bir potansiyeli olduğu hâlde sadakat, ahde vefa, dürüstlük gibi erdemlere niye uyması gerektiğini dinin meşrulaştırma gücü sayesinde kavrar.

Dinin etki gücünü artıran bir diğer özelliği nesnelleşmek (objektifleşmek) suretiyle daha kolay ve hızlı biçimde örgütlenmesidir. Din bağı, kan bağından bile güçlü bir şekilde inananları bir araya getirir. Bu açıdan siyasî veya ticarî örgütlenmeler dinî örgütlenmelerle boy ölçüşemezler. Örgütlü bir dinî ve sosyal hayat kültürü de belirleyecektir.

Dinin kültür üzerindeki etkisini artıran üçüncü özelliği bütünleştiriciliktir. Din sadece inananlar topluluğu gibi küçük dinî grupları değil, aynı zamanda bütün bir toplumu, topyekûn bir milleti etrafında toplama potansiyeli taşır. Bunun çok açık bir örneği İslâm'ın ilk döneminde görüldü. Araplar güçlü milliyet duygularına sahip olmakla birlikte hiçbir zaman kabile anlayışının ötesine çıkamamışlarken, İslâm dini sayesinde millet olarak bütünleştiler. Hatta bu bütünleşmenin iki

katmanlı olduğunu söylemek mümkündür. Birinci katmanda Araplar millet olma şuuru içinde bir araya geldiler, ikinci katmanda ise diğer Müslüman milletler ile bütünleştiler. İslâm medeniyeti bu bütünleşmenin sonucu ortaya çıktı.

Din sadece aynı milletten veya aynı dinden olanların bütünleşmelerini sağlamaz. Aynı zamanda coğrafya ve yerleşim birimleri açısından da birleştiricidir. İnananlar aynı coğrafyada yaşamak için çaba gösterir, gerektiğinde hicret ederler. Modern dönem öncesinde dinler açısından bir coğrafî parçalanmışlık söz konusu değildi. Günümüzde de bu durum büyük ölçüde devam etmektedir. Dinler ya da mezhepler hâlâ belirli coğrafyalarda yoğunlaşıyorlar. Bunun yanında dinler yerleşim birimlerinin oluşmasında en önemli etkendi. Bu gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslâmiyette açıkça görülür. Batıdaki şehirler manastırlar etrafında, doğudaki şehirler ise cami veya tekkelerin etrafında gelişti. Araplar ya da Türkler gibi, içerisinde yoğun göçebe unsurları taşıyan milletlerin daha çok yerleşik hayata geçmesinde mabetlerin ve toplu icra edilen ibadetlerin önemli rolü vardır.

Nihayetinde dinler, insanları bir araya getirmek, örgütlemek, bütünleştirmek, yerleşik hâle getirmenin paralelinde sanatın, edebiyatın, hukukun gelişmesine de doğrudan etki ederler. Dinî metinler, onların yorumlanması, yeni dinî-edebî türlerin ortaya çıkışı, başta mabet mimarisi olmak üzere resimden müziğe geniş bir yelpazedeki sanatsal faaliyetler, bireyler arası ilişkileri düzenleyen kurallar bir bütün olarak düşünüldüğünde dinin kültür belirleyici doğası daha kolay anlaşılır.

Dinin Etki Alanları

Din bireyin düşüncesinden toplumun ortak düşünme biçimine, yemek yeme biçiminden sanatsal faaliyetlere, görgü kurallarından siyasete kadar toplumsal hayatın ve kültürün hemen hemen bütün alanlarına sinmiştir. Birey bu etkilerin bir kısmının farkında bile

olmayabilir ancak gündelik hayata ve dine paralel biçimde derinlemesine baktığında kolaylıkla farkına varacaktır.

Din her şeyden önce toplumun *zihniyet*ini belirler. Zihniyet bir toplumun kendine mahsus biçimdeki ortalama düşünme şeklidir ve gündelik hayatta çok çeşitli biçimlerde kendisini belli eder. Örneğin toplumun sağlığa veya herhangi somut bir hastalığa yaklaşımı zihniyetini gösterir. Mutlak surette her toplumda farklı düşünenler olmakla birlikte yine de ortalama düşünme biçimi söz konusudur. Zihniyet çeşitli etmenlerin ve süreçlerin sonucunda toplumda oluşur ve sosyalleşme sürecinde bireye aktarılır. Bireyler zihniyet oluşumuna katkıda bulunma kapasitelerine sahipseler de çoğunlukla zihniyeti benimseme eğilimindedirler. Bir başka ifadeyle birey topluma ve kültüre şekil vermekten çok toplum ve kültür tarafından biçimlendirilir; bu süreçte de bir zihniyet kazanır. Din kurumu birey, kültür ve toplumsal yapı üzerinde geniş bir söyleme sahip olduğundan zihniyeti belirleyen en önemli faktör olarak karşımıza çıkar.

Türkiye'deki zihniyeti dışa vuran somut bir örnek olarak 2009-2010 kışında bütün dünyada etkisini gösteren ve bizi de etkileyen domuz gribi salgınını verebiliriz. Dünya Sağlık Örgütü'nün bu salgını bir pandemi olarak nitelemesinin ardından hükümet nüfusun yarıdan fazlasının (40 milyon kişinin) aşılanacağı bir program başlattı. Ancak aşılama oranı % 10'a bile ulaşmadı. Bunun altında yatan birkaç sebep söz konusuydu: Toplum büyük ölçüde bunun ilaç firmalarının para kazanmak için abarttığı bir durum olduğunu düşünüyordu. Aşıların insanları kısırlaştıracak biyolojik silah olduğuna inananların sayısı az değildi. En önemlisi de toplum önemli oranda ecelin ilahî takdir olduğuna, dolayısıyla ecel geldikten sonra alınan önlemlerin fayda etmeyeceğine inanıyordu. Bu anlayış ölümcül trafik kazalarının çok görüldüğü ülkemizde hâlâ emniyet kemeri takmanın düşük olmasının bir sebebidir. Her ne kadar ilahiyatçılar bunun yanlış bir

tevekkül anlayışı olduğunu, önce tedbir alıp sonra sonucu beklemek gerektiğini ifade etseler de toplumun dinî zihniyeti sağlıkla ilgili önlemlerde gevşekliğe yol açabiliyor.

Zihniyetin yanında dinin gündelik hayatımızdaki etkisi en açık biçimde karşımızdadır. Her şeyden önce dilimiz önemli ölçüde dinîdir. Selamlaşmada, beğenilerde, temennilerde, zorluklar karşısındaki ünlemlerde dinî içerikli kelimeler ve cümleler kullanılır. Örneğin, yukarıda geçtiği biçimdeki zihniyetimizi ortaya koyan kelimelerin başında "nasip," "kader," kısmet," "takdir," "alınyazısı" gelir.

Gündelik hayatımızdaki yeme-içme kültürü üzerinde dinin açık etkisini görürüz. Bu etki üç alt başlık altında ele alınabilir: Yenilmesi, içilmesi dince uygun bulunan veya yasaklanan maddeler, özellikle hayvanların kesilme biçimi ve yeme şekli. İslâm dini domuz etini ve alkollü içecekleri yasaklamıştır. Bundan dolayı Müslüman ülkelerde domuz üretimi çok sınırlı bir şekilde yapılır. Türkiye'nin üç tarafının denizlerle çevrili olmasına rağmen kabuklu deniz hayvanı tüketiminin son derece düşük olmasının altında Hanefi mezhebinin bunları mekruh olarak görmesinin etkisi vardır. Yeme-içme adabı konusunda da dinin ilkeleri söz konusudur: Mümkün olduğunca sağ el ile yemek yemek, besmele çekmek, yemeğin sonunda "Elhamdülillah" diyerek şükretmek gibi. Nitekim toplumumuzda çok dindar olmayan insanların bile çoğunlukla yemeğe besmele ile başladıkları görülür.

Dindarlık söz konusu olmasa bile bazı dinî nesneler gündelik hayatımıza yayılmıştır. Örneğin her evde bir Mushaf bulunması arzu edilir; Mushaf'ın evi kötülüklerden koruyacağına inanılır. Genç kızların çeyizlerine mutlaka bir seccade konulur. Ailede hiç kimse namaz kılmasa bile bir misafir gelip namaz kılmak istediğinde o seccade çıkarılır. Ölüm döşeğinde bulunan hastalara içirilmek üzere buzdolaplarında küçük bir şişe içerisinde zemzem suyu bulundurulur. Duvarlarda besmele, âyet, mübarek yerlerin resimleri veyahut *Allah (c.c.)*

ve *Muhammed (s.a.v.)* lafızları bulunan büyük levhalar; bereket duası, karınca duası, ayetelkürsi olan küçük kartlar asılıdır. Tespih bir zikir aracı olduğu kadar elde gezen bir aksesuara dönüşmüştür. İnsanlar boyunlarına muskalar veya cevşenler takarlar. Benzer şekilde bir Hıristiyan'ın evinde, özellikle Katolik veya Ortodoks ise haç, tespihler, İsa ve Meryem tasvirleri, heykelcikleri görmek olağandır. Bunlara bakarak bir kişinin dindarlığını ölçmek güçtür. Bunlar dindarlıktan öte dinin kültürel yapı içerisindeki yerini gösterir.

Dinin önemli etki alanlarından birisi de mimaridir. Özellikle mabet mimarisi her dinin âdeta kendisinin hak ve diğerlerinden üstün oluşunun göstergesi olarak büyük bir incelik ve zenginlik içerisinde gelişmiştir. Böylelikle dinler bir taraftan kendi inananlarına mesaj verirken öbür taraftan da diğer din mensuplarına göndermelerde bulunurlar. Burada iç içe geçmiş iki faktörden bahsediyoruz: Dindarlıktan kaynaklanan durum ve diğer dinlerle rekabetten doğan durum. Dindar birey değer verdiği dinî objenin en güzel şekilde ifade bulmasını arzu eder. Örneğin mezar ziyaretlerinin müstakil bir ritüel hâline gelişi estetik olguyla birleşip türbelerin sanat ve tezyin açısından değer kazanmasına yol açmıştır.

Mabetler, kendi din mensuplarını bir araya getiren, dinin emrettiği ibadetleri toplu ve bireysel hâlde yapma imkânı sağlayan mekânlar olarak öncelikle içe, yani cemaate yönelik bir fonksiyona sahiptirler. Cemaat, mabedini inşa ederken her şeyden önce ibadetini düşünür ama aynı zamanda bunun dışa karşı bir mesaj taşıdığının da farkındadır. İbadet için hususi bir yapının inşası ya da tahsisi, o dinin mücessem bir ifadesidir. Dıştan bir bakış açısıyla mabetler öncelikle ibadeti değil, o ibadetlerin içinde yer aldığı dini akla getirir. Yani, mabet cemaatin içine ibadet merkezli bir çağrışımda bulunurken, cemaatin dışına dini sembolize eden bir mesaj verir.

Dinin kurumsallaşma süreci içinde cemaat, kendi dışına yönelik olarak mabedin bu fonksiyonunun farkına varır ve mabetlerini kendi

dinlerinin şanına uygun bir biçimde inşa etmeye çalışır. Burada, özellikle çok dinli bir toplumsal yapıda diğer dinlerle rekabetin de önemli etkisi söz konusudur. Örneğin Müslümanlar, hızlı fetihler sonucunda Hıristiyanların büyük kiliselerinin de içinde bulunduğu topraklarda yaşamaya başladılar ve siyasî olarak hâkim oldukları milletlerle içten içe rekabete girişiler. Emeviler döneminde, Kubbetü's-Sahra'nın yapılışında bu olgunun rol oynadığı ifade edilir. Halife Abdülmelik b. Mervan, Hıristiyanların Kumame Kilisesi'nin büyük yapısını ve kubbesini görünce Müslümanların kalbinde kiliseye karşı bir tazim duygusu uyanmasından endişe duyarak bu kubbeyi yaptırdı (el-Makdisî, 1906: 159). Mabet mimarisindeki bu rekabette Ayasofya'nın da önemli katkısını görürüz. Türkler Hıristiyan dünyanın en önemli mabetlerinden biri olan Ayasofya'yı fetih geleneklerine uygun bir şekilde camiye çevirdiklerinde onun kendi eserleri olmadığının farkındaydılar. Bu rekabet içinde Süleymaniye, Selimiye ve Sultan Ahmed camileri gibi abidevi eserler ortaya çıktı. Yani Ayasofya bu rekabet içinde öğretici bir model görevi yaptı (Eyice, 1991: 210).



Sultan Ahmed Camii ve Ayasofya. Osmanlı Devleti'nde Ayasofya'yı kubbe çapı olarak geçen tek yapı Edirne'deki Selimiye Camii'dir.

Dinlerin gündelik hayatın belirleyici faktörlerinden olan siyasî ve iktisadî yapı üzerinde de doğrudan etkilerini gözlemlemek mümkündür. Mesleğe, çalışmaya, dünyaya bakışa dayalı ve çoğunlukla dinî motiflerle süslenmiş bir zihniyet gündelik hayattaki çalışma düzenini etkiler. Örneğin Orta Çağ'da gerek Hıristiyan dünyada gerekse İslâm dünyasında yaygın bir şekilde yoksulluğu dinî yaşantıya daha uygun gören veyahut dinî tecrübe ile yoksulluğu özdeşleştiren ve bunu bir ibadet biçimi, Allah'a yakınlaşma yolu olarak kabul eden züht hareketleri ortaya çıkmıştı. Batı dünyasında manastır hayatını tercih eden dindarların yanında, zengin ya da soylu olup hayatlarının sonunda manastıra çekilme geleneği de söz konusuydu. Orta Çağ Hıristiyan dünyasında hâkim dinî eğilim dünyadan kaçıştı. Müslüman dünyada da bir dönem dünya hayatını terk edip bir köşeye çekilenler örnek insanlar olarak telakki edilmeye başlanmış, yazılan eserlerde dünyaya olumsuz bir tavır takınmanın fazilet olduğuna dair görüşler ağırlık kazanmıştı. Genel yaklaşım kişinin ihtiyacı miktarınca bir kazanç yolu bulması ve fazlasını istememesi şeklindeydi. Bugün ise hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar arasında çalışma, yoksulluk ve mülkiyet konularında önemli değişim olduğu görülüyor. Genel yaklaşım tek cümleyle şöyle özetlenebilir: Mülk Allah'ındır, insan geçimini temin için çalışmalıdır, bu çalışmanın neticesinde kişi zengin olabilir, ancak kazandığı serveti emanet aldığını unutmamalı ve yaşam tarzını Allah'ın istediği çerçevede ahlakî ve mütevazi bir şekilde düzenlemelidir. Bu çerçevede Max Weber'in iktisadî gelişme için uygun görmediği çeşitli dinlere mensup milletler arasında da önemli gelişmeler yaşandı. Fakat dindar bireyler bu ticari faaliyetlerini yaparken, inandıkları dinin iktisadî ilkelerine uyma konusunda hassasiyet gösteriyorlar. Çeşitli ülkelerde ortaya çıkan faizsiz bankacılık modelleri bu tür hassasiyetlerden kaynaklanıyor.

Din, iktisat kadar siyaset üzerinde de etkilidir. Modernlik öncesi dönemde özellikle Hıristiyan dünyada Papalığın ve diğer kiliselerin

ülke yönetimlerinde ciddi anlamda etkin olduğu görülür. Şüphesiz doğrudan bir din adamının devlet başkanı olduğu örnekler çok azdır, ancak yöneticiler her zaman için iktidarlarını dinle desteklemek ve meşrulaştırmak gayretindeydiler. Müslüman ülkelerde de bağımsızlığını ilan eden her devlet Halife'den bir berat almak suretiyle kendi iktidarlarının meşruiyetini sağlardı. Sekülerleşme teorisi çerçevesinde kurumsal dinin toplumsal yapı üzerindeki etkinliğinin büyük ölçüde ortadan kalktığı iddia edilmekle birlikte modern dünyada hâlâ dinin siyaseti etkilediği bir gerçektir. Örneğin Hollanda, Almanya, Belçika, İtalya ve Fransa gibi ülkelerde adı açıkça *Hıristiyan Demokrat* olan veya Hıristiyanlık değerlerinden ilham alan partiler söz konusu olup iktidara gelebiliyorlar. Amerika Birleşik Devletleri tarihinde de hâkim mezhep olan Protestanların dışındakilerin başkan seçilmesi çok nadirdir. Kırk altı başkan içinde sadece iki Katolik bulunuyor. Üstelik 2000'li yılların hemen öncesinde ve sonrasında dinî prensiplere daha bağlı Evanjelikler siyasette çok etkiliydiler. İnsanlar siyasî tercihlerde bulunurken doğal olarak kendi dinî inançlarını da göz önüne almaktadırlar.

Sosyo-Kültürel Yapının Dine Etkisi

Dinin gerek içinden çıktığı gerekse sonradan dâhil olduğu herhangi bir sosyo-kültürel yapıdan bağımsız olması düşünülemez. Bir başka ifadeyle din hem ortaya çıkışında hem de gelişiminde çevresel şartların etkisi altındadır. Bugün yaşayan hiçbir dinin, kurucu peygamberin dönemiyle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bunun iki temel sebebi söz konusudur. Birincisi dinin kutsal metinlerinin ve uygulamalarının her zaman için farklı yorumları olacaktır. İkincisi ise dinler farklı çevresel şartlara veya problemlere cevap verebilmek için bu şartlara bir ölçüde uyum sağlarlar. İslâm âlimleri maslahat (kamu yararı), zaruret, örf gibi ilkelerden hareketle dinin

yeni şartlara cevap verebilmesi kaygısı gütmüşler, bunu da dinin bozulması olarak düşünmemişlerdir. Sosyo-kültürel yapının dini etkilenmesi, o yapı içerisinde yetişen bireylerin yaklaşımları ve tepkileriyle ilgilidir. Dolayısıyla konuyu incelerken öncelikle etki sebepleri, sonra ise etki alanlarını ele alacağız.

Dini Kültürün Etkisine Açık Hâle Getiren Faktörler

Din çeşitli faktörler ile kültürün etkisine açık ve hazır hâle gelir. Bu faktörlerin bir kısmı psikolojik bir kısmı ise toplumsaldır. Bunları bireylerdeki dindarlık eğiliminin kolektif hâle gelmesi, pratik toplumsal ihtiyaçlar ve diğer kültürlerle temas şeklinde üç alt başlık altında ele alabiliriz.

Dindarlık veya derin dinî yaşantı ilk bakışta bireysel bir olgu olarak görülse bile, grup dindarlığı bireyler için ayrı bir motivasyon kaynağıdır ve grup üyeleri birbirlerini etkilerler. Bu açıdan bireysel olarak görülen bir faktörün toplumsal sonuçları söz konusudur. Bireylerdeki dindarlık eğilimi, bir başka ifadeyle dini daha yoğun bir şekilde yaşama isteği çevresel faktörlerle birleştiği zaman dinî olarak görülen yeni uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olur. Bugün toplumumuzda yaygın olarak görülen ve sıkıntılı durumların aşılması amacıyla paylaşılarak kolektif hâlde okunan *salat-ı tefriciye* duası böyle bir uygulama örneği olarak verilebilir.

Bireylerin dini daha yoğun biçimde yaşama arzusunun İslâm kültüründeki en önemli tezahürlerini ise mübarek gün ve geceler oluşturur. *Kadir Gecesi* dışındaki mübarek gecelerin kutsallığı İslâm âlimleri arasında tartışma konusudur. Bunların içinde İslâm'ın temel kaynaklarına dayanmadığı hususunda kimsenin şüphesi olmayan *Mevlid Kandili* (Hz. Muhammed'in doğum günü) bugün en önemli gecelerden biri olarak kabul ediliyor. Hıristiyanların Hz. İsa'nın doğum gününü yaklaşık üç yüzyıl sonra kutlamaya başlaması gibi, İslâm dünyasında

da mevlidin özel bir gece olarak kabulü geç tarihlere rastlar. Hz. Muhammed'in doğum günü Müslümanlarca bilinmesine ve o güne ayrı bir önem verilmesine rağmen yaygın biçimde dinî olarak kutlanması çok sonradır. Resmî olarak ilk defa 10. yüzyılda Mısır'daki Fatımî hanedanı Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in doğum gününü kutladıkları gibi, Hz. Muhammed'in doğumunu da bir bayram olarak kutluyorlardı. Ancak mevlidin Sünnî halklar tarafından da geniş katılımla kutlanmaya başlaması Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri (öl. 1233) sayesinde gerçekleşti. Âlimlerin ve sufilerin de katıldığı törenlerde ileri gelen şahıslara hediyeler dağıtılır, halka büyük ziyafetler verilir ve yüklü miktarda harcamalar yapılırdı (İbn Kesîr, 1994: 270-271). İlk zamanlarda mevlid kutlamalarının bidat olup olmadığı tartışma konusu iken, uygulama halk nezdinde büyük teveccüh gördüğünden 14.-15. yüzyıllardan itibaren tartışmalar sona erdi. Mevlid uygulaması müstakil bir edebî ürün türünün ortaya çıkmasına vesile oldu ve pek çok dilde mevlidler yazıldı. Sadece Türkçede 200 civarında yazılı mevlid tespit edilmiştir. Bugün ülkemizde ve Balkanlarda yaygın olarak Süleyman Çelebi'nin yazmış olduğu *Vesiletü'n-Necat* isimli eser okunuyor. Ancak mevlid okumak, sadece Hz. Muhammed'in doğum günü vesilesiyle değil, herhangi bir dinî merasimde, kişinin doğumu veya vefatı gibi özel bir sebeple veya adak neticesi ve benzeri sebeplerle yapılan bir ibadet olarak görülüyor (Pekolcay, 1993).

Mübarek gün ve gecelerin, bu gecelerde kılınan namazların ortaya çıkışı insanlardaki din duygusunu güçlendirme, ibadetlerini daha da artırma ve bunun için vesileler arama isteği ile açıklanabilir. Gündelik hayatın meşgaleleri içinde ibadete yeterince vakit ayırmayan insanlar, en azından senenin belli günlerinde çokça ibadet, dua ve istiğfar etmeye başlamışlar ya da belirli haramlardan en azından bu günlerde kaçınmaya çalışmışlardır.

İbadet ve gündelik ilişkileri düzenleyen esaslar dinin ilk kuruluşunda genel hatları ile ortaya konulur. Ancak zaman içerisinde pratik bazı ihtiyaçlar çerçevesinde yeni düzenlemeler yapılır ve bu düzenlemeler sonraki nesiller tarafından dinin ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilir. Bugün İslâm'ın sembollerinden biri olarak kabul edilen minarenin ortaya çıkışı da böyle bir gerekçeye dayanır. Artık camilerimizin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğümüz bu mimari obje ilk olarak Muaviye zamanında ortaya çıktı. Kaynaklarda 670'de Kuzey Afrika fatihi Ukbe b. Nâfi'nin bugün Tunus'ta yer alan Kayrevan şehrini kurmaya başladığı ve burada minaresi olan bir cami yaptırdığı yazar (el-Belâzurî, 2002: 326). Minare bu tarihten itibaren İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başladı. Ancak insanları namaza çağırmak için bu yüksek binalar da yeterli gelmedi ve tarih içerisinde minarelere bayrak çekmek veya kandil asmak gibi uygulamalar ortaya çıktı. Bugün ülkemizde kandil gecelerinde veya Ramazanlarda yapılan ışıklandırmalar eskiden şehrin uzak kesimlerine namaz vaktini bildirmek gibi bir amaçla başlamıştı.

İnsanları namaza çağırma ihtiyacının, cuma ve bayramlarda ilk dönem uygulamasından farklı ezan uygulamalarına sebebiyet verdiğini görüyoruz. Hz. Peygamber zamanında cuma günleri hutbeden önce camide sadece iç ezan okunuyordu. Bu uygulama Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanında da devam etti. Hz. Osman döneminde ise, insanları cuma namazı konusunda uyarmak amacıyla vakit girdiği zaman dış ezan okunmaya başlandı. Bu ezana bidat gözüyle bakıp karşı çıkanlar olmasına rağmen pratik bir ihtiyaca cevap verdiğinden zamanla yerleşti (Olgun, 1963: 64).

Kültürler ticaret, seyahat, savaş ve istila gibi olgularla başka kültürlerle karşılaşırlar. Bu durumda kültürler arasında bir etkileşim meydana gelir. Örneğin Haçlı Seferleri sayesinde, hiç amaçlanan bir durum olmamakla birlikte, Batı ve Doğu dünyası arasında büyük bir kültür alışverişi meydana geldi. Göç veya istila gibi bir sebepten

dolayı uzun süre bir arada yaşamak zorunda kalan kültürler arasında bu etkileşim çok daha üst düzeyde olur. Buna kültürleşme adı verilir. *Kültürleşme*, birden çok kültür grubunun sürekli ilişki ve etkileşimi sonucunda birbirlerinden etkilenmeleri ve sonuçta yeni bir kültür bileşiminin ortaya çıkma sürecidir. İslâm çok kısa sürede Suriye, Irak, İran, Orta Asya, Kuzey Afrika, İspanya gibi coğrafyalarda farklı kültürlerle karşılaştığı ve buralarda kalıcı olduğu için bir kültürleşme sürecinden geçti. Bugün ülkemizin özellikle kırsal kesimlerinde yer alan ve bir ağaca ya da kayaya kutsallık atfeden inançlar böyle bir sürecin sonucu olarak devam ediyor. Ülkemizde ve Balkanlarda 6 Mayıs'ta kutlanan ve dinî bir dayanağı olmayan *Hıdrellez* de, Hızır ve Hz. İlyas'ın buluşmasını konu edinen bir inanç etrafında eski bir bayramın İslâmîleştirilmiş şeklidir. Hıristiyanlıktaki yılbaşı ve Paskalya bayramlarının da eski putperest bayramlarının dönüştürülmüş hâlleri olduğu iddia edilir. Kuzey Amerika'da önceki yılın hasadının ve bereketinin kutlandığı, diğer dinî bayramlar kadar önemli kabul edilen *Şükran Günü* ise kıtadaki ilk koloniler zamanında ortaya çıkmıştır.



İlk Şükran Günü 1621 isimli tablo (Jean Loeon Gerome Ferris, 1910?)

Sosyo-kültürel yapının din üzerindeki etkilerini inanç, ibadet ve diğer uygulamalar olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür. Her din kendi inanç esaslarını sıkı usullere bağlamayı arzu eder, ancak hem resmî öğretinin içinde fikir ayrılıkları baş gösterir hem de çeşitli halk inançları dine mal edilir. Örneğin kabir azabının var olup olmadığı İslâm âlimleri arasındaki tartışma konularından biriydi; kader konusundaki tartışmalar ise mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bunların yanında toplumlar Müslüman olurken kendi inançlarının bir kısmını yeni dinlerine taşıdılar. Bazı taşlara, ağaçlara, dağlara kutsallık atfetmek, mezarlarda yatan şahısların ruhlarından yardım dilemek bunun örneğidir.

Dinlerin temel uygulamaları olan ibadetler de bir ölçüde sosyo-kültürel yapıdan etkilenirler. Bu çerçevede ibadetlerin yapılma biçimi yeni usullere bağlanır veya ibadet olarak düşünülen yeni uygulamalar ortaya çıkar. Bugün Ramazanlarımızın vazgeçilmez ibadetlerinden olan hatimler esas olarak Hz. Muhammed'in hayatında bireysel olarak yapılıyordu. Ancak hatimler daha sahabe ve tabiîn zamanında toplu icra edilen merasimler hâline geldi. Miladi 13. ve 14. yüzyıllarda vefat eden sultanlar ve âlimler gibi önemli şahıslar için hatim merasimleri düzenlendiği kaynaklarda yer alır. Kur'an'ı hatmetmenin hastalıklara şifa olduğu şeklinde bir düşünce de zaman içinde gelişti. Hastalıktan kurtulanlar bir şükür ifadesi olarak ayrıca hatim merasimi yaptırırdı (İbn Kesîr, 1994: 534, 542).

Dinin toplumsal hayatla ilgili hükümleri üzerinde çevresel şartların etkisi çok daha fazla hissedilir. Örneğin Hanefi hukukçular yenilmesi insana iğrenç gelen şeyleri caiz olarak görmedikleri için balık dışındaki deniz ürünlerinin tüketilmesine cevaz vermemişlerdir. Oysa iğrençlik göreceli bir tutumu ifade eder ve deniz kenarında yaşayan bir topluluk için bu deniz ürünleri iğrenç olmayabilir. Bu konuda

tarihte önemli tartışmalara konu olan başka bir örnek olarak iktisadî bir konu olan para vakıflarını verebiliriz. İslâm hukukundaki temel yaklaşıma göre paranın doğrudan kendisinin vakfedilmesi söz konusu değildir. Zira vakıf malı para olunca, bunu kullanan kişinin aldığı paraya karşılık önceden belirlenmiş bir fazla para vermesi faiz şüphesini doğurur. Ancak Osmanlı Devleti zamanında yaygın olarak para vakfediliyordu ve bunlar vakıf gelirleri içinde önemli bir yekûn tutuyordu. 16. yüzyılda devrin âlimleri arasında bu tür vakıfların dince uygun olup olmadığı tartışma konusu oldu, ancak neticede para vakıfları kısa bir yasaklama döneminden sonra devam etti. Zira nakit paraya ihtiyacı olan kişiler tefecilere gitmek zorunda kalmıyorlar, mahalle vergileri, alt yapı hizmetleri, cami ve medreselerin giderleri çoğunlukla bu vakıflar tarafından karşılanıyor, esnaf birliklerinin ortak masraflarının karşılanmasında veya yardımlaşmalarında yine para vakıflarına başvuruluyordu. Böylelikle o dönemde sadece Anadolu coğrafyasında görülen para vakıflarına zaruret sebebiyle cevaz verildi (Bilgin, 2003: 154-159).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sosyo-kültürel yapı dinin toplum tarafından algılanmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını etkilemekte; toplumsal ihtiyaçlar, beklentiler ve zorunluluklar yeni dinî anlayış ve pratiklerin çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Dinî Gruplar

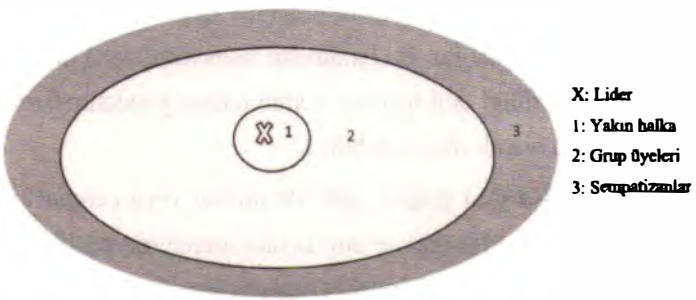
Dinî gruplar, diğer sosyal gruplara benzer şekilde ortak bir ilgi ve amaç (dini daha iyi yaşayabilmek) çerçevesinde bir araya gelen insan topluluğudur. Dinî hareketler ise grupları aşan ve her bir bireyde grup bağlayıcılığı/yaptırımı olmayan düşünce/anlayış/ideolojiler olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan tasavvufu, daha özelde, örneğin Nakşibendîliği dinî hareket, somut tarikat yapılanmalarını ise birer dinî grup olarak ifade edebiliriz.

Ülkemizdeki dinî gruplar genelde *tarikat* veya *cemaat* olarak isimlendiriliyorlar. Her iki kavram da dinî literatürde güçlü bir yere sahiptir. Tasavvufi anlayış içindeki grupların kendilerini "tarikat" olarak nitelendirmeleri olağandır, ancak bunun dışındaki gruplar ne şekilde ifade edilecektir? Popüler kullanımda bu gruplara *cemaat* dendiğini görüyoruz. Hatta hepsini kapsaması açısından "cemaatler ve tarikatlar" şeklinde yaygın bir kullanım vardır. Hâlbuki tarikat formundaki oluşumlar da kendilerine *cemaat* diyor. Dolayısıyla her iki kavramın da efradını câmi ağyarını mâni birer sosyolojik terim olamayacağı açıktır. Üstelik cemaat kavramı Türk hukukunda özel bir anlama sahiptir. Türkiye'de yaşayan gayrimüslim azınlıklara (Süryani, Ermeni, Musevi, Rum) *cemaat* denilir. Rum Cemaati denildiğinde kast edilen ülkemizde yaşayan Rum topluluğudur, özelde Rumların içindeki bir dinî grup değildir. Eski Türkçemize Almancadaki

"gemeinschaft" ve Fransızcadaki "communauté"nin karşılığı olarak tercüme edilen *cemaat* sosyal grup anlamına gelmez. Dolayısıyla hem bu karışıklığı bertaraf etmek hem de farklı toplumlardaki din merkezli oluşumları ifade etmek için *dinî grup* teriminin kullanılması daha doğrudur.

Grup Yapısı

Sosyal gruplar genelde bir lider, liderin yakın çevresi ve grup üyelerinden meydana gelir. Bunların en dışında da doğrudan grup üyesi olmamakla birlikte grup hakkında olumlu düşünceler taşıyan bir sempatizan kitlesi vardır (Günay, 1998: 260).



Özel bir kural olmadığı sürece bütün üyelerinin eşit statüde olduğu bir gruptan söz edilemez. Bir kural dâhilinde eşitlikten söz edilse bile bir ya da birkaç üye sahip oldukları özellikler nedeniyle ön plana çıkacaktır. Bunlara *doğal lider* denir. Resmî bir örgütlenmesi olmayan sosyal gruplar doğal liderler etrafında faaliyet gösterirler. Resmî örgütlenme gerçekleştiğinde doğal lider resmî lider olur. Ancak doğal lideri hukukî ve toplumsal baskı ya da yaptırımdan korumak amacıyla farklı bir kişi resmî lider olarak görünebilir.

Liderler bilgi, tecrübe, yönetme ve iletişim yeteneği gibi özellikler taşımalıdır. Ancak kurucu liderlerin en önemli özelliği karizmatik

olmalarıdır. Weber tarafından sosyolojiye kazandırılan *karizma*, bir kişide olduğu varsayılan ilahî ya da olağanüstü niteliktir. Karizma bazen düşünce, bazen dış görünüş, bazen hitabet gücü şeklinde ortaya çıkar. Esasında karizma göreceli bir kavramdır ve bireylerin ya da toplulukların bakışına göre farklılık gösterir. Ancak karizmanın kesin kriterlerinin olmaması belirli kişilerin karizmatik olarak nitelendirilmesini kolaylaştırır. Bazı liderler, dışarıdakilerin anlayamadığı şekilde takipçilerini "büyülerler."

Dinî gruplarda karizma, diğer sosyal gruplara göre çok daha fazla önemsenen bir özelliktir. Başarılı bir şirket yöneticisi ya da bürokrat karizmatik olmayabilir, ancak dinî liderler, özellikle kurucu olma konumunda iseler, karizmatik olmak ya da en azından karizmatik gösterilmek zorundadırlar. Dinî liderin karizması temelde ilahî bir misyonun temsilcisi ya da seçilmişi olmasına dayanır. Bu durum özel bir soy, kendisinin ya da çevresinin kendisiyle ilgili yaşadığı olağanüstü dinî tecrübeler, dış görüntü ve hitabet gibi öğelerle desteklenir. Başta yakın halkadan olmak üzere üyelerden gelen saygı örüntüleri liderin karizmasını pekiştirir.

Sahip oldukları karizmadan dolayı liderler ömürlük olarak seçilirler. Zira tanrısal vergi zamanla sınırlı değildir. Lider ne kadar yaşlanırsa yaşlansın, kendi isteğiyle feragat etmedikten sonra yerine bir başkası geçemez.

Yakın ya da özel halka, lider ve liderlik ile grup üyeleri ve üyelik arasında bir ara formdur. Bu halka yönetici kadroyu oluşturur. Esasında liderlik karizmatik, düşünsel ve yönetsel olmak üzere üç kısma ayrılır (Erkilet, 2000: 42-43). Düşünsel lider grubun ideolojisini geliştirip sistemleştirirken yönetsel lider grubun idaresi ile meşgul olur. Küçük gruplarda lider her üç vasfı da üzerinde taşıyabilir, ancak grup büyüdükçe karizmatik liderin bilgi ve yeteneği yetersiz kalır. Bu durumda yakın halka liderin eksik yönlerini tamamlar. Bu

halka aynı zamanda karizmatik liderden kaynaklanan problemleri çözer. Zira karizmatik insanlar, diğer insanlara nazaran aşırı düşüncelere ve eylemlere daha fazla eğilim gösterirler. Bu durumda hem lideri itidale yöneltme hem grubu ve kamuoyunu ikna etme hem de varsa hasarı telafi etme görevi yakın halkaya düşer. Bu halkadakiler dinî lideri olağan insani yönleriyle çok yakından tanıkları için, gruptan ayrıldıklarında parçalanmalara sebep olurlar.

Üyeler dinî grubun en kalabalık kısmını oluşturur. Grup büyüdükçe lider kadronun zaman, para ve beden gücü konusundaki görevleri üyelere kayar. Dinî faaliyetler, diğer sosyal grupların faaliyetleri gibi kaynakların harekete geçirilmesini gerektirir. En önemli kaynak insandır, gruba yeni insanların kazandırılmasında grup üyeleri aktif rol alırlar. Burada grup liderinin karizmasının kitleleri etkilemekte daha önemli olduğu düşünülebilir. Ancak dinî faaliyetlerin hukukî yaptırım altında tutulduğu ülkelerde dinî lider kamuoyunda açıkça görünmekten özellikle kaçınır. Bu durumda kitleleri lider ile tanıştırma görevi üyelere aittir. Kartopu örneğinde olduğu gibi, gruba bağlanan kişi sayısı çoğaldıkça yeni kişilere ulaşma imkânı da artar.

Üyeler aynı zamanda ciddi bir ekonomik kaynaktır. Dinî gruplar faaliyetleri konusunda kamuoyundan destek almaya çalışsalar da, toplum, mahiyetini tam olarak kavrayamadığı gayri resmî oluşumlara karşı çekimserdir. Bu durumda grup üyeleri maddi külfetleri yüklenirler. Dinî gruplara tamamen yabancı olan kişilerde grupların üyelerine sürekli maddi yardımda bulunduğuna dair bir önyargı vardır. Oysa gruplarda görece az sayıda kişi, ihtiyaç durumuna göre yardım alır; çoğunluk ise yardım yapan konumundadır. Yardım alan kişilerin de belirli bir ekonomik refahtan sonra yardım yapmaları beklenir. Maddi durumu iyi olmayanlar grup faaliyetlerine bedenen katılarak katkıda bulunurlar. Tarikat oluşumlarında bu olguya "dergâha

hizmet" denir. Ancak bedenle hizmet için mutlaka yoksul olmak gerekmez, ayrıca sevap almak amacıyla zengin insanlar da belirli bir süreliğine bedeni olarak çalışırlar.

Dinî grup halkalarının en dışında ise sempatizanlar bulunur. Bunlar bir şekilde grup ile tanışmış, ibadetler ve diğer faaliyetlere kısmen katılmaya başlamış, ancak henüz grup aidiyetini tam olarak benimsememiş kişilerdir. Dinî grup bağlılığı çoğunlukla gönüllü bir durum olduğu için, grup lideri veya üyeler tarafından sempatizanlar zorlamaya tabi tutulmaz, bir süreç içerisinde izlenirler. Eğer gruba giriş konusunda özel bir uygulama söz konusu ise ya sempatizanın talebi beklenir ya da ona teklif yapılır. Özellikle tarikatların kendilerine mahsus giriş uygulamaları söz konusudur. Ancak pek çok dinî grupta özel bir uygulama yoktur; sempatizan zaman içerisinde ibadet ve diğer faaliyetlere katılımını artırarak, hatta görevler alarak kendiliğinden grubun içerisine girmiş olur.

Grup Kimliği ve Grup Normları

Bir grubun toplum içerisinde tanınmasını sağlayan, onu diğer gruplardan ayıran, üyelerinin sosyal kimliklerini belirlemede etkili olan ayırt edici özellikleri grup kimliğini oluşturur. Bireylerin özel bir ilgi alanına yönelmesiyle birlikte grup kimliği inşa sürecine girer. Ancak güçlü bir grup kimliği oluşturmak için çok sayıda faktörün devreye girmesi gerekir. Büyük amaçları ya da iddiaları olmayan grupların kimlik oluşturmaya yönelik özel bir çabaları olmaz. Pek çok şey kendiliğinden geliştiği için grup kimlikleri zayıf kalır. Ancak ideolojik, etnik, dinî ya da marjinal gruplar büyük iddialar ile ortaya çıktıkları için grup kimliklerinin gelişimi için düşünce ve pratik olarak özel çalışmalar yaparlar.

Dinî oluşumlar grup kimlikleri güçlü insan topluluklarıdır. Bu kimliğin düşünsel yönünü güçlü bir hakikat ve kurtuluş iddiası

oluşturur. Modern dönemde tartışılan çoğulculuk düşüncesini bir kenara bırakırsak dinler mutlaklık iddiası taşırlar. Yani hemen her din hakikati sahiplenir ve kurtuluşun kendi içerisinde olacağını savunur (Arıcan, 2013: 34-37). Bu genel yaklaşımın izi aynı dinin içinde yer alan hareket ve gruplarda da devam eder. Örneğin Katolikler, Ortodokslar ve Protestanlar sadece kendilerinin kurtuluşa ereceğine inanırlar. İslâm düşünce geleneğinde de "73 mezhep" ya da alt-mezhep içinde sadece biri "fırka-i naciye" yani kurtuluşa erecek oluşumdur. Dolayısıyla dinin kendisi kadar alt oluşumlarında da özel bir hakikat ve kurtuluş iddiası vardır.

Konu mikro düzeydeki oluşumlara gelince, bazı dinî grupların yine mutlak hakikat iddiasına sahip olduklarını, bazılarının ise diğerlerini tamamen olumsuzlamamakla birlikte hakikat ve kurtuluşa en yakın topluluklar olarak kendilerini ayırt ettiklerini görürüz. Onlar kendilerini dini en iyi anlayan, en iyi uygulayan, dolayısıyla kurtuluş ihtimalleri diğerlerine göre çok daha yüksek ve hatta kesin olan gruplar olarak telakki ederler. Bu mutlaklık iddiasında dinî liderin ayrı bir önemi vardır; çünkü Tanrı'nın lidere veya lider silsilesine hakikati bahşettiğine, onları yanlış yorum ve uygulamalardan koruduğuna inanılır. Lider bu dünyada grup mensubunu doğru yola ileteceği gibi onun kötü yollara düşmesine engel olacak, hatta hesap gününde onu koruması altına alacaktır.

Mutlaklık iddiasını benimseyen grup üyeleri doğal olarak kendilerini "seçilmiş," "özel misyon yüklenmiş" kişiler olarak görürler (Büyükkara, 2015: 320). Seçilmişlik duygusu hemen her duruma adapte edilebilir. Örneğin mağduriyet, fakirlik, resmî ve toplumsal baskılar çetin bir imtihan; güç, servet ve yüksek statü Tanrı'nın bir lütfu olarak yorumlanır.

Grup kimliği aynı zamanda maddi sembollerle pekiştirilir. Ülkemizde karşılığı olmasa da özellikle Batı dünyasında dinî gruplar özel

amblemler kullanıyorlar. Bunun dışında daha evrensel olarak pek çok tarikatın kendine mahsus giyimi (İslâmi terminoloji ile *derviş çeyizi*) olduğunu görüyoruz. Orta Çağ'daki Fransiskenler kukuletası olan kahverengi siyah bir cüppe giyer, ipten bir kuşak sarar ve çıplak ayaklarına sandalet geçirirlerdi. Günümüzde bu kıyafet devam ediyor. Osmanlı Devleti'nde bir dervişin hangi tarikata mensup olduğu başlığından (taç) ve elbisesinden (hırka) anlaşılırdı. Örneğin Bektaşiler on iki dilimli kısa başlıklar, Mevleviler ise uzun külahlar giyerdi (Altun, 2019: 62-63). Günümüz Türkiyesinde bu kıyafetler kalmamışsa da, bazı erkeklerin sakalı, bıyığı, takke biçimi ve renginden, pantolon boyu, klasik ya da spor giyim tercihlerinden, bazı kadınların ise tesettür biçimlerinden hangi gruba mensup olduklarını tahmin etmek mümkündür.

İbadetler ve bunun dışındaki dinî uygulamalar da grup kimliğinin oluşmasına yardımcı olurlar. Pek çok oluşumda gruba giriş özel bir uygulama ile gerçekleşir. Aynı din içinde ibadetlere verilen önem, hatta bazı ibadetlerin edası gruplara göre farklılaşma gösterebilir. Örneğin genel olarak Hıristiyanlarda pazar ayinleri bir rahibin vaazı ve org eşliğinde koro hâlinde ilahi icrasından oluşurken 17. yüzyılda İngiltere ve Amerika'da ortaya çıkan Quakerlar vaizin olmadığı, ilahinin söylenmediği, tefekkür halindeki sessiz ayinler yapmaya başlamışlardı. İslâm tarikatları içerisinde Nakşibendîler hafi (alçak sesle) zikir yaparken, Rufailer ve Kadiriler def eşliğinde sesli devran yaparlar.

Grup kimliğinin oluşumunu anlamak noktasında William G. Sumner'in iç-grup ve dış-grup ayrımı faydalı olabilir. İç-grup bireyin "biz" ya da "bizden" şeklinde benimsediği, arkadaş gruplarından millete kadar çok farklılık gösterebilen insan birlikteliklerdir. Bireylerin aidiyet hissetmedikleri, "onlar" olarak gördükleri birlikteliklere ise dış-grup denir. İç-grup üyeleri kendilerini "onlar"dan farklı ve üstün görürler. İç-grup için benimsenen bir olgu dış-grup söz konusu olduğunda kabul edilmez hâle gelir (Schaefer, 2013: 122). İç-grup

ve dış-grup ayrımında sürekli olarak "onlar" hakkında kalıp yargılar üretilir. Anlaşılacağı üzere "biz"in varlığı için çoğunlukla negatif statü verilen "onlar"ın varlığı zorunludur. Gruplar, özelde de dinî gruplar kimliklerini pekiştirmek için "onlar"dan bahsetmek zorundadırlar. En olumlu yaklaşımda dahi "onlar"ın liderleri, "onlar"ın inançları, "onlar"ın fikirleri, "onlar"ın ibadetleri "ama" ile başlayan cümleler ile anlatılarak "biz"in farklılığı ya da üstünlüğü vurgulanır.

Her grubun kendine ait normları vardır. Bunların bir kısmı toplumsal normlarla ortaktır. Ancak biz grup normu dediğimizde özel normları anlarız. Bunlar bir taraftan gruba kimliğini kazandırırken diğer taraftan grubun işleyişini sağlar. Grup, normlarını yazılı hâle getirebilir, hatta resmî bir kuruluş ise bunu tüzük şeklinde de ortaya koyabilir. Dinî gruplar genelde gayrıresmî oluşumlardır, bundan dolayı yazılı normları bulunmaz. Ancak köklü bir geleneğe dayanan gruplarda normlar kitaplara geçmiştir. Tarikatlarda *Âdâbü'l-Mürîdin* (Sühreverdi, 2014) adıyla kaleme alınan, müritlerin gerek grup içinde, gerekse toplumsal hayatta uyması gereken kuralları anlatan kitaplar bu olgunun tipik örneğidir.

Grup normlarının merkezinde lider ve diğer takipçilerle ilişkinin biçimini belirleyen kurallar dizisi yer alır. Lidere gösterilen yüksek saygı; hitap, söz alma, itiraz etme, göz göze gelme, beraber bulunma süresi gibi konularla ilgili çok sayıda kural ile ortaya çıkar. Benzer şekilde grup mensuplarının birbiriyle ilişkisi grup içi hiyerarşiden hitap etme biçimine, hasta ziyaretinden maddi desteğe kadar geniş bir alanda belirlenmiştir. Grup normları dış-gruplarla olan ilişkiyi de belirler. Bu konuda uyulması gereken kurallardaki birinci amaç iç-grup mensubunu dış-grupların etkilerinden korumaktır. İkinci amaç ise grup mensubunun dışarıya karşı temsil görevini en olumlu düzeyde yerine getirmesini sağlamaktır. Çünkü grup mensubundan çıkacak olumsuz bir davranış, kişiye değil gruba atfedilir.

Dinî Grupların İşlevleri

Sosyal grupların temel işlevi bireyin fizyolojik, psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarının daha kolay bir şekilde karşılanmasıdır. Birey bu ihtiyaçlarının bir kısmını herhangi bir gruba girmeden de giderebilir. Fakat grup içerisinde ihtiyaçlarını daha tatmin edici şekilde karşılar. Örneğin birey serbest zamanlarında yürüyüş yapabilir, tiyatroya gidebilir, tarihî yerleri gezebilir, bir kılavuz kitap aracılığı ile kara kalem çalışmaları yapabilir. Ancak düzenli halı saha maçı yaptığında, amatör bir tiyatro topluluğu ile çalışmaya başladığında veya resim kursuna katıldığında çok daha nitelikli vakit geçirecektir.

Benzer bir şekilde birey dinî hayatını nispeten bireysel bir biçimde sürdürebilir. Aslında dinler pek çok ibadetin topluluk hâlinde yerine getirilmesini emrederler. Ancak bu emir müminin cemaat içinde yalnız kalmasını önleyemeyebilir. Bir Hıristiyan pazar ayinine hiç kimse ile konuşmadan bir sıraya ilişip, ilahileri söyleyip, vaazını dinleyerek katılabilir. Bir Müslüman cuma namazını, öncesi veya sonrasında hiç kimse ile muhatap olmayarak, kimse ile musafaha etmeyerek eda edebilir. Şüphesiz bu durumda da inanan kişi müminler topluluğu içerisinde bulunmaktan dolayı bir takım duygular yaşayacak, ancak bu duygulanım arzu edildiği düzeyde olmayacaktır.

En geniş dinî grup inananların tamamından meydana gelir. İnananlar topluluğu Hıristiyanlıkta *kilise*, İslâm'da *ümmet*, Budizm'de *sangha* olarak ifade edilir. Mümin kendisinin ve kendisiyle aynı dine inanan kişilerin ötekilerden ayrı ve müstakil bir topluluk oluşturduğunun bilincindedir. Bu bilince bir aidiyet duygusu, bir hiyerarşi ve yaptırım eşlik eder. Ancak millî düzeyde en geniş grubu oluşturan millet gibi ümmet de grup özelliklerini mütekâmil bir biçimde birey üzerinde göstermez. Bireyin dinî hayat açısından daha yakın ilişkilere, yani mikro düzeyde gruplara ihtiyacı vardır.

Kilise müdavimleri veya cami cemaatleri ise sosyolojik anlamda tam bir sosyal grup değil, grup benzeri yapılardır. Onları gruptan ayıran temel özellikler aidiyet duygusunun ve yaptırımın olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle birey başka yerlerdeki mabetlerde ibadetlerine devam edebilir; dinî normlara aykırı davranışlarda bulunduğunda, özellikle modern toplumlarda maddi bir yaptırımla karşılaşmaz. Grup benzeri bu topluluklarda dinin psikolojik, toplumsal, ekonomik işlevleri de görece olarak az görüldüğü için bireyler bir adım ötesini talep edip dinî gruplara girerler.

Dinî grupları diğerlerinden ayırt eden en önemli özellik dinî işlevleridir. Şüphesiz her üye öncelikli olarak dinî kaygılardan dolayı gruba girmez. Bir başka ifadeyle farklı kaygı ya da talepler onu gruba yönlendirmiş olabilir, ancak büyük çoğunluk dinî sebeplerden dolayı grup içerisinde yer alır. Grubun dinî açıdan bireye verdiği en önemli katkı duygu yoğunluğudur. Bireysel olarak yapılan ibadetler müminde yeterli duygu yoğunluğunu oluşturmaktan çoğunlukla uzaktır. Zira duygulanma çevresel faktörlerle yakından ilgilidir. İbadet için inşa edilmiş özel bir mekânda yoğun duygu tezahürleri gösteren bireyler arasında kalan kişi, kendi evindeki köşesinde yaşadığından çok daha güçlü bir ruh hâli içerisine girecektir.

Ayrıca birey ibadet hayatında bir istikamet arayışı içerisindedir. Grup içerisinde bireylere periyodik olarak yapması gereken ibadetler verilir ve bunlar çeşitli mekanizmalarla kontrol edilir. Diyetisyen örneğinde olduğu gibi, kişi kitaplara bakarak da sağlıklı bir beslenme uygulayabilir ve ideal kilosunu muhafaza edebilir. Ancak gündelik hayatın karmaşası içinde çoğu kişi bunu başaramadığından bir profesyonelden yardım alır. Diyetisyen belki ona bilmediği hiçbir şey söylemeyecek, ancak disipline olmasını sağlayacaktır. Benzer şekilde kitaplarda anlatıldığı biçimde ideal bir dinî hayat yaşamak teorik olarak mümkünse de pratikte bunun gerçekleşmesi zordur.

Bundan dolayı kişiler bir dinî liderin gözetimi altında dinî hayatlarını sürdürmeye gönüllü olurlar. Bilgi düzeyleri çok yüksek olan kişilerin bile bir grup içerisinde dinî hayatlarını sürdürmeleri bu istikamet arayışı ile açıklanabilir.

Şüphesiz salt dinî açıdan bakıldığında konuyu bir diyetisyen benzetmesi ile açıklamak yetersiz kalır. Zira farklı din anlayışlarında dinî liderin manevi gücünün birey üzerinde etkin olduğuna inanılır. Örneğin tasavvufi anlayışta şeyhlerin nazarı bireylerin maneviyatına etki eder. Bunun bir adım ötesinde şeyh kendisine bağlı olanları murakabe eder (gözetler), hatta maddi-manevi bir takım tehlikelerden korur ya da kurtarır. Böyle bir inanç içinde gruba bağlanan kişinin dinî hayattaki istikrarı diğer müminlere göre çok daha yüksek olacaktır.

Eğitim İşlevi

Dinî gruplar güçlü bir eğitim işlevi görürler. Zira dinî yaşantı her şeyden önce bilgiye dayanır. Bütün dinî gruplar üyelerinin ibadet hayatlarını düzenlerken aynı zamanda bilgilerini artıracak faaliyetler yürütürler. Bu yüzden geleneksel ders halkaları, vaaz ve sohbetler günümüzde panel, konferans ve sempozyum türü kitlesel programlarla çeşitlenmiştir.

Dinî eğitim grubun tüm mensuplarına yöneliktir ve merkezde Kur'an-ı Kerim'in okunması ile temel ilmihal bilgileri vardır. Bunun etrafında Hz. Muhammed'in hayatı ve İslâm âdabı, daha genel çerçevede ise mezhepler arası bazı tartışmalar ve muamelat konuları (özellikle alışveriş olmak üzere gündelik hayata dair fıkıh konuları) yer alır. Eğitim faaliyeti içinde dinî grubun tanıtımı ayrı bir yer tutar. Örneğin bir tarikat kolu söz konusu ise, kurucu şeyhten başlamak üzere silsilede yer alan önemli isimler, varsa eserleri ve mutlaka menkıbeleri düzenli olarak anlatılır.

Hemen her dinî grup eğitim açısından ikiye ayrılır. Çoğunluk, yukarıda bahsettiğimiz genel bir eğitime tabi tutulurken, az sayıda kişi daha üst düzey bir eğitim alır. Bu kişiler gelecekte grubun yönetici kadrosu olmaya adaydırlar. İleri dinî eğitim bazı gruplarda geleneksel medrese eğitiminin devamı şeklinde olabildiği gibi, bazı gruplarda daha tematik bir müfredat takibi şeklinde de olabilir. Grup büyüdükçe ileri dinî eğitim almış insana olan ihtiyaç artar. Zira hemen her şehirde evlerde, dergâhlarda ya da benzeri yerlerde ibadet hayatına nezaret edecek ve sohbeti yürütecek insanlar gerekir. Grubun kendi içerisinden yetiştirmediği nitelikli insan gücü bu durumda resmî eğitim kuruluşlarından (Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri) karşılanır.

Dinî eğitimin merkezinde liderin bizatihi kendisi vardır. Zira liderin sohbet ederken sadece bilgi aktarmadığı, aynı zamanda nazarı ile feyz verdiği kabul edilir. Liderin kitapları ise mesajın çok geniş bir kitleye ulaşmasını sağlar. Ülkemizdeki Nurcu gelenek kitabın dinî hayatta hangi mertebeye çıkabileceğini gösteren önemli bir örnektir. *Risale-i Nur* adı verilen bu kitaplar her namaz sonrası düzenli bir şekilde grup üyeleri tarafından okunur. Geleneksel vaaz, burada *Risale-i Nur*'un okunup açıklanmasına dönüşmüştür. Tarikatlarda olduğu gibi bir önceki liderin konumunu devam ettiren bir lider söz konusu olmadığı için de *Risale-i Nur* külliyatı gruba âdeta liderlik eder.

Liderin kitapları genelde gruba ait olan yayınevlerinde kaliteli bir şekilde basılır ve nispeten ucuz bir fiyata piyasaya sürülür. Gelişen yayıncılık anlayışı kitabın yanında dergiler, ses kayıtları ve nihayetinde televizyon kanalları ve videolar ile kitleye hitap etme imkânı verdi. Ancak yine de liderin daha çok ulaştığı kitle genel toplum değil, dinî grup mensuplarıdır. Bu yayınları özellikle grup üyeleri takip ederler.

Yakın dönem Türkiyesine baktığımızda grupların eğitsel işlevinin, zaman içerisinde dinî eğitimden akademik eğitime doğru kaydığını

görüyoruz. Zira gruplar kendi üyelerinin çocuklarının farklı bir dünya görüşü aşılayan resmî veya özel kuruluşlarda eğitim almasını istemez. Bundan dolayı bazı gruplar anaokulundan başlamak üzere üniversite seviyesine varıncaya kadar farklı eğitim kademelerinde okullar açtılar. Bu okullar grup mensubu bir kişiye ait olabildiği gibi, grubun tüzel kişiliğine de ait olabilir. Herhangi bir grupla bağlantısı olmayan ya da kendi gruplarına ait bir eğitim kuruluşu olmayan kişiler de dinî gerekçelerden dolayı çocuklarını bu okullara veriyorlar.

Psikolojik İşlev

Dinî grupların, bireyleri cezbeden önemli bir özelliği psikolojik işlevleridir. Bireyler yaşamlarını sağlıklı bir şekilde sürdürmek için maddi ihtiyaçlar kadar saygı görme, sevilme, güvenme gibi psikolojik ihtiyaçlarını da karşılamak zorundadırlar. Bütün pozitif duyguların en önemli besleyici kaynağı ailedir. Ancak birey ailesinden bu desteği alamadığı gibi arkadaş grubu, komşuları, iş çevresinden de göremeyebilir. Dinî gruplar bu çevrelerin içerisinde önemli bir alternatif olarak yer alırlar.

Birey bir dinî gruba girdiğinde akrabalık veya iş arkadaşlığı gibi kısmen zorunlu bir çevre yerine gönüllü bir birlikte bulunmanın rahatlığını yaşar. Zira çocukluktan beri içinde yer aldığı veya hayatını idame ettirmek için bulunmak zorunda olduğu gruplar görev ve sorumluluk açısından bireyi baskı altında tutar. Ayrıca dinî gruplar yapıları itibariyle yeni üyelere pozitif bir tutumla kendilerini açarlar. Grup üyeleri yeni gelene karşı son derece sevgi dolu ve yardımseverdir. Bireyin grup içinde bir arkadaş edinmesi için özel çaba harcamasına gerek kalmaz, arkadaşlıklar hızlı bir şekilde gelişir. Kişi grup içerisinde kendini değerli hisseder. Bunun bir adım ötesinde, grup içerisinde önemli bir statü kazandığı zaman diğer grup üyeleri tarafından yoğun bir saygı görür.

Dinî gruplar içinde dünyevî başarıya dönük bir rekabet söz konusu değildir, birey acımasız hayat şartlarından grup içerisinde iken geçici olarak kurtulur (Bauman, 2016: 8-9). Grup üyelerinin yaşadıkları sıkıntıları ortak bir şekilde aşmaya çalışmaları, zaman, para ve eşyalarını grup lehinde kolaylıkla harcamaları bireyin güvenini artırır. Modern dünyada bireyin yokluğunu en çok hissettiği duygulardan biri olduğu için güven önemlidir. Bazı bireyler gruba toplum tarafından damgalanmış bir şekilde girerler, ancak yeni çevre onu gayet olumlu bir şekilde karşılar; "suç"undan dolayı yargılamaz. Böylelikle birey dinî grup içerisinde kendisini çölün ortasındaki bir vahada gibi hisseder. Hatta bazı gruplarda fiziki olarak da toplumdan tamamen uzaklaşıp müstakil yerleşim birimleri kurulur.

Gündelik hayatta bireyin hastalık, ölüm, boşanma, iflas gibi tecrübeler sonucu psikolojik açıdan bir krize düşmesi olasıdır. Bu durumdaki bireyler dinî grubun söylemi ve üyeleri aracılığı ile bir çeşit terapiden geçerler. Dinî söylemler çoğunlukla Tanrı'nın mutlak kudreti, insanın acizliği, kader ve öbür dünyada ödül üzerine kuruludur. Şüphesiz bir grup üyesi olmayan dindar birey de bu kavram kümesi etrafında krizle mücadele edebilir. Ancak bunları kişiye sürekli telkin edecek ve onu asla yalnız bırakmayacak grup üyelerinin varlığı dinî söylem kadar, hatta ondan daha etkili bir terapi aracıdır.

Dinî gruplar ciddi bir psikolojik problemi olmasa da stres altındaki modern bireyin deşarj olmasını sağlarlar. Bireyin birkaç saatliğine de olsa işinin ya da toplumsal hayatın geriliminden kurtulup tamamen farklı konulara yönelmesi başlı başına bir deşarj vesilesidir. Bunun bir adım ötesinde dinî gruplarda toplu yapılan ibadetler, özellikle de zikirlerde kendinden geçme anları (vecd ve istiğrak) bireyin arınmış, duru bir bilinçle tekrar gündelik hayata dönmesini sağlar (Hökelekli, 2010: 75).

Ancak grup üyeliğinin ilerleyen aşamalarında olumlu bazı işlevler tersine dönebilir ve bireyi ekstra bir gerilime sokabilir. Zira birey artık grup içi görev ve sorumluluklar almaya başlar. İlk başta hoşgörüyle karşılanan eski alışkanlıklarını terk etmediği takdirde kınamalara maruz kalır. Dinî grubu kişisel çıkarları için kullanan bağlılar ile karşılaşır. Grup içindeki rekabet, çatışma ve bölünmelere şahit olur. Bu tür durumlarda grup üyeliği kişiyi psikolojik olarak artık desteklemez, bir gerilim içine sokar, hatta psikolojik travmalarla karşı karşıya bırakabilir.

Sağlık Hizmetleri

Psikolojik işleve yakın bir şekilde dinî grupların sağlık işlevlerinden ayrıca bahsetmek gerekir. Dinlerin sağlıkla olan ilişkileri çok derinlere iner. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın körleri ve cüzzamlıları mucize eseri olarak iyileştirdiği ifade edilir (Âl-i İmran, 3: 49). İslâm geleneğinde Hz. Muhammed'in tedavi uygulamalarına dayanan bir *tıbb-ı nebevi* anlayışı söz konusudur. Modern bilimden önce bugün psikolojik olarak tanımlanan rahatsızlıkların çoğunluğunun şeytanlardan veya kötü ruhlardan kaynaklandığı düşünüldüğü için, bu hususta uzmanlaşmış din adamlarına gidilmekteydi. Bunun yanında din adamları fizyolojik hastalıkların tedavisi ile de uğraşmaktaydılar. Örneğin Orta Çağ'daki manastırların bir kısmında sağlık hizmeti verilmekteydi. St. Jean (Hospitalier) Tarikatı Haçlı Seferleri esnasında başta Kudüs olma üzere pek çok yerde hastane açmıştı. 1633'te kurulan St. Vincent de Paul Rahibeleri Tarikatı hemşireleri eğitmekteydi (AnaBritannica, 1992: 567). 16. ve 17. yüzyıllarda Fransisken ve Cizvit misyonerler Hıristiyanlık propagandası için tıbbı kullanmaya başlamışlardı. Kendilerini cerrah, hekim veya eczacı olarak tanıtan bu misyonerler Uzak Doğu ve Güney Amerika'da hastaneler kurmuşlardı (Keskinbora, 2018: 157-158).

Modern dönemde de dinî grupların sağlığa özel bir önem verdiği görülür. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki adventist hareketler ve Mormonlar sağlığı korumak için alkol, tütün ürünleri ve kafeinli içeceklerin (çay, kahve, kolalı meşrubatlar) tüketimine olumsuz yaklaşırlar (Köse, 2011: 44, 52, 102). Ayrıca Yedinci Gün Adventistlerinin başta ABD olmak üzere dünyanın hemen her bölgesinde hastaneleri bulunur. Uzak Doğu kaynaklı yeni dinî hareketler de (Transandantal Meditasyon, Sahaja Yoga) çoğunlukla psikolojik ve fizyolojik sağlığı korumaya yönelik uygulamalar ile yayılma imkânı bulmaktadır.

Amerika'ya benzer bir şekilde, özellikle 1990'lardan sonra Türkiye'deki dinî gruplar imkânları nispetinde sağlık sektörüne de girdiler. Ancak kanaatimizce buradaki temel motivasyon kaynağı sağlık değil mahremiyetti. İslâmiyetin kadın-erkek ilişkilerindeki mahremiyet anlayışı hastane ortamında çoğu kez bozulmaktaydı. Bunun esas sebebi, tıp hizmetlerinde hasta haklarının geç gelişmesi ve sağlık personelinin yetersizliğiydi. Dünyada, içerisinde mahremiyet hakkının da yer aldığı kapsamlı ilk resmî belge 1981 tarihli "Lizbon Hasta Hakları Bildirgesi"dir. Ülkemizde bu çerçevede 1998 yılında "Hasta Hakları Yönetmeliği" çıkarıldı ve hem hastaya sağlık personeli seçme hakkı hem de "tedaviyle doğrudan ilgili olmayan kişilerin tıbbi müdahale sırasında bulunmaması" hukukî teminat altına alındı. Ancak her yerleşim biriminde ve her branşta mahremiyeti gözetecek nicelikte sağlık personeli ve mekân bulmak mümkün değildi. Örneğin aynı hastanede her iki cinse ayrı ayrı hizmet verebilecek iki ayrı cildiye uzmanının bulunması veya kan alma odalarının ve personelinin cinsiyete göre düzenlenmesi çok zordu.

Dindar insanlar hem fiziki şartlar, hem personel azlığı hem de zihniyet açısından hastane ortamlarında kendilerini çoğu kez yabancı hissetmekte, talepte bulundukları zaman da gerek sağlık personelinin

gerekse diğer hastaların eleştiri ve hakaretlerine maruz kalabilmekteydiler. Bu sebeplerden ötürü dinî gruplar yukarıda andığımız mahzurları bertaraf edecek hastaneler kurmaya başladılar.

Türkiye'de özellikle 2010'lu yıllardan sonra dinî literatürde *tıbb-ı nebevi* denilen alternatif tıp yükselişe geçti. Bu çerçevede öne çıkan temel uygulama hacamattır. Dinî grup menşeli kişiler çoğunlukla tıp eğitimleri olmamasına rağmen hacamat merkezleri açtılar. Dinî eğilimli televizyon kanallarında başta bal olmak üzere pek çok ürünün reklamları çoğaldı. Bu reklamlar RTÜK'ün bal reklamlarını yasaklamasına kadar devam etti. Son yıllarda yine tıbb-ı nebeviye dayandırılarak yapılan alternatif bir uygulama açlıktır. Tedavi amaçlı olarak kişiler üç günlük veya on günlük açlıklar yapar, su dışında herhangi bir gıda almazlar. Aslında alternatif tıp bütün dünyada modern tıbba karşı yükselişe geçmişti. Ancak dinî gruplara mensup kişilerin bu genel eğilim içerisinde dinî referanslarından dolayı alternatif tıbba daha meyilli oldukları görülür.

Ekonomik İşlev

Dinî grupların açmış olduğu dershaneler, okullar ve hastaneler aynı zamanda bir ekonomik kuruluştur. Buradaki hizmetler belirli bir ücret karşılığında verildiğinden dinî grupların ekonomik işlevlerinden de bahsetmemiz gerekir. Bu noktada grupların iki tür ekonomik faaliyetinden söz edebiliriz: Dinî hizmetlerin yürütülmesine yönelik faaliyetler ve dinî grup üyelerine yönelik faaliyetler.

Dinî hizmetlerde bir taraftan geçimini sağlaması gereken din adamları, diğer taraftan mekân ve mekânla ilgili giderler, nihayetinde de organizasyon giderleri söz konusudur. Bütün bunların bir kısmı bağış ve gönüllülük yoluyla karşılanır. Gönüllülük ekonomik anlamda zayıf olan kişilerin bedenleri ile dinî hizmetlerde bulunmasıdır. Tarikatlarda "dergâha hizmet" parolası bu gönüllülüğü anlatır.

Ancak gönüllülük ve bağışlar çoğu kez belirsizlik taşır ve büyük ölçekli dinî hizmetler için yetersizdir. Bu durumda zirai ve ticari faaliyetler devreye girer. Örneğin Orta Çağ'da Katolik Kilisesi'nin çok büyük arazileri vardı ve buradan elde edilen gelir dinî faaliyetlerde kullanılırdı. İslâm dünyasında ise vakıflar aracılığı ile dinî hizmetler karşılanırdı: Bir hayırsever sadece bir cami yaptırmakla yetinmez; personel maaşı, günlük giderler, bakım-onarım için de belirli sayıda dükkân veya arazi vakfederdi.

Modern dünyada her iki sistem de çalışıyor. Küçük dinî gruplarda bağış ve gönüllülük hâkimken, grup büyüdükçe dernek ve vakıf şeklindeki örgütlerin gelirleri devreye giriyor. Günümüz ekonomik sistemine entegre olan dinî gruplar aynı zamanda şirketler kurarak veya hisse senetleri alarak gelir elde ediyorlar. Örneğin Mooncular ABD'de balık, ilaç, otomotiv ve silah sektöründe çalışan şirketlerin ve bazı büyük gazetelerin hisselerine sahiptir (Köse, 2011: 122).

Türkiye'de dinî grupların şirketleşmesi 1980 sonrasında başladı. Bu şirketler doğrudan grubun tüzel kişiliği üzerine olabildiği gibi, grup liderinin üzerine de olabilir. Şirketler daha çok dinî hizmetlere aracı olacak şekilde basım-yayın ve inanç turizmine yönelik faaliyetler yapıyorlar. Bugün hemen her dinî grubun bir dergisi, yayınevi ve hac-umre ziyaretlerini organize eden bir seyahat şirketi bulunuyor. Grup üyeleri kendi şirketlerini tercih ederek hem kendilerince daha doğru hizmet aldıklarını, hem de grubun diğer faaliyetlerine destek verdiklerini düşünüyorlar. Bundan dolayı bazı ürün ya da hizmetlerin piyasaya göre pahalı olması grup üyelerince yadırganmıyor. Ancak Türkiye'deki faaliyetlerde, özellikle kitap ve dergilerin emsallerine göre ucuz oluşu dikkat çekicidir. Bunun temel sebebi de grubun görüşlerini aktardığı için yayınların yüksek kâr amacı olmadan satılması, çalışanların ise ya gönüllü olması ya da mütevazi maaşlarla yetinmesidir.

Dinî grupların mensuplarına yönelik ekonomik faaliyetleri ise çoğunlukla dayanışma örüntüleri şeklinde karşımıza çıkar. Gruplar kendi içlerindeki yoksul insanlara en başta zekât, fitre ve sadakaların vererek destek olurlar. Bunun bir adım ötesinde grup üyesi iş adamları iş imkânı sunarlar. Ayrıca iş adamları arasında da birbiri ile ticaret yapma ve borç alıp-verme gibi davranışlar yaygındır. Bu iş adamları daha sonra resmî olarak bir meslek birliği şeklinde de örgütlenebilirler. Burada özellikle grup dışından eleştiriler gelir. Zira grup faaliyetlerinden haberdar olan toplum, grubun sadece kendi içinde dayanışma gösterdiğini düşünür. Sosyolojik açıdan bakıldığında grup içi yardımlaşma anlaşılabilir bir durumdur, zira grupların en temel işlevi maddi ve manevi dayanışmadır.

Dinî grupların yardım faaliyetleri son yıllarda resmileşmeye başladı. Örneğin ülkemizde artık hemen her büyük dinî grubun bir yardım kuruluşu var. Bunlar ulusal ve uluslararası ölçekte gıda, sağlık, barınma gibi hususlarda faaliyet gösteriyorlar. Böylelikle hem para toplama ve dağıtım işi denetlenebilir, şeffaf bir yapıya bürünüyor hem de grupların sadece kendi üyelerine yönelik faaliyet gösterdiği şeklindeki yargıların önüne geçiliyor.

Son olarak dinî grupların farklı toplumsal işlevlerinden söz edebiliriz. Örneğin dinî grup üyeleri daha kolay evlenebilirler. Zira dinî inanç ve hayat tarzı açısından kendisiyle benzer olan karşıt cinsten grup üyeleri ile daha kolay tanışır veya tanıştırılırlar. Ayrıca dinî gruplar bazı üyelerine, en azından grup içerisinde de olsa yüksek bir statü kazandırırlar. İş bulamayan ve bir vakıfta cüzî bir maaşla çalışan üye, ailesi ve yakın çevresi tarafından hayatta başarısız olmuş birisi olarak telakki edilebilir oysa o grup içerisinde saygıdeğer bir kişidir. Yine grup üyesi olan bir kişi iş dünyasında veya bürokrasideki ilişki ağları sayesinde çok daha hızlı yükselebilir. Bu durum da dinî grupların dikey toplumsal hareketlilik içindeki etkisini gösterir.

Gruptan Ayrılma ya da Grubun Çözülme Süreci

Dinî gruplar çoğunlukla gayrıresmî topluluklar olduğundan gruba girmenin belirli bir resmî prosedürü olmadığı gibi ayrılmanın da yoktur. Grup üyeleri genelde ilişki sıklıklarını azaltmak suretiyle yavaş yavaş bağlarını koparırlar. Eğer grup içerisinde travmatik bir olay ile karşılaşmışlar ise veya kendi özel hayatlarında önemli bir olay yaşanmış ise kopma ani olabilir. Her iki durumda da grubun diğer üyeleri bu kişi ile ilişkilerini sürdürmek için çaba gösterirler. Bu süreçte kişinin gruptan ayrılma nedenini öğrenmeye, bireysel problemlerini çözmeye, grupla ilgili istifhamlarını gidermeye çalışırlar. Kişi bütün bunlara rağmen yine de gruptan ayrılma durumunda ise en azından sempatizan düzeyinde kalmasını sağlarlar. Zira gruptan olumsuz duygularla ayrılan kişi çevresine olumsuz propaganda yapabilir; başka üyelerin gruptan ayrılmasına sebep olabildiği gibi yeni kişilerin girmesine de engel olabilir.

Düşünce ve eylem açısından farklılık gösteren üyeler ise grup tarafından dışlanır. Çünkü gruplar yapıları itibariyle farklı görüşlere açık değildirler. Özellikle bu görüşler grubun ana düşüncesine aykırı ise eşgüdüm ve uyuma zarar vereceği için tolerans gösterilmez. Farklı görüş sahibi üyeler grubun faaliyetlerine katılmamaları ve diğer üyeler ile görüşmemeleri konusunda uyarılır. Modern toplumlarda bu tür bir yaptırım dışında başka bir uygulamanın olması zordur. Zira özellikle fiziki olarak verilecek cezalar hem grubu kamuoyu önünde zor duruma düşürür hem de adli soruşturmalara maruz bırakır. Ancak grup adli bir soruşturmaya mahal bırakmayacak şekilde, örneğin ticari ilişkilerini kesmek veya işten çıkarmak gibi yaptırımlar uygulayabilir.

Farklı düşünen kişinin gruptan dışlanması yetmez, aynı zamanda onun olumsuz propagandalarına karşı grubun ve kamuoyunun korunması gerekir. Zira bu kişi hâlâ bazı grup üyeleri ile iletişimini devam

ettirebilir ve grup hakkında çevresine olumsuz açıklamalar yapabilir. Böylesi bir durumda kişinin hem dinî düşüncelerinin ortodoks çizginin dışında olduğu söylenir ve -varsa- özel hayatındaki olumsuz örnekler grup içine ve grup dışına aktarılır. Sonuç olarak kişi tamamen itibarsızlaştırılır ya da en azından düşünce ve eylemleri açısından kuşkuyla bakılan biri hâline getirilir.

Şüphesiz grup açısından en zor süreç bireysel değil, kitlesel kopmalar, yani grubun çözülmesidir. Grubun çözülmesinin birden çok sebebi söz konusudur:

Farklı Görüş ve Uygulamalar

Yukarıda ifade edildiği üzere dinî gruplar düşünce ve uygulama açısından doğal olarak homojen bir yapıdadırlar. Doğal olarak diyoruz, zira temel ilgi alanı açısından farklılıkların üst düzeyde olduğu herhangi bir grup yapılanması düşünülemez. Ancak her yönüyle homojen bir gruptan da söz edilemez. O yüzden "temel ilgi alanı" anahtar kavramdır. Grubun temel ilgi alanı ne kadar dar ise diğer konularda heterojen olma imkânı o derece artar. Örneğin resme olan meraklarından dolayı bir araya gelen hobi gruplarında farklı siyasî görüşler veya yaşam tarzları çok önemli olmayabilir. Farklılıklar açısından dinî grupların en önemli dezavantajı dinlerin çok geniş bir alanı etkilemesidir. Bu alan içerisinde aile içi ilişkilerden siyasete kadar çok farklı konular yer alır. Dolayısıyla grup üyeleri pek çok konuda ortak düşünce ve eylem içerisinde bulunurlar. Bu şüphesiz grubun daha güçlü olması için bir avantaj iken grubun birliğini korumak açısından dezavantajdır. Çünkü grup mensuplarının sürekli aynı düşünce ve uygulama içerisinde tutulması gerekir. Burada devreye güçlü dinî normlar ve karizmatik liderler girer. Birey kurtuluşunun liderin rehberliğindeki inanç ve ibadetlerle olacağına gönülden inanır. Yine de bireyi farklı görüşlerden korumak gerekir,

zira herkes aynı teslimiyet içerisinde değildir. Bu amaçla farklı yazarlara ait kitapların okunması, farklı hatiplerin konuşmalarının dinlenilmesi arzu edilmez, hatta okunmaması gereken yazarlar listesi oluşturulur. Bu noktada tavır genelde katıdır: O yazarın bir tek farklı görüşü olsa bile sakıncalı görülür; genel bir etiket altına yerleştirilir ya da ona özel etiketler bulunur.

Bütün bu tedbirlere rağmen grup üyeleri arasında farklı görüşler yavaş yavaş gelişebilir. Bu görüşlerin savunuculuğunu yapan, daha fazla ön plana çıkan bazı kişiler alternatif bir lider olarak kabul görmeye başlar. Böylece grup içerisinde bir mücadele baş gösterir ve süreç genelde bir grubun ana gruptan ayrılması ile sonuçlanır.

Liderlik

Grupların kuruluşunda da çözülmesinde de liderliğin merkezî bir rolü vardır. Liderlik özellikleri taşıyan kişiler grubun çözülmesi için potansiyel birer tehdittir. Yeni lider adayları, yukarıda ifade edildiği gibi her zaman farklı görüşlerden dolayı ortaya çıkmaz. Grubun genel düşünce yapısı içinde de ciddi anlamda liderlik mücadeleleri olabilir. Burada dinî grubun inanç ve ibadetleri olduğu gibi kabul edilir, ancak mevcut liderin özel hayatı veya grupla ilgili kararları sorgulanır. Bu durumda gruptan kitlesel kopmalar olur ya da grup liderine alternatif adaylar çıkar. Ancak her ne ciddi problem olursa olsun uzun yıllar liderlik yapmış birinin karşısına çıkmak zordur. Dolayısıyla dinî gruplarda en önemli parçalanma sebebi liderin vefatıdır.

Gruplarda yeni lider ya eski liderin işareti ile ya da önde gelen kişilerin konsensüsü ile belirlenir. Özellikle tarikat yapılarında şeyhin irşat için icazet verdiği kişiler çoğunluk tarafından yeni lider olarak kabul edilir. Ancak bazen lider birden çok kişiye icazet verir; böylelikle grubun parçalanması kaçınılmaz olur. Zira her icazet alan kişi kendi grubunu kurmaya adaydır. İcazetli birden çok lider adayının

olduğu durumda esas problem ana grubun kime bağlı olacağıdır. Bu kişilerin henüz lider hayatta iken –ki çoğunlukla artık yaşlanmış ve grup üzerindeki kontrolü azalmıştır- grubun çoğunluğunu kendilerine bağlamak üzere rekabete girdikleri görülür. Böylesi bir parçalanmanın olmasını arzu etmeyen liderlerin önemli bir kısmı, belirli bir yetkinliğe ulaşmış oğulları veya damatları varsa, onlara işaret ederler. Grup, duygusal sebeplerin de araya girmesiyle, çoğunlukla liderin "yadigârı" olarak gördükleri genç lidere bağlanır.

Sosyal ve Hukukî Normlar ile Çatışma

Dinî gruplar çoğunlukla toplumun geleneksel dinî anlayışı ile bire bir örtüşmezler. Geleneksel dinî inanç ve uygulamaların bir kısmını yanlış, bir kısmını ise eksik bulurlar. Bu durumda gruba giren kişi başta yakın çevresi olmak üzere toplum ile bir çatışma içerisine düşer. Grubun toplumsal normlara aykırılığı arttıkça çatışma şiddetlenir. Buradaki bazı çatışma konuları çok görünürdür, dolayısıyla ailenin ve yakın çevrenin anlam vermesi güçtür. Örneğin kişi gruba girdikten sonra başka bir isim kullanmaya başlar ya da giyim tarzını tamamen değiştirir. Grup toplum ile çatıştıkça üyelerin buna ayak uydurmaları zorlaşır. Benzer şekilde grup hukukî normlarla çatışma içerisine girebilir. Sürekli olarak mevcut siyasî yapı veya yasalara karşıt söylemler içinde bulunan, kolluk kuvvetleri ile sık sık karşı karşıya gelen gruplarda bireysel veya kitlesel kopmalar daha fazla görülür.

Ancak dinî gruplar toplumsal ve hukukî normlar ile doğrudan çatışmaktan sakınırlar. Zira toplum kapalı gruplara karşı daima bir şüphe içerisindedir. Bu duruma, karşıt dünya görüşü ve yaşam tarzları eklenince yeni üyeler kazanılması zor olacağı gibi mevcut üyelerin tutulması da zorlaşacaktır. Dolayısıyla grupların büyüdükçe toplumsal ve siyasî yapıya uyum gösterdikleri, bir başka ifadeyle büyümek için bu uyuma ihtiyaç duydukları sıklıkla gözlenir.

Bu genel eğilimin dışında, bazı dinî grupların toplumsal normlara açıkça karşı gelmelerine rağmen büyüdükleri gözlenir. Bu durum birbiriyle ilişkili birkaç faktör ile açıklanabilir:

Birinci olarak bazı bireyler sürekli olarak uçlarda gezen bir karakter özelliği gösterirler. Bu kişiler marjinal ya da radikal dinî grupları daha fazla tercih ederler.

İkinci olarak din adamlarının kendilerince bazı gerekçelerle dini tam olarak ortaya koymadıkları, bazı hakikatleri gizledikleri noktasında bir kanaat vardır. Aşamalı olarak toplumda bir dönüşüm isteyen dindar kişiler bunu bir strateji olarak kabul ederler ve doğru bulurlar. Ancak bu durumu tasvip etmeyen kişiler, herhangi bir mazeretin arkasına gizlenmeden "hakikati/hakkı anlatanlar"ın peşine düşerler. Bu kişilere göre önce bireysel, ardından da toplumsal kurtuluş ancak radikal kararlar almakla mümkündür; yoksa kişi gündelik hayatın sıradan kaygıları ve meşgaleleri içinde "yolunu kaybedecektir."

Üçüncü olarak postmodern toplum anlayışının marjinal gruplara daha fazla hayat hakkı tanıdığını söyleyebiliriz. Zira modernliğin en önemli özelliği biçimleştirici olması ve yaptırım uygulamasıdır (Wagner, 1996: 55-60). Modern anlayış bu tür marjinal hareketleri bir çeşit sapkınlık olarak görür. Oysa postmodern toplum tasavvuru birbirine müdahil olmamak kaydıyla her türlü dünya görüşü ve hayat tarzına müsaade eder. Dolayısıyla günümüzde bireyler eskisine nazaran daha az bir kınanma/yaptırım ile bu tür marjinal gruplara girebiliyorlar.

Bireysel Hataların Kamuoyu Baskısı Oluşturması

Dinî grupların çoğunlukla toplumun yakından tanımadığı, dolayısıyla belirli bir şüphe ile yaklaşılan yapılar olduğunu ifade etmiştik. Kısmi kapalılıkları, yaygınlık ve etkileri ile birleştiği zaman dinî grupların medya ve toplum tarafından daha sıkı takip edilmesine

neden olur. Başta grup liderinin, lider kadrosunun veya gruba mensubiyeti bilinen sıradan bir kişinin yapmış olduğu bir hata veya suç diğer sosyal gruplara kıyasla toplumda daha geniş bir yankı bulur. Bu durumda grup üyeleri yakın çevrelerine bu durumu izah etmekte zorlanacakları gibi kişisel olarak da şüphe içerisine düşerler.

Grup bir skandal ile karşı karşıya kaldığında hem üyelerine hem de çevreye yönelik bir imaj çalışması içerisine girer. Grup içini ikna etmek çevreye göre daha kolaydır. Burada akla gelen ilk strateji olayı inkâr etmek, bunun grubu kötülemek için üretilen bir yalan haber olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır. Ancak kitle iletişim araçlarının çok güçlü olduğu günümüzde olayın inkân makul olmayabilir. Zira daha sonra olayın doğruluğuna kamuoyu inandığı zaman tamiri imkânsız bir evreye girilir. Bundan dolayı ikinci strateji, olayı kabullenmek ve gerekli işlemlerin yapıldığını kamuoyuna ilan etmektir. Grup şeffaf bir görüntü vererek imaj düzeltme sürecine girer. Şeffaflık önemlidir, zira toplum şeffaf yapılara daha çok güvenmektedir. Bu imaj düzeltme sürecinde suçlu kişinin gruptaki bütün görevlerinin sona erdiği, grup faaliyetlerinden uzaklaştırıldığı, hatta hakkında suç duyurusunda bulunulduğu çeşitli iletişim kanalları ile kamuoyuna bildirilir. Örneğin Hare Krishna hareketinin İngiltere sorumlusu 1982'de uyuşturucu kullandığı ve kadın üyelerle ilişkiye girdiği gerekçesiyle görevinden alınmıştı. Hareket bununla yetinmeyip İngiltere'deki imajını düzeltmek için otuz milyon kitapçık dağıttı (Köse, 2011: 146).

Ancak skandal doğrudan doğruya grup lideri kaynaklı ise birinci strateji tercih edilecektir. Zira dinî gruplar genelde liderleri ile kaimdir; lideri uzaklaştıracak bir mekanizma yoktur, olsa bile bir skandal ile liderin uzaklaştırılması gruba her hâlükârda zarar verir. Lider kaynaklı skandallarda grubun önde gelen kişileri, kendilerine güvenen üyeler ile ayrı bir oluşum içine girmeyi tercih ederler. Bu kitlesel kopuş demektir. Ya da böyle bir kişi yoksa grup hakkında şüpheye düşen bazı üyeler bireysel olarak ilişkilerini keserler.

Türkiye'deki Önemli Dinî Gruplar

Osmanlı Devleti'nden modern Türkiye Cumhuriyeti'ne tarikat formu içinde pek çok dinî grup kalmıştı. 30 Kasım 1925 yılında kabul edilen ve 13 Aralık'ta *Resmî Ceride*'de yayınlanarak yürürlüğe giren 677 numaralı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun* ile tarikatlara ait olan mekânlar, mülkiyet hakkı baki kalmakla birlikte, cami ve mescit olarak kullanım dışında dinî ayinlere kapatıldı. Aynı kanun içinde şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik unvanlarının kullanımı, bunlara ait faaliyetlerin ifası ve özel giysilerin giyilmesi yasaklandı. Kanun şeyhlik ya da halifelik iddiasında bulunanlara asgari altı ay hapis, ağır para cezası ve en az bir yıllık sürgün cezası öngörmekteydi.

Böylelikle Türkiye'de dinî grup faaliyetleri gizli bir şekilde sürdürülmeye başlandı. Bu yeni süreçte Osmanlı Devleti'nde oldukça yaygın olan Halvetîlik gittikçe zayıflarken, Nakşibendîlik güçlendi, Mevlevîlik ise tamamen ortadan kalktı. Ayrıca bazı gruplar tarikat formunu yitirdi, tarikat yapılanmasının dışında kalan yeni gruplar ortaya çıktı. Dinî grupların faaliyetleri resmen yasak olduğu için bunlar uzun süre resmî bir örgütlenme içerisine girmediler. Ancak daha sonraları dinî ayinler dışındaki faaliyetlerini daha rahat yapabilmek için yasaların izin verdiği çerçevede vakıf veya dernek olarak resmiyet kazandılar.

Ülkemizdeki dinî gruplar hakkında konuşurken karşımıza çıkan en büyük problem isimlendirmedir. Zira dinî gruplar, özellikle de tarikat grupları kanun gereği kendi tarikatlarına ve tarikat kollarına ait isimleri resmen kullanmazlar. Dolayısıyla kendilerini kamuoyuna tanıtırken sıkıntı yaşarlar veya kamuoyu tarafından kendilerine verilen isimlerden rahatsızlık duyarlar. Resmiyet yasağından dolayı farklı sebeplere bağlı isimler ortaya çıkmıştır. Bazı grupların isimleri ortaya

çıktıkları muhit ya da camiye dayanır: Erenköy, Çarşamba, Merzifon, İskenderpaşa veya İsmailağa gibi. Bazı gruplar ise liderlerine nispetle anılırlar: Işıkçılar ve Süleymancılar gibi. Bazen grup kurduğu vakfın adıyla, bazen ise çıkardığı bir derginin veya gazetenin adıyla bilinir: Somuncu Baba, İhlas, Türkiyeci veya İcmalci gibi. Resmî bir isim olmadığı için bir grup kamuoyunda birden çok isimle tanınabilir. Bazı gruplar bu tür isimlendirmeleri tamamen reddeder, bazıları ise tashih ederek kullanırlar. Örneğin kamuoyunda Süleymancılar olarak bilinen grup kendilerine Süleymanlılar denilmesini tercih ediyor. Objektif olarak konuya bakıldığında bir grubun benimsemediği veya özellikle reddettiği bir isimlendirmenin kullanımının doğru olmadığı söylenebilir.

Dinî gruplarda liderin isimlendirilmesi konusunda ise daha fazla ortaklık görülür. Neredeyse standart bir şekilde dinî liderler "efendi" olarak anılırlar. Bu Osmanlı Devleti'nden günümüze sürdürülen bir gelenektir. Osmanlı Devleti'nde "efendi" şehzadeler ve ilmiye-meşayih zümresinden olan kişiler için kullanılmaktaydı ve çok saygın bir anlamı vardı. Modern Cumhuriyet'le birlikte "efendi" kapıcı ve hademe gibi alt zümreler için kullanılmaya başlandı. Ancak dinî gruplar hâlâ Osmanlı geleneğini devam ettiriyorlar. Bu yüzden lider salt isim ve soy isimle anılmaz, çoğunlukla isminin arkasına, Süleyman Efendi, Sami Efendi, Mahmut Efendi örneklerinde olduğu gibi "efendi" ilave edilir. Bu zaman zaman "şeyh efendi" şeklinde de olabilir. Doğu bölgelerindeki şeyhler yöresel bir unvan olarak "seyda" olarak anılırlar. Bazı gruplarda ise lider bir şeyh olmadığı için sadece "üstat" denilir. Şeyh, efendi, seyda, üstat şeklindeki kullanımların hepsi daha derin bir saygıyı ifade etmek üzere "hazretleri" ile birleştirilebilir.

Bugün ülkemizde bulunan oluşumları dört başlık altında tasnif edebiliriz: Tarikat formundaki dinî gruplar, tarikat formunu kaybetmiş dinî gruplar, tarikat formu dışında örgütlenen gruplar ve grup-benzeri dinî oluşumlar.

Ülkemizdeki tarikat gruplarının büyük çoğunluğu Nakşibendîliğin Hâlidî koluna bağlıdır. Hâlidîlik yaygın biçimde Mevlana Hâlid Bağdadî'nin (öl. 1827) halifeleri vasıtasıyla ülkemize girmiştir.

Erenköy Cemaati olarak bilinen Nakşî grup daha çok Mahmut Sami Ramazanoğlu'na (öl. 1984) nispet edilir. Sami Efendi Esad Erbili'den icazetlidir. Esad Erbili İstanbul'da Erenköy'de ikamet etmekteydi ve Menemen olaylarına karıştığı gerekçesiyle ömür boyu hapis cezasına çarptırılmışken Menemen ilçesinde hastanede vefat etti (1931). Ramazanoğlu da Erenköy'deki Zihnipaşa Camii'nde vaaz verdi ve irşat yaptı. Kendisinden sonra şeyhlik makamına Musa Topbaş (öl. 1999) ve onun vefatından sonra oğlu Osman Nuri Topbaş geçti (Yılmaz, 1995: 348; Tosun, 2007: 442). Grup kendileri tarafından kurulmuş İstanbul'daki Aziz Mahmut Hüdayi Vakfı veya Bursa'daki Somuncu Baba Vakfı adıyla da kamuoyunda bilinir. *Erkam* adıyla bir yayınevi ve radyo istasyonu, ayrıca *Altınoluk* isimli bir dergileri vardır. Ramazanoğlu'nun vefatından sonra bir diğer halifesi Yahyalılı Hasan Efendi (öl. 1987) ana gruptan ayrı olarak faaliyetlerini sürdürdü. Hasan Efendi vefat edince şeyhlik makamına oğlu Ali Ramazan Dinç geçti (Koca, 1997: 318). "Yahyalılı Cemaati" olarak tanınan gruba ait kuruluşlar Safa Vakfı, Verenel Derneği, Seyr FM ve *Yeni Dünya* dergisidir.

Kamuoyunda "Menzil Cemaati" olarak bilinen Nakşî grup adını, dergâhın bulunduğu Adıyaman'ın Kâhta İlçesine bağlı Menzil Köyü'nden alır. Abdülhakim Hüseynî (öl. 1972) bölgede tanınmış bir şeyhti. Ancak grubun ülke çapında tanınması oğlu M. Raşid Erol (öl. 1993) zamanında gerçekleşti. Özellikle içki ve kumar gibi alışkanlıkları olan kişilerin Menzil Köyü'nü ziyaretten sonra eski davranışlarını terk ettikleri haberleri grubun şöhretini daha da artırdı (Tosun, 2015: 678). M. Raşid Erol'un vefatından sonra şeyhlik makamına

kardeşi Abdülbaki Erol geçti. Gruba ait kuruluşlar arasında *Semerkand* isimli dergi, televizyon kanalı, radyo istasyonu ve yayınevi. Beşir Sosyal Yardımlaşma Derneği ve Şemerşah isimli turizm şirketi sayılabilir. Ayrıca grubun İstanbul'da Emsey Hospital isimli bir hastanesi vardır. 2000 yılından sonra M. Raşid Erol'un oğlu Fevzeddin Erol, Eskişehir'in Sivrihisar ilçesinde bir çiftlik arazisi aldı, Buhara Köyü isimli bir yerleşim birimi kurdu ve ana gruptan ayrılarak müstakil irşat faaliyetlerine başladı (Öztürk, 2019).

Türkiye'de kamuoyu tarafından çok iyi bilinen Nakşî gruplardan bir diğeri ise İsmailağa Cemaati'dir. Grup adını, Mahmut Ustaosmanoğlu'nun imamlık yaptığı İsmail Ağa Camii'nden alır. Cami İstanbul'daki Çarşamba semtinde olduğu için "Çarşamba Cemaati" olarak da isimlendirilir. Grup, kadınların çarşaf giymeleri, erkeklerin ise sakallı olmaları ve ilmiye kisvesi (sarık ve cübbe) ile dolaşmalarıyla tanınıyor (Tosun, 2015: 678). Grup üyeleri, çocuklarının zorunlu eğitim dışında örgün eğitime girmesini istemiyor, kendi kurslarında okumalarını tercih ediyorlar. Bu kurslarda çocukların kapasitesine göre temel dinî bilgiler, hafızlık ve medrese tarzı eğitim veriliyor. Yetişkin üyeler sakal ve kıyafet hassasiyetlerinden dolayı devlet memurluğunu tercih etmeyip daha çok özel sektörde çalışıyor veya ticaret yapıyorlar. Gruba ait, Mahmut Efendi'nin eserlerini neşreden Ahıska Yayınevi isimli bir şirket bulunuyor. Yayınevinin ismi Mahmut Efendi'nin icazet aldığı Ahıskalı Ali Haydar Efendi'den (öl. 1960) geliyor. Bunun dışında grubun önde gelen hocalarına ait farklı yayınevleri, televizyon kanalları ve radyo istasyonları bulunuyor.

Türkiye'de Nakşibendîlik dışında az sayıda tarikat grubu bulunuyor. Bunların içerisinde kamuoyunda çok tanınan bir grup olarak Cerrâhîliği anabiliriz. Cerrâhîlik Osmanlı Devleti'nde çok yaygın olup günümüzde etkisini kaybetmiş Halvetîliğin bir koludur. Grup, Cumhuriyet sonrasında İbrahim Fahreddin Erenden (öl. 1966), Muzaffer

Ozak (öl. 1985) ve Sadık Safer Dal'ın (öl. 1999) çalışmalarıyla günümüze kadar geldi. Sahaflık yapan ve ilahi yazarı olan Muzaffer Özak, yurt dışında, özellikle gayrimüslimlerin ihtidasına vesile olmasıyla tanınmıştı. Safer Dal ise daha çok dinî musiki alanındaki katkılarıyla bilinir. Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nın başkanlığını yapmış bir bestekâr olan Safer Dal'ın, aynı zamanda yurt içindeki ve dışındaki türbelerin yenilenmesi ve tarikat usulüne uygun tefrişatı konusunda çalışmaları vardır. Cerrâhîler bu açıdan kamuoyunda elitist bir grup olarak tanınıyor (Ceyhan, 2015: 765-769).

Tarikat Formunu Kaybetmiş Dinî Gruplar

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra bazı tarikatların silsilesi kesildi ve üyeleri kalmadı. Bunların en meşhuru Mevleviliktir. Bugün Mevlevî ayinleri sadece folklorik manada yapılıyor; irşat görevine devam eden icazetli bir Mevlevî şeyhi bulunmuyor (Küçük, 2015: 532-536). Bazı tarikat kolları ise bir süre varlıklarını devam ettirdiler, ancak daha sonra tarikat formlarını kaybedip bir dinî grup olarak faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlar içerisinde en yaygın olan grup Süleymanlılardır.

Süleyman Efendi, Türkiye'deki diğer Nakşî şeyhlerinin aksine Hâlidî değil, Müceddidî'dir; yani silsilesi İmam Rabbani'ye dayanır. Osmanlı Devleti'nde müderris olan Süleyman Efendi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bir müddet işsiz kaldıktan sonra resmî vaizlik yaptı; 1950'den itibaren ise Kur'an kursları açmaya yoğunlaştı. 1959 yılında vefat ettiğinde yerine herhangi bir şeyh geçmedi ve grup geleneksel tarikat vasfını kaybetti. Süleyman Efendi'den sonra grubun liderliğini önce kolektif olarak büyükler yürüttü, ancak bir süre sonra grubun başına damadı Kemal Kaçar (öl. 2000) geçti (*Silsile-i Sâdât'ın*,

2019: 14-18; Tosun, 2015: 680). Grup Kur'an eğitimi ve akabinde medrese usulü dinî eğitim yapıyor. Bu eğitimler Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri çatısı altında sürdürülüyor. Temel yayın organları Fazilet Neşriyat, Çamlıca Basım Yayım ve Yedi Kıta dergisidir. Ayrıca gruba ait bir turizm şirketi bulunuyor. Grup kamuoyunda elleri bitiştirerek dua etme, temkinli takvim (Fazilet Takvimi) kullanma, kadınların iğnesiz örtü bağlaması, erkeklerin takım elbise giymesi, çocuklarını İmam Hatip Liselerine göndermeme gibi özellikleriyle tanınıyor.

"Işıkçılar" olarak kamuoyunda tanınan İhlas Vakfı grubu Nakşî-Hâlidî şeyhi olan Seyyid Abdülhakim Arvasi'ye dayanır. Arvasi 1943'te vefat ettiğinde yeni bir şeyh çıkmadı, ancak iki müridi aracılığı ile düşüncesi devam etti. Bunlardan birincisi Necip Fazıl, ikincisi ise Hüseyin Hilmi Işık'tı. Aslen orduda kimya mühendisi ve kimya öğretmeni olarak albaylıktan emekli olana kadar görev yapan Işık, bugün kendi adıyla anılan grubun kurucusudur (Tosun, 2015: 679). Grubun büyümesi ve tanınmasında ise Işık'ın damadı Enver Ören'in büyük rolü oldu. Ören *Türkiye* gazetesini ve İhlas Vakfı'nı, daha sonraları İhlas Holding'i, İhlas Haber Ajansı'nı ve TGRT'yi (Türkiye Gazetesi Radyo Televizyon) kurdu. Hüseyin Hilmi Işık 2001, Enver Ören ise 2013 yılında vefat ettiler. Grup kamuoyunda özellikle temkin vakitleri konusuyla tanınıyor. Türkiye gazetesi takvimi bu temkinli vakitlere göre basılıyor.

"İskenderpaşa Cemaati" olarak bilinen grubun tohumları Nakşî-Hâlidî şeyhi Abdülaziz Bekkine (öl. 1952) tarafından atıldı, fakat kamuoyunda daha çok Mehmet Zahit Kotku zamanında tanındı. Grup, ismini Kotku'nun imam olarak görev yaptığı İstanbul'daki İskender Paşa Camii'nden alır. Aynı zamanda Hakyol Eğitim Yardımlaşma ve Dostluk Vakfı'ndan dolayı "Hakyolcular" olarak da biliniyor. Kotku 1980 yılında vefat edince yerine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

öğretim üyesi olan damadı M. Esat Coşan geçti. Bazı eski müritler yeni şeyhe bağlanmadılar. Bunların arasında Kotku'dan icazet alan akademisyen M. Cevat Akşit de vardı, ancak kendisi bir şeyh olarak irşat vermeyip kurduğu vakıfla dinî faaliyetlerine devam etti (Tosun, 2015: 675-676). Bu kopmalara rağmen Coşan zamanında yeni kurulan ya da geliştirilen vakıf ve dernekler, yayıncılık faaliyetleri, ticari şirketler ile grup tanındı ve büyüdü. Bu yayınlar içerisinde *İslâm* dergisinin tirajı yüz bini aştı ve Türkiye'nin en çok satılan ikinci dergisi hâline geldi (Duman, 1994: 86). 1990 senesinde Erbakan ile Esad Coşan arasındaki ihtilaf gruptan kopmalara yol açtı. 28 Şubat sürecinde Avustralya'ya göç eden Esad Coşan 2001 yılında bir trafik kazasında vefat etti. Coşan'dan sonra şeyhlik devam etmedi, ancak küçük bir gruba oğlu Mahmud Nureddin Coşan liderlik etmeye başladı (Sözer, 2019).

Tarikat Formu Dışında Örgütlenen Gruplar

Modern Cumhuriyet döneminde tarikat formu içinde örgütlenmeyen yeni dinî gruplar ortaya çıktı. Bunların içerisinde en fazla tanınanı Said Nursi tarafından kurulan Nurculuktur. Bugün Nurculuk bir grup değil, içerisinde çok sayıda grup barındıran bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Hareket üyeleri kendilerine "Risale-i Nur şakirtleri" veya daha kısa olarak "Nur talebeleri" diyorlar. Kamuoyunda bilinen ismiyle "Nurcu" kelimesi de Said Nursi'nin yazmış olduğu *Risale-i Nur* isimli külliyatta sıklıkla geçiyor.

Said Nursi (1878-1960) Bitlis'in Hizan ilçesindeki Nurs köyünde doğdu. Resmî soy ismi Okur'dur, ancak bu soy isim eserlerinde kullanılmaz. Düzenli bir medrese eğitimi görmemesine rağmen İslâmi ilimlerdeki donanımından dolayı gençlik yıllarından itibaren "Bediüzzaman" lakabıyla tanındı. Talebeleri kendisinden bahsederken "üstat hazretleri" derler. Nurculuk, Cumhuriyet'ten sonra Said Nursi'nin sürgün olarak yaşadığı Isparta-Barla ve Afyon-Emirdağ gibi yerlerde

uzun bir zaman dilimi içerisinde ve (tarikatlardaki şeyh, halife ve mürit ilişkisi gibi) herhangi bir hiyerarşiye dayanmadan kuruldu. Said Nursi'nin hocalarının çoğunlukla Nakşî olmasından ve Mevlana Halid'in cübbesinin kendisinde bulunmasından dolayı "Nakşî" olduğu noktasında iddialar olsa da, kendisinin icazeti olduğuna dair bilgi yoktur ve hiçbir zaman bir şeyh gibi irşat yapmamıştır. Ancak gruplar içerisinde namazlardan sonra okunan özel bir *Tesbihat* ve genel olarak okunan *Cevşen* ve *Celcelutiye* gibi dualar tarikat zikirlerine benzer. Said Nursi hiç evlenmedi ve sakal bırakmadı. Eleştirilere konu olan bu iki husus talebeleri arasında makes buldu. Özellikle "vakıflık" kurumu, yani evlenmeyip kendini hizmete adamak durumu buraya dayanır. Demokrat Parti döneminde nispeten rahat bir hayat geçiren Said Nursi 1960'da Urfa'da vefat etti. 1960 İhtilalinden sonra Halilürrahman Camii'ndeki naaşı askerler tarafından alındı ve bilinmeyen bir yere gömüldü. Bugün mezarı belli değildir, ancak Isparta'ya gömüldüğü söylenmektedir.

Tarikatlarda olduğu gibi kurumsallaşmış bir liderlik anlayışı olmadığı için Said Nursi'nin vefatından sonra bir lider seçilmedi ve "abi"lerin istişaresi ile grup yönetilmeye başlandı. Grup içerisinde ilk tartışma konusu *Risale-i Nur*'un Latin harfleriyle basılmasıydı ve külliyatın Osmanlıca yazılması üzerinde ısrar eden Hüsrev Altınbaşak 1962'de ana kitleden ayrıldı. "Yazıcılar" olarak bilinen bu grup *Risale-i Nur*'u elle yazmaya devam ediyor. Kamuoyunda bilinen kuruluşları, tevafuklu Mushaf'ı ile meşhur olan Hayrat Vakfı'dır. "Meşveret" olarak bilinen ana gruptan Zübeyir Gündüzalp'in 1971'deki vefatından sonra yavaş yavaş kopmalar başladı ve yeni gruplar ortaya çıktı. Her yeni grupla birlikte *Risale-i Nur* külliyatını basan bir yayınevi de kuruldu. Bu gruplar liderlerinin (Mustafa Sungur, Mehmet Kurdoğlu, Said Özdemir, Mehmet Kırkıncı, Sıddık Dursun...) veya yayınevlerinin adıyla bilinirler. Dolayısıyla bugün ondan fazla gruptan bahsetmek

mümkündür. Bunların bir kısmı *Risale-i Nur*'a bakış ve siyaset konusundaki farklılıklardan dolayı birbiri ile ilişkiyi kesmişse de çoğunluk arasında diyalog devam ediyor (Işık, 1990; Efe, 2013; 197-243).

Grup-benzeri Dinî Yapılar

Türkiye'deki bazı dinî oluşumlar tam bir grup kimliğini kazanmamışlardır. Bunların bir kısmı belirli bir vakıf veya dernek altında bir araya gelen, siyasî görüş veya grup aidiyeti olarak homojen olmayan oluşumlardır. 1980 öncesi Millî Türk Talebe Birliği, günümüzde ise İlim Yayma Cemiyeti, Birlik Vakfı, Ensar Vakfı gibi oluşumlar bunlara örnek gösterilebilir. Şüphesiz teknik olarak kuruluşun resmî yapısında yer alanlar (yönetim kurulu başkanı ve diğer üyeler, müdür vb.) bir grup oluştururlar, ancak kuruluşun faaliyetlerine katılanlar diğer dinî grup üyeleri gibi değerlendirilemezler. Bu yüzden gündelik dilde bu tür oluşumlara "cemaat" yerine "camia" denilir. Eski İskenderpaşa Cemaati'nin önemli bir kısmı da Esad Efendi'nin vefatından sonra farklı illerde dernekler kurarak camia kimliğine büründü.

Grup-benzeri yapıların diğer kısmı ise dinî-siyasî görüş olarak homojen olan, ancak hiyerarşik bir grup örgütlenmesini tercih etmeyen oluşumlardır. Türkiye'de kendilerini "Tevhidî Müslüman" olarak isimlendiren, özellikle 1980 ve 1990'larda aktif olan oluşumlar bunlara örnek verilebilir. Tevhidî Müslümanlar Kur'an merkezli benzer bir İslâm anlayışına sahip, geleneği önemli ölçüde reddeden, tarikatlara olumsuz bakan, siyasî bilinci kuvvetli, farklı düşünsel liderlerin etrafında hareket eden dağınık topluluklardır. Ercüment Özkan'ın çıkardığı dergi ile anılan "İktibas çevresi" (Büyükkara, 2015: 304) veya Sait Çekmegil ve Said Ertürk ile ön plana çıkmış "Malatya ekolü" bu tür grup benzeri yapılara örnek olarak verilebilir (Çelen, 2013).

Modernleşme-Din İlişkisi

2020 yılından modernleşme-din ilişkisine baktığımızda, aşağıda söyleyeceklerimizin pek çoğu garip gelebilir. Zira modern kavramı hâlâ çok popüler biçimde kullanılsa da düşünce ve yaşam tarzı olarak 20. yüzyılın ikinci yarısıyla mukayese olmayacak derecede anlam farklılaşmasına uğradı. Bu başlık altında bizim kast ettiğimiz 19. yüzyıl ilâ 20. yüzyılın ilk yarısındaki modernliktir. Geçen yüzyılın ikinci yarısında yaşanan dünya görüşsel ve toplumsal değişim sosyologları postmodernizm tartışmalarının kucağına itti. Ama ülkemizde hâlâ modernlik ve postmodernlik (veya geç-modernlik) karıştırılıyor. Bu bölümün amacı, din bağlamında söz konusu karmaşık durumu okuyucunun zihninde açıklığa kavuşturmaktır.

Modernizm, 18. yüzyılda Batı'da, özellikle Aydınlanma düşüncesi ile ortaya çıkan, kilise otoritesi ile geleneksel otoriteyi reddedip insan-merkezci, akılcı, bilimci, ilerlemeci, demokratik değerler üzerine kurulu dünya görüşüdür (Cevizci, 1999: 603).

Birey bu dünya görüşünü kabul ettiğinde "modern birey," toplum ise sanayileşme, şehirleşme, çekirdek aile, uzmanlaşma, ulus-devlet, demokrasi gibi temel parametreleri gerçekleştirdiği ölçüde "modern toplum" olur. Modernleşme, geleneksel toplumdan söz konusu parametrelerin olduğu topluma geçiş sürecinin özel adıdır ve bu sürecin

Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da 17.-19. yüzyıllar, diğer yerlerde ise 19.-20. yüzyıllarda yaşandığı kabul edilir (Eisenstad, 2007: 11).

Yukarıdaki modernizm tanımının, neredeyse her bir öğesi dinle ilgilidir. Daha önce gördüğümüz üzere, Aydınlanma Felsefesi kurulu dinleri reddetmiş ve dinin dahi insan aklıyla kurgulanacağını iddia etmişti. Şimdi sırayla tanımda yer alan öğeleri dinlerin genel yaklaşımları ile karşılaştıralım.

Birinci olarak dinler insan merkezli değil, Tanrı merkezlidir; insanın istek ve arzuları etrafında kurulmuş bir hayat tarzını reddederler. Hatta Hinduizm ve Hıristiyanlıkta açıkça görüldüğü gibi bedene değer verilmez, manevi gelişim için bedeni arzulardan uzak durulması istenir, bir günah işlendiğinde kefaret olarak beden cezalandırılır. Hıristiyan keşişlerde veya Hindu azizlerinde *(sadhu)* zirveye çıkan bu anlayışı İslâm tasavvufunda da görürüz. Modern anlayış ise bedeni tekrar yüceltmiştir: Beden artık hor görülen bir günah kaynağı değil, hazzın aracıdır. Bedenin fizyolojik olarak tatmini kadar dış görünümü de önemlidir (Tekin, 2016).

İkinci olarak dinlerin özgürlük anlayışı ile modern özgürlük anlayışı oldukça farklıdır. Dinler mutlak anlamda bir özgürlüğü kabul etmezler. Kişi her şeyden önce tanrısal bir takdir (Calvincilerde bireyin kaderinin mutlak anlamda Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu inancı bu anlayışın zirvesini oluşturur) veya kozmik bir yasa içinde (Hint dinlerinde bir önceki hayatın sonraki hayatı belirlediği *karma* inancı) hapsolmuştur. İkinci olarak kişi, kurtuluşa ermek için sınırlı alanı içerisinde dinî kurallara uymalıdır. Böylelikle tek bir otoriteye (Tanrı'ya) bağlanan kişi diğer arzu ve isteklerinin boyunduruğundan kurtularak özgür olur (Rosenthal, 2000: 21). Bu anlayış modern düşünce tarafından oldukça garip bulunur. Modern düşüncenin önemli ekollerinden biri olan liberalizm, özgürlüğü "İnsanın neyi yapmak isteyip neyi yapmak istemediğine

kendi iradesiyle karar vermesi ve kararının gereklerini yerine getirirken başkaları tarafından engellenmemesi" şeklinde anlar (Demir ve Acar, 1997: 178). Burada bireyin başkasına zarar vermediği ölçüde -dinî ve ahlakî açıdan öne sürülenler de dâhil olmak üzere- haz, inanç ve eylem olarak her türlü kısıtlamadan özgür olması söz konusudur (Mill, 1997: 144-145, 163-164).

Üçüncü olarak, aslında sık sık kullandığımız "birey" de modern düşüncenin temel kavramlarından birisidir. Birey, Rönesans ve hümanizm düşüncesiyle birlikte gelişmeye başlayan, dine karşı düşünce içinde kendisini daha fazla bulan ve nihayetinde modern düşüncede billurlaşan insandır. Birey olarak insan, artık Tanrı'nın veya geleneğin istediği için değil, kendisi istediği için eyleyen, dogmatik düşüncelerden sıyrılmış bir varlıktır. Hak ve özgürlükler de bu anlayış çerçevesinde düzenlenir ve dokunulmaz olarak kabul edilir. Dinler insanı irade ve yükümlülük sahibi bir varlık olarak kabul ederler, hatta ona ontolojik olarak diğer varlıklardan özel bir statü (*eşref-i mahlûkât*) tanırlar. Ancak bu insanın sınırlarını bilmesi ve ilahî buyruklara boyun eğmesi gerekir. Mutlak anlamda bir birey "Ben sizin en yüce Rabbinizim," (Nâziat, 79: 24) diyen Nemrut'tan başkası değildir. Dolayısıyla yeni hak arayışları ilahî kurallara meydan okuma olarak telakki edildiği için dinler tarafından şüphe ile karşılanır. Bunu Fransız Devrimi örneğinde görmüştük. Fransa'da Kilise, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ne karşı çıkmıştı. "İnsan hakları" bazı Müslüman aydınlar tarafından "araç" olarak kabul edilirken günümüz Türkiyesinde modern bir kavram olduğu, İslâmî dünya görüşüyle uyuşmadığı, Batı'da yaşanan, ama İslâm medeniyetinde karşılığı olmayan hak ihlallerinden ortaya çıktığı şeklinde eleştiriliyor. Bu eleştirel yaklaşıma göre İslâm'da haklar "kul hakları" esası üzerine kuruludur (Bergen, 2017:13-14).

OKUMA PARÇASI:
"KUL HAKKI VERSUS İNSAN HAKKI"

Avrupa'da bireyciliğin (individüalizm) kökeni, liberal düşünce hümanizmaya dayanır. Rönesans'la birlikte sanatçının kişisel imzasını kullanması veya edebiyat ürünlerinde (örnekse Shakespeare) bireysel kişiliklerin resmedilmeye başlanması, hep bireyi öne çıkartma gayretleriyle ilgilidir. Ve bunun da kökeninde birey olarak insanın kiliseye başkaldırısı söz konusudur.

Nihayet 1789 Fransız İhtilali ile ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, insanların özgürlüğünü, eşitliğini, zulme karşı direnme hakkı bulunduğunu, her türlü egemenliğin temelinde millet olduğunu, mutlak egemenliğin kişinin veya bir grubun değil fakat milletin elinde olacağını, yöneticilerin millete karşı sorumlu olduğunu dermeyan ediyordu... Keza 16. yy.'da Reform hareketi aynı şekilde merkezî kilise otoritesini bertaraf edip onun yerine millî kiliselerin kurulmasını amaçlıyordu.

Özetle söylersek, bütün bu hareketlerin ve telakki tarzının dibinde, insana, kilise karşısında kişi olduğunu telkin etme maksadı yatmaktadır. İnsana, kiliseye karşı lisanı hâl ile söyletilen şey: "Ey kilise, sen sensen, ben de benim; senin bana karşı hakların varsa, benim de sana karşı haklarım var!"

Müslüman toplumlar kiliseli bir hayat sürmediklerinden bu telakki tarzı onlara yabancıdır. Müslümanlar "kul hakkını" bilirler. "İnsan hakları" özneye dönük bir karakter taşırken "Kul hakkı" ötekine dönük bir nitelik taşır. Birinde kendi

benini öne çıkartma gayreti varken, ikincisinde ötekinin (başkasının) hakkını ihlal etmeme titizliği öne çıkar.

İnsan hakları söyleminin özü "benim mülkiyet hakkım, benim konuşma hakkım, benim din ve vicdan özgürlüğüm, benim seçme hakkım" tarzında dışarıya karşı bir beyanı dile getirmeye matuftur. Kul hakkında ise "aman başkasının hakkını yemeyeyim, aman başkasının mülkiyetine bir haksızlık yapmayayım, aman başkasının dinine, vicdanına ilişkin bir hakkı ihlal etmeyeyim" dikkati söz konusudur.

İnsan hakları söylemi, insanın, kiliseye karşı özgürlüğünü dermeyan ederken sonuçta bencilliğe dönük bir söylem hâline gelmişken, kul hakkı baştan beri ve daima diğerkâmlığı öngörmektedir. İlki bencilliğin, ikincisi özgeciliğin ifadesidir (Özdenören, 2012).

Dördüncü olarak modern düşüncede aklın merkeze alındığı mutlak bir bilim anlayışı vardır. Modern aklın ikna olmadığı bilgi bilimsel olarak kabul edilmez. Modernlik, modern bilim sayesinde kendisinde mutlak hakikati görür. Modernliğin önemli bir özelliği tek tipçi, dayatmacı ve yaftalayıcı olmasıdır (Wagner, 1996). Bundan dolayı Aydınlanmacı aklın ortaya koyduğu "evrensel doğru"ların herkes tarafından kabul edilmesini ister; bunun dışındaki bütün yaklaşımları bilim dışı veya geri olarak etiketler ve negatif bir statü verir. Oysa dinler aklın her şeyi çözemeyeceğini, özellikle mucizevi olayların akıl ile kavranamayacağını iddia ederler. Hatta Hıristiyanlıkta teslis inancı Tertullian tarafından, "Saçma olduğu için inanıyorum," şeklinde sloganlaştırılmıştı (Yılmaz, 2018: 88). Ancak

bu slogan ile temel inanç esası savunulsa bile modern bilimin bütünü karşısında durulamazdı. Nitekim Hıristiyan ve Müslüman bilginler modern bilim karşısında geri adım atıp (daha önce gördüğümüz ve gelecek başlıkta göreceğimiz üzere) çeşitli teviller yapmak zorunda kaldılar.

Beşinci olarak modernizm ütopik bir gelecek iyimserliği içindedir. Comte "düzen ve ilerleme" diyerek modern toplumun yönünü belirlemiştir. Hakikaten bilimsel ve teknik anlamdaki gelişmeler, Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi, Batı'nın dünyanın geri kalanına üstünlüğü yeni toplumun mükemmel olacağı beklentisini doğurmuştu. Bu dönemde bir taraftan da sosyalist ütopyacılar türemişti. Saint-Simon'un Yeni Hıristiyanlık'ından daha önce bahsetmiştik. Charles Fourier (öl. 1837) çocuğun eğitiminden çalışma hayatına, ekolojik sistemdeki faaliyetlerden küresel idari sisteme kadar genişleyen bir ütopya ortaya koydu. Fourier, *Evrensel Birlik* adını verdiği bu sistemin merkezini İstanbul olarak belirlemişti. Ekolojik çalışmalarla kutuplarda tarım yapılabileceğini, denizlerin suyunun limonataya dönüştürebileceğini iddia ediyordu. Fourier'in düşünceleri kendi hayatında ve sonrasında kimi kısa kimi uzun süren koloni tecrübelerine konu oldu (Çıvgın, 2011). Bir diğer sosyalist ütopyacı Robert Owen ise (öl. 1858) İskoçya'daki New Lanark'ta ve ABD'de komünal işletmeciliği hayata geçiren kısa ömürlü topluluklar kurdu. Comte'un pozitif çağı, Marks'ın tam özgür komünist toplumu da modernliğin gelecek tasarımı konusunda bize fikir verir. Dawson'a göre bu ütopyalar hem filozoflara hem de takipçilerine gerçek bir inancın uyandırdığı bütün duygusal coşkuyu verdi. Pek çok kişi Saint-Simon'un formüle ettiği Yeni Hıristiyanlık'ın "İlerleme Dini" olarak Batı'nın manevi birliğini sağlayacağına inandı. Ancak daha sonraki gelişmeler "umut yüzyılı" olarak görülen 19. yüzyılı "hayal kırıklığı yüzyılı"na dönüştürdü (Dawson, 2003: 186-187).

Dinin gelecek tasarımı ise modern düşünceden tamamen farklıdır. Buna göre dünya her geçen gün daha kötüye gitmektedir. İçinde yaşadığımız çağ, insanlığı kıyamete yaklaştıran "ahirzaman"dır. Hem inanç hem de ahlakî yönden yaşanan bu gerileme, kıyamet öncesi bir kurtarıcı (mehdi-mesih) ile kısmen kesintiye uğrayacak, ancak daha sonra kaçınılmaz son gerçekleşecektir. 20. yüzyılda başlayan distopya eserleri, yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki büyük dünya savaşı, ekolojik problemler, toplumsal değerlerin zayıflaması gibi olgular düşünüldüğünde günümüz düşüncesinin de dinle uyuştuğunu söyleyebiliriz.

Görüleceği üzere genel düşünce kalıpları açısından bakıldığında modernizm ve geleneksel dinler tamamen zıt kutuplar olarak karşımıza çıkar. Ancak düşünceden hayata geçildiğinde zıtlıklar belirsizleşir. Bunun temel sebebi bir ideal olarak öngörülen "modern birey"in tam anlamıyla ve yaygın bir şekilde gerçekleşmemesidir. Modernizmin demografik (şehirleşme), teknolojik (sanayileşme) ve siyasî (demokrasi) göstergeleri hızlı bir şekilde ortaya çıkarken insanların çoğunluğu eski zihniyet kalıplarından sıyrılamadılar. Comte, 19. yüzyılın ilk yarısında bu durumu, metafizik evreden pozitif evreye tam olarak geçememe şeklinde ifade etmişti. Comte'un üzerinden bir buçuk asır geçmesine rağmen dinî-metafizik zihniyet hâlâ yaşıyor. Dolayısıyla "modern birey" Weberci anlamda bir ideal tiptir, pratikte bu tipe uyan az sayıda örnek çıkmıştır. Modernliğin tamamlanmamış bir Aydınlanma projesi olarak nitelendirilmesinin sebebi budur.

Modernlik ve din arasındaki zıtlığın belirsizleşmesinin bir diğer sebebi, dinlerin, modernliğin göstergelerine kolay adapte olmalarıdır. Evet, Amişler örneğinde olduğu gibi teknolojiyi büyük ölçüde reddeden dinî topluluklar hâlâ vardır, ancak bunlar marjinal durumdadır. Aksine dinler teknolojiyi kendi propagandaları için önemli bir araç olarak görürken (içlerinde dinlerin kabul etmeyeceği farklı bir dinsellik barındıran) çevreci gruplar daha fazla olarak teknolojiye karşı

OKUMA PARÇASI:
MEHMET AKİF'İN GÖZÜNDEN ŞARK

"Ne gördün, Şark'ı çok gezdin?" diyorlar. Gördüğüm: Yer yer,
Harâb iller; serilmiş hânümanlar [ev bark]; başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmiş boyunlar; kaynamaz kanlar;
Düşünmez başlar; aldırmaz yürekler; paslı vicdanlar;
Tegallübler [zorbalık], esâretler; tehakkümler, mezelletler [düşkünlük];
Riyâlar; türlü iğrenç ibtilâlar [bağımlılık]; türlü illetler [hastalık];
Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar; ot basmış evler; küflü harmanlar;
Cemâ'atsiz imamlar; kirli yüzler; secdesiz başlar;
"Gazâ" nâmıyle dindaş öldüren bîçâre dindaşlar;
Ipıssız âşiyanlar [yuva]; kimsesiz köyler; çökük damlar;
Emek mahrûmu günler, fikr-i ferdâ [yarın] bilmez akşamlar!..
...
Ekilmemiş koca yerler, biçilmiş ormanlar;
Durur sular, dere olmuş helâ-yı câriler;
Isıtmalar, tifolar, türlü mevt-i sâriler;
Hurâfeler; üfürükler; düğüm düğüm bağlar;
Mezar mezar dolaşıp hasta baktıran sağlar...
(Ersoy, 2010: 438, 249).

çıkıyorlar. Benzer şekilde bugün büyük dinler, şehirleşme, demokrasi ya da kız çocuklarının eğitimi konusunda olumsuz bir tutum sergilemiyorlar. Uygulamanın bir adım ötesinde, dinlerin modern düşünce ile uzlaşma çabaları da eskiden beri görülen bir durumdur. Mucizelerin bilimsel bir şekilde açıklanma teşebbüsü, insan hakları kavramının kökenlerini dinin temel metinlerinde arama, hatta İslâm'da "birey"i keşfetme çabaları (Özdemir, 1997) bunlara örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla bugün din ve modernlik arasında keskin sınırlar görmüyoruz.

İslâm ve Modernleşme

İslâm'ın modern düşünce ve hayat tarzı ile karşılaşması yoğun olarak 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında, bir taraftan ülkeler arası siyasî ve kültürel ilişkilerle, diğer taraftan sömürge yönetimleri aracılığıyla gerçekleşti. Osmanlı Devleti Avrupa'da geniş toprakları olan ve Batılı devletlere en yakın ülke olarak, Hindistan bölgesi ve Mısır ise sömürge yönetimi olarak modernizmin meydan okumasıyla yüzleşti. Boyut değiştirerek hâlen devam eden bu yüzleşmede önce sömürge altında yaşamak, sonra laik karakterli bağımsız devletler gibi fiilî durumların düşünce ve hayat tarzına büyük etkisi oldu. Aynı zamanda İslâm dünyası toplumsal, ekonomik ve teknik açıdan ciddi bir gerileme içindeydi. Dolayısıyla Müslüman âlimler ve aydınlar eşit şartlar altında modernleşme ile yüzleşme imkânından mahrumdular.

Genel anlamda Hıristiyanlığın pozitivist modern bilim karşısında yaşadığı sıkıntı, benzer şekilde Müslüman âlimlerde de görüldü. Kur'an-ı Kerim'de veya hadislerde geçen mucizeler modern bilim mantığı içinde açıklanamıyordu, ancak âlim ve aydınlar İslâm'ın bilim ile çelişmesinin mümkün olmadığı üzerinde de ısrarcıydılar. Bu durumda yapılması gereken şey savunma hattını daraltmak, daha sonra da yoruma gitmekti. Böylelikle hadislerdeki mucizevi olaylar

reddedildi, Kur'an'daki mucizeler sebep-sonuç ilişkisi içinde tevil edildi, İslâm'daki genel mucize kavramı ise reddedilemediğinden Kur'an'ın mucizeliğine indirgendi.

Örneğin Hindistanlı Seyyid Ahmed Han'a (öl. 1898) göre Kur'an'da mucize olarak zikredilen olayların hiçbiri tabiatüstü değildi. Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i ikiye yarması med-cezir; Hz. İsa'nın çamurdan kuşu diriltmesi çocuklukta oynanan bir oyun; Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması bir rüyaydı. Ona göre Allah'ın koymuş olduğu tabiat kanunları mucize gibi istisnalar olmayacak biçimde yürürlüğünü sürdürmektedir (Birışık, 1997: 148, 151-154).

Cemaleddin Afganî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh (öl. 1905) Seyyid Ahmed Han'ın aslında bir natüralist olduğunu, yazmış olduğu tefsir ile Kur'an'ı tahrif ettiğini iddia ettiler (Afganî ve Abduh, 1987: 566-567). Mısırlı Muhammed Abduh ve talebesi Reşid Rıza (öl. 1935) genel manada mucizenin varlığını kabul ediyorlardı. Ancak detaylara inildikçe "onların da makul" açıklamalar peşinde oldukları görülür. Örneğin her ikisine göre de Kızıldeniz mucizevi olarak ikiye ayrılmış, Hz. İsa babasız bir şekilde dünyaya gelmiş ve bebekken konuşmuş, Lût kavmi üzerlerine yağan taşlarla helak olmuştu. Ancak Reşid Rıza'ya göre bu mucizenin doğal biçimde şiddetli bir fırtına ile havalanan taşlar ya da meteorlar şeklinde gerçekleşmiş olması da mümkündü. Muhammed Abduh cumartesi yasağını deldiği için maymuna dönüştürülen İsrailoğulları meselesinde olayın maddi şekilde meydana geldiğini söyleyen çoğunluğun tefsirini değil, karakter ve mizaç olarak maymuna dönüştürüldüğünü iddia eden Mücahid'in tefsirini benimsemişti. Yine Abduh, Hz. İsa'nın, "Size Rabbinizden bir âyet [mucize] getirdim: Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir," (Âl-i İmran, 3: 49) şeklindeki sözlerinin geleceğe yönelik olduğu, ancak ayette bu olayın gerçekleştiğine dair de bir bilgi olmadığı kanaatindeydi. Abduh

ve Rıza'ya göre daha önceki milletlere, inanmalarını kolaylaştırmak için mucizeler verilmiştir, ancak Hz. Muhammed zamanında insanlar belirli bir aklî olgunluğa eriştiklerinden Kur'an dışında bir mucize yoktur. Bu yüzden Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanlara yardımını manevi yardım olarak tefsir etmişlerdi. Yine Abduh'a göre Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin ordusunu imha eden kuşlar çiçek hastalığını taşıyan sineklerdi (Kiraz, 2017: 118, 149-176).

Bu görüşler kendi zamanlarından itibaren eleştirilere maruz kaldılar, ancak zaman içerisinde daha fazla benimsendiler. Zira pozitivizmin hücumları karşısında ayakta durabilmek için başka bir strateji düşünülemiyordu. Bugün ülkemizde yazılan bazı tefsirlerde bu yorumları kolaylıkla görebiliyoruz.

Modern dünyanın İslâm dünyasını etkilediği ikinci önemli alan siyasî yapıdır. 19. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri cumhuriyet; Fransa meşruti monarşi ve akabinde cumhuriyet; başta İngiltere olmak üzere çoğu Avrupa ülkesi meşruti monarşi rejimine sahipti. İslâm dünyasında ise Osmanlı Devleti, İran'daki Kaçar Hanedanı, Afganistan'daki ve Orta Asya'daki hanlıklar (Hive, Buhara ve Hokand) monarşi ile yönetilmekteydi. Batı'daki siyasî düşüncenin gelişimi ve anayasal hareketler İslâm dünyası üzerinde de etkisini gösterdi ve hürriyet, eşitlik, anayasa, meşrutiyet gibi kavramlar tartışılmaya başlandı. İslâm dünyası her yönden geri kaldığı için yine pek çok alanda reform gerekliydi. Padişahların veya paşaların yönetimlerini denetleyen bir mekanizmanın olmaması keyfîliklere neden oluyordu. Osmanlı Devleti'nde 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile 1856 tarihli Islahat Fermanı ülkedeki siyasî-hukukî problemleri çözecek nitelikte değildi. 1860'lardan itibaren ilk sistematik muhalefeti yapan Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki Jön Türkler, yönetimdeki keyfîlik ve başarısızlığın bir anayasa ve parlamento ile çözüleceği kanaatindeydiler. Kaynakları Batı'ydı, ancak önerilerinin İslâm'ın ruhuna uygun

olduğunu iddia ediyorlardı (Ayaz, 2020: 124-125). Süreç 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanı, anayasanın (*Kanun-ı Esasi)* kabulü ve meclisin toplanmasıyla sonuçlandı. 1877 yılında II. Abdülhamid anayasayı askıya aldığında meşrutiyet çok daha arzu edilen bir yönetim sistemi hâline geldi. Bu dönemde Müslüman âlim ve aydınların meşrutiyeti, saltanat kaldırıldıktan sonra da cumhuriyeti İslâm'ın ruhuna uygun yönetim biçimleri olarak savunduklarını görüyoruz. Aslında henüz Türkiye Cumhuriyeti kurulmadan önce ömürleri çok kısa da olsa cumhuriyetler kurulmuştu. Örneğin 1913'te kurulan ve üç ay yaşayan *Batı Trakya Hükümet-i Muvakkatesi* bir cumhuriyetti. 1917'de Çarlık Rusyası yıkıldığında çeşitli topluluklar, *Kırım Halk Cumhuriyeti* (1917) ve *Azerbaycan Halk Cumhuriyeti* (1918) gibi devletler kurmuşlardı. Sömürgeden kurtulan Müslüman devletler de cumhuriyeti benimsemekten çekinmediler. Nitekim 1947'de İngiltere'den bağımsızlığını kazanan Pakistan 1956 tarihli ilk anayasası ile İslâm Cumhuriyeti adını aldı. 1979'da İran'da şahlık rejimi devrildikten sonra kurulan rejimin adı da İslâm Cumhuriyeti'ydi.

Bugün cumhuriyetin İslâm'ın ruhuna uygun olduğu konusunda hemen hemen görüş birliği bulunuyor, ancak Batı kaynaklı bir rejim olduğu için tepkiler de görülüyor. Örneğin Taliban güçleri tarafından kurulan devletin resmî adı *Afganistan İslâm Emirliği* (1996-2001) idi. Dinî düşünce açısından hâlâ yoğun bir şekilde eleştirilen konu ise demokrasidir. Çünkü demokrasi bir taraftan yasa koyma yetkisini halka verir, diğer taraftan düşünce ve inanç hürriyeti başta olmak üzere pek çok temel hakka vurgu yapar. Teorik açıdan çekimser ve karşıt görüşlere rağmen Pakistan'da çok partili sistemin, İran'da ise parti olmaksızın seçim sisteminin olması demokrasinin İslâm cumhuriyetlerinde bile bir ölçüde kabul edildiğini gösteriyor.

Modernlikle yüzleşilen üçüncü konu ise geri kalmışlık ve eğitim meselesidir. Ünlü Fransız oryantalist, tarihçi ve edebiyatçı Ernest

Renan 1883'te Sorbon Üniversitesi'nde verdiği "İslâmiyet ve Bilim" başlıklı konferansında Müslümanların geri kalmalarının temel sebebinin İslâmiyet olduğunu iddia etmişti. Ona göre gerçek bir İslâm bilimi olmadığı gibi Müslümanlar tarafından hoş görülen bir bilim de yoktur. Abbasiler zamanındaki o yüksek bilim İslâm'ın değil, dinî taassup açısından zayıf halifelerle İran havzasındaki çok farklı kültürlerin bir araya gelmesinin ürünüdür. İslâm tarihinin ilk yarısında kendi toprakları içinde bir bilimin gelişmesine izin veren İslâmiyet, ikinci yarısında bu bilimi kendi elleriyle "boğmuştur." Günümüzde Müslümanın ayırt edici vasfı da bilim düşmanlığıdır. Müslüman, Allah'la rekabet anlamına geldiği için tabiat bilimlerini, İslâm öncesi dönemleri incelediği için tarih bilimini hem faydasız hem zararlı telakki eder (Renan, 1946: 186-192, 201-202, 213).

Bu konferans Batı dilleri dışında aynı yıl Arapçaya, daha sonra Farsçaya ve Türkçeye çevrildi ve İslâm dünyasında geniş yankı buldu. Başta Namık Kemal'in *Renan Müdafaanâmesi* olmak üzere çok sayıda reddiye kaleme alındı. Müslüman âlimler İslâm dünyasının geri kaldığını kabul ediyorlar, ancak bunun temel sebebinin iddia edildiği gibi İslâm değil, aksine İslâm'dan uzaklaşmak olduğunu söylüyorlardı. Dolayısıyla ilerleme yine İslâm sayesinde olacaktı (Cündioğlu, 1996).

Geri kalmışlık konusunda atılan pratik adımların başında eğitim gelmekteydi. İslâm dünyasındaki modernleşmenin öncü devlet adamı Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'da 1816'dan itibaren Batı modelinin örnek alındığı, ilkokuldan yüksekokul düzeyine kadar pek çok okul açtı. Diğer taraftan geleneksel mektep ve medrese eğitimi de devam ediyordu. Pek çok aile çocuklarını yeni okullara göndermek istememişti. Bundan dolayı bazı yetenekli çocuklar zorla ailelerinden alındı ve yatılı olarak okutuldu (Görgün, 2004: 580-581).

Osmanlı Devleti'nde II. Mahmud, sıbyan mektebini zorunlu hâle getirdi (1824). Şüphesiz zorunlu eğitim fizikî şartlardan dolayı

tam olarak uygulanamadı. 1839'da ortaokullar (*rüşdiye*), 1845'te liseler (*idadiye*), 1848'de öğretmen okulları (*Dâru'l-Muallimin*) açıldı. 1857'de eğitim faaliyetleri için müstakil bir bakanlık (*Maarif-i Umumiye Nezareti*) kuruldu. 1872'de eski usulle ders veren sıbyan mekteplerinin yanında modern yöntemle ders veren ibtidai mektepler açıldı ve böylece ikili bir sistem ortaya çıktı. Bunların dışında 18. yüzyılın sonlarından başlayarak 19. yüzyıl boyunca devam eden ve mühendislik, askeriye, tıp, hukuk, güzel sanatlar, bürokrasi alanlarında modern eğitim veren yüksekokul düzeyinde kurumlar açıldı (Öcal, 2011: 25-42, 101-106).

Eğitim konusunda Müslüman âlim ve aydınların da öncü çalışmaları vardı. Hindistan'daki millî hareketin politik yolla değil, eğitim yoluyla amacına ulaşacağını düşünen Seyyid Ahmed Han 1875'te sonraları Aligarh İslâm Üniversitesi'ne dönüşecek olan *Muhammedî Anglo-Oryantal Koleji*'ni kurdu. Arapça, Farsça ve Urduca dışında eğitim dilinde İngilizceye özel önem verdi. 1886'da Hindistan'daki bütün Müslümanları kapsayan bir eğitim sempozyumu düzenledi. Bir süre Seyyid Ahmed Han'ın okulunda çalışan ünlü tarihçi Şibli Numani İslâmi ilimlerin eksik olduğu gerekçesiyle 1883'te *Ulusal Kolej*'i kurdu. Şibli'nin amacı hem dinî hem de modern ilimleri bilen, İngilizcesi iyi âlimler yetiştirmekti (Sıddıki, 1990: 241-252).

Geri kalmışlıktan kurtulmak için eğitimde reform yapılması gerektiğine inanan Mısırlı Muhammed Abduh, *el-Ezher* üzerinde bir projeyi hayata geçirmeye çalıştı. Ona göre toplum *el-Ezher*'den yetişen âlimleri örnek ve rehber alıyordu, dolayısıyla burada yapılacak bir ıslah bütün toplumun değişmesine sebep olacaktı. 1895'te Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa'yı arkasına alarak matematik, edebiyat ve coğrafya derslerinin de yer aldığı yeni bir müfredatı kabul ettirdi. Ancak tepeden inme biçimde gerçekleşen bu müfredat tepkilere sebep oldu, bazı hocalar *el-Ezher*'in dini tahrip eden bir felsefe

yuvasına çevrildiğini iddia ettiler. Abduh ayrıca eğitim süresi (daha önce süre yoktu) ve sınavlar konusunda da (yıllık sınavlar yapılması gibi) modern düzenlemeler getirdi (İşcan, 1998: 65-67).

Osmanlı Devleti'ndeki medrese reformu daha geç bir tarihte yapıldı. 1910 yılında müfredata matematik, astronomi, kimya, tarih, coğrafya gibi dersler konuldu; 1914'te kurulan *Dârü'l-Hilafeti'l-Âliye* medresesinde bu derslerin sayısı artırıldı, yabancı dil ve beden eğitimi eklendi. Bu dönemde Osmanlı'da da bilim-din tartışmaları vardı. Yeni medresenin kurucusu Mustafa Hayri Efendi'ye müfredatta niye bu kadar çok pozitif bilim yer aldığı sorulduğunda, "Müspet ilimleri öğreterek mektebin karşısına medresenin ilmî gücünü koymak istiyorum," demişti. Ancak Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesi medreselerdeki programın sonuçlarını almaya müsaade etmedi (Öcal, 2011: 54-61).

Bu dönemde modern Batı'ya karşı tutumu üçlü bir tipoloji içinde ele alabiliriz: Birinci tip modern olan her şeye karşıydı, çözüm önerisi olarak geçmişteki ideal düzene dönmeyi savunuyordu. Ulemanın çoğunluğu bu anlayıştaydı. İkinci tip modern olanı bütünüyle reddetmiyor ve ciddi ıslahatın yapılması gerektiğini düşünüyordu. Bu anlayış problemlerle doğrudan yüzleşen üst düzey bürokratlar arasında yaygındı. Aynı zamanda bugün "İslâmcı" olarak nitelendirilen daha az sayıdaki âlim ve aydın arasında da vardı. Bu gruba göre çözüm Batı'nın bilim ve tekniğini almak (Namık Kemal, 2014: 55; Ersoy, 2010: 192); içtihat kapısını yeniden açmak; İslâm ahlakına bağlanmak; dini, hurafelerden arınarak İslâm'ın köklerine dönmekti. Üçüncü tip ise çok az sayıdaki aydın arasında görülen ve çözüm olarak her yönüyle Batı'nın takip edilmesi gerektiğini söyleyen kişilerden oluşuyordu. Bu görüş 20. yüzyılda çok daha kuvvet kazanacaktır.

19. yüzyılın sonlarına doğru modernliğin etkisi gündelik hayatta sıradan insanlar üzerinde bile hissedilmeye başlandı. Batı'dakiyle

mukayese edilemese de yeni açılan atölyeler ve fabrikalar şehirlere insan çekti. Ayrıca sürekli toprak kayıplarından dolayı Balkanlardan ve Kafkaslardan gelen göçmenler şehirlerin nüfusunu artırdı. Büyüyen demir yolu ve deniz yolu taşımacılığı, telgraf hizmetleri, gazete ve dergi yayıncılığı insanlar arasındaki iletişimi hızlandırdı. Kadınlar sosyal hayatta daha görünür hâle geldiler. Batı modası mimariden giyime kadar pek çok alanda yavaş yavaş yerini aldı. Örneğin 19. yüzyılın ortalarına kadar mimaride yapı ya da süsleme olarak Barok etkisi görüldü. Bunu ampir ve rokoko gibi anlayışlar takip etti. Yeni üsluplar cami mimarisi ve dekorasyonunda bile kullanıldı. (Gülgen, 2011: 75-77).



Bursa Ulucamii'nde hatları kuşatan barok tezyinat

Osmanlılarda II. Mahmud ile erkek giyiminde başlayan Batılı giyim, zaman içerisinde saraydan konaklara üst tabakanın kadınlarını da etkiledi. Kadın modasının önemli bir örneği gelinliktir. Avrupa'da 16. yüzyıldan itibaren görülen beyaz gelinlik 19. yüzyılın başında artık standart hâle geldi. Osmanlı Devleti'nde *üç etek*, *iki etek*, *bindallı* denilen ve kırmızı, mor, mavi, pembe renklerde özel gelinlikler giyilirdi. 19. yüzyılın sonunda beyaz gelinlik üst tabakada da görülmeye başlandı (Beyaz gelinliğin ilk kez, 1898'de evlenen II. Abdülhamid'in

kızı Naime Sultan tarafından giyildiği iddia edilir) ve günümüzde Batı'daki gibi standart renk hâline geldi (Emiroğlu, 2015: 35; Aktepe ve Erol, 2019).

20. yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti'nde, şahlık dönemi İran'ında daha sonra bağımsızlığını kazanan Müslüman devletlerde bazen sert bazen yumuşak modernleşme politikaları güdüldü. Sonuç olarak gelişmiş Müslüman devletlere baktığımızda Batı'daki modernleşmeye benzer bir süreçten geçip benzer bir duruma evrildiğimizi görüyoruz. Bugün Müslüman ülkelerde rejim olarak çoğunlukla cumhuriyet uygulanıyor. Sanayileşme, şehirleşme oranı arttı. Teknoloji salt bir araç olarak görülüp imkân ölçüsünde benimsendi. Geleneksel aile çözüldü, çekirdek aile yükseldi; beraberinde geleneksel cinsiyet rolleri değişti. Eğitim oranları yükseldi. Kadınlar pek çok alanda önemli konumlara geldiler. Şüphesiz bütün bunlara karşı dindarlar içinden romantik tepkiler geliyorsa da yine bizzat dindarlar tarafından süreç dinî gerekçelerle meşrulaştırılıyor. Bu noktada Türkiye'nin en önemli dinî-siyasî aktörü olan Necmettin Erbakan'ın 1970'lerdeki ağır sanayi hamlesi projesi, çeşitli ülkelerde kadınların başbakan olarak seçilmesi Müslümanların geleneksel yapılarından modernlik lehine önemli ölçüde sıyrıldıklarının önemli örnekleri olarak düşünülebilir.



Benazir Butto (Pakistan Başbakanı) | **Tansu Çiller** (Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı) | **Begüm Halide Ziya** (Bangladeş Başbakanı) | **Masume İbtikar** (İran Cumhurbaşkanı Yardımcısı)

Ancak bu durum Müslüman toplumların, hatta dindar kesimlerin bile tam anlamıyla modernleştikleri anlamına gelmez. Dönem dönem yürürlüğe konulan sert kültür politikaları, kitlesel eğitim, güçlü kitle iletişim araçları, Batı'yla rekabetin zorunlu şartlarına rağmen Müslüman toplumlar bir Batılı toplum olmadı; modern düşünce ve hayat tarzının geleneksel dinî ve millî kültür ile birleştiği yeni bir yapı oluştu. Bir kültürün bir başka kültüre ait olan öğeyi alırken belirli bir süzgeçten geçirdiğini ve kendine göre biçimlendirdiğini biliyoruz. Örneğin Batı'dan Barok üslubu alındıysa tam anlamıyla bir taklit yapılmadı ve Türk baroku denen bir üslup gelişti (Eyice, 1981: 165). Bugün tesettür kıyafeti olarak giyilen pardösü ve trençkotlar etek boyları uzatılmış ve yaka kısmı kapatılmış Batılı kıyafetlerdir. Dindarlar tarafından uzun süre direnç gösterilen beyaz gelinlik, başörtüsü ve pelerin ile kombine edilerek tesettüre uygun hâle getirildi. Birkaç örnekle somutlaştırmaya çalıştığımız bu yeni durum ne salt geleneksel ne de salt moderndir; ikisinden de bazı öğeler taşıyan, bir toplumdan diğerine, aynı toplum içindeki farklı dünya görüşlerine, hatta aynı dünya görüşünün farklı kanaatlerine göre değişiklik gösteren yepyeni bir durumdur. Dolayısıyla "Müslümanlar modernleşti mi?" sorusuna "Müslümanların İslâm anlayışı ve bunun yansımaları dikkat çekmeye yetecek şekilde değişti," diye cevap verebiliriz.

Sekülerleşme Tartışmaları

1970'lerde "Din sosyolojinin konusu toplumların sekülerleşmesidir," denilseydi pek az kişi itiraz ederdi. Zira kurucu babaların öngördüğü biçimde Batı'dan başlamak üzere din toplumsal hayattan çekiliyordu ve sosyologlar bu çekilmeye artık özel bir isim vermişlerdi: Sekülerleşme. Şüphesiz bugün için bakıldığında Comte'un yapay dini, dinin toplumsal hayattan çekilemeyeceği, mutlaka bir başka form altında hayatına devam edeceği noktasında inanılmaz bir öngörü

olarak yorumlanabilir, ancak kendi döneminde ve akabinde hiç de öyle görülmemişti.

Sekülerizm insan bilincinin ve toplumsal hayatın dinî düşünce, kaygı ve kayıtlardan bağımsız biçimde yeniden düzenlenmesini öngören düşüncedir. Sekülerleşme toplumsal yapının geleneksel ve dinî otoriteden sıyrılıp, rasyonel akıl, modern bilim ve bireyin hak ve özgürlüklerine dayalı bir yapıya geçme sürecidir. Sekülerizm bir dünya görüşü, hatta zaman zaman bir ideoloji (veya komünizmde olduğu gibi destekleyici ideoloji), sekülerleşme ise bir sosyal değişim sürecinin adıdır.

Seküler ise kişileri veya sosyolojik anlamda kurumları ya da toplumu anlatmak için kullanılan bir sıfattır. Düşünce yapısı ve hayat tarzı olarak dini referans almayan, hatta bilinçli olarak reddeden kişilere "seküler birey" diyebiliriz. Birey gibi seküler dilden de bahsedebiliriz. Kelime haznesinde dinî hiçbir öğeye yer vermeyen dil sekülerdir. Şüphesiz bir bütün olarak bakıldığında böyle bir dil bulunmaz. Ancak dilin bireysel kullanımı veya bazı özel alanların dili seküler olabilir. Bilinçli bir seküler birey, İslâm açısından örnek verecek olursak, "nasip-kısmet, Allah'a emanet ol, inşallah, bayramınız mübarek olsun, hayırlı işler, aleykümselam" yerine "şans, kendine iyi bak, bir mâni olmazsa, iyi bayramlar, iyi işler, baş üstüne" gibi kelime ve terkipler kullanır. Ülkenin modernleşme yolunda takip ettiği politikalar dinî kökenli bazı terkiplerin neredeyse unutulmasına yol açtı. Örneğin eski "şehadet parmağı" "işaret parmağı;" "cuma gecesi" "perşembe akşamı;" "iman tahtası" "göğüs kemiği" oldu. Bu değişimde resmî eğitim ve kültür politikaları ile yazar ve şairlerin dünya görüşlerinin çok önemli etkisi vardır.

Aynı şekilde dinden tamamen arındırılmış kurumlar, örneğin yasama esnasında dinin hiçbir şekilde dikkate alınmadığı hukuk "seküler hukuk kurumu" olarak nitelenebilir. Ancak kurumların seküler

olarak nitelenmesi pratikte kolay değildir. Bir toplumdaki kurumsal davranışlar, aynı konudaki bir değil, birden çok kalıp davranıştan meydana gelir. Yemek yerken masa veya yer sofrası kullanmak, Türk toplumu açısından aynı konudaki iki farklı davranış kalıbı örneğidir. Dolayısıyla sosyal kurumlarda toplumun bütünü tarafından paylaşılan ve tamamen seküler olan kalıplar bulmak oldukça güçtür. Örneğin, bütün toplumlarda tasarruf eğilimi vardır. Bizim toplumumuzda tasarruf faiz, döviz veya altın üzerinden yapılıyor. Toplumun bir kesimi rahatlıkla parasını faize yönlendirirken bir başka kesimi dinî gerekçelerle faizden uzak duruyor. Öyle ise ekonomi kurumunun bütünüyle seküler olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Esasında, aşağıda göreceğimiz üzere, bütünüyle seküler toplum da modern toplum gibi bir projedir ve hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir. Seküler toplumu gerçekleştirmeye en yakın ülkeler olarak görünen komünist rejimlerde bile ateizm oranlarının yüksekliğine rağmen din hem teşkilat (kilise) hem de bireylerdeki inanç olarak yaşamaya devam etmiştir.

Sekülerleşme öngörüsünün modern sosyolojiden önce başladığını söyleyebiliriz. Daha önce gördüğümüz üzere Woolston 1700'lerin başında iki yüz sene içerisinde kurulu dinlerin yeryüzünden yok olacağını iddia etmiş, Prusya Kralı II. Friedrich 1750'lerde bu öngörüyü elli yıla indirmişti. Şüphesiz Woolston ve sonrasında Aydınlanma filozofları dinin tamamen ortadan kalkacağını iddia etmiyorlar; geleneksel dinlerden deist bir inanca geçileceğini öngörüyorlardı.

"Sekülerleşme" henüz terim anlamında olmasa da ilk kez 1648'deki Vestfalya Antlaşması'nda, bazı bölgelerdeki Katolik arazilerin bölge yönetimlerine devrini ifade etmek için kullanıldı. "Sekülerleşme" fiili şüphesiz önceden beri var olan "seküler" kavramından hareketle icat edilmişti. Katolik Kilisesi'nde manastırda yaşayan din adamlarına "regular clergy," şehirlerde halk arasında görev yapan

din adamlarına ise "secular clergy" denilmekteydi. "Seküler"in dinle ilişkisi olmaksızın "dünyaya ait" şeklindeki anlamı ise 1604 tarihli bir sözlükte görüldü. 18. yüzyılda seküler artık "kutsal ya da ruhani olmayan" anlamında sözlüklerde yer alıyordu (Ahmedi, 2018: 61-63).

Lisanda bu değişimler yaşanırken sosyoloji, adı konulmamış bir sekülerleşme teorisi ile başladı. Comte'un üç hâl yasası bir sekülerleşme teorisidir. Marks'ın tam özgür komünist toplumunda da din olmayacaktır. Üstelik her iki düşünüre göre bu seküler çağlar veya toplumlar çok uzak değildir. Comte Batı'nın pozitif çağa geçmek üzere olduğunu söylerken Marks ise komünist toplumu kendi çabalarıyla gerçekleşecek kadar yakın görüyordu.

Weber bir terim olarak sekülerleşmeyi kullanmasa bile daha sonraki kuramcıların sürekli atıfta bulunacağı bir kavram öne sürdü: "Dünyanın büyüden arındırılması" (Alm. *entzauberung der welt*, İng. *disenchantment of the world*). Weber büyüden arınmanın, bir başka ifadeyle büyüsel ayinler yoluyla kurtuluşa erme düşüncesinin reddinin İbrani peygamberler ile başladığını, Katoliklik ile bir kesinti meydana gelse de daha sonra Protestan mezhepleri ile bu arınma sürecinin devam ettiğini söyler (Weber, 2002: 83, 93, 117). Weber kendi döneminde "dünyanın büyüsünün bozulması"nı şu cümlelerle ifade etmiştir: "Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transandantal) âlemine ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir... Eskiden büyük toplumları bir alev gibi saran ve onları kaynaştıran peygamberce *pneuma*'ya (ruha) benzer şeylerin bugün yalnız en küçük ve samimi çevrelerde ve kişisel beşerî durumlarda duyuluyor olması bir rastlantı değildir" (Weber, 1993a: 150).

Sekülerleşme kuramı 1960'lardan itibaren sosyoloji literatürüne girdi. Teorinin en önemli savunucularından Berger sekülerleşme kuramını Kuzey Amerika'yı bir kenara bırakarak Avrupa üzerinden

geliştirdi. 1967 tarihli çalışmasına göre, sekülerleşme toplumda aynı anda gerçekleşmemiş; cinsiyet olarak erkeklerde, yaş aralığı olarak orta yaş grubunda, yerleşim yeri olarak kentlerde, meslek olarak zanaatkâr veya küçük esnaf yerine işçilerde, din olarak Katolikler yerine Protestan ve Yahudilerde daha fazla görülmüştür (Berger, 1993: 163).

Peki, ne olmuştur da toplum sekülerleşme sürecine girmiştir? Berger'in ifadesiyle "sekülerleşmenin taşıyıcıları veya araçları" nelerdir? Burada ilk akla gelenler sanayi toplumu, Marksist rejimler ve modern bilimdir. Sanayileşme endüstriyel üretim tarzının yanında insanların yaşam biçimini de değiştirmiş, geleneksel toplum tipinden sanayi toplumuna dönüşümü sağlayarak sekürlerleşmenin başlıca belirleyicisi olmuştur. Doğu Avrupa ve dünyanın farklı yerlerinde hâkim olan Marksist rejimler din-karşıtı baskıcı politikaları ile toplumların sekülerleşmesini sağlamışlardır. Ancak Berger, Weber'in düşüncesini takip ederek Batı'nın kendi dinî geleneği içinde sekülerleşmenin tohumlarını taşıdığını öne sürer. Katolik inancına bir eleştiri olarak ortaya çıkan Protestanlık kutsal varlık alanını oldukça daraltmış, ibadetle ilgili anlayışı değiştirmişti. Örneğin Katolik, kendisine sürekli yardım eden meleklerle, azizlerin ve şehitlerin ruhlarıyla dolu bir dünyada yaşar ve hayatı olağanüstü (mucizevi) tecrübelerle doludur. Oysa Protestanlık bu tür varlıklarla olan irtibatı ve olağanüstü olayları reddetti, mümini büyük evrende Tanrı'yla baş başa bıraktı. Böyle bir amacı olmamakla birlikte Protestanlık, birey ve toplumu modern bilime hazırladı. Berger'in ifadesiyle, "meleklerin olmadığı bir gökyüzü astronomun ve astronotun müdahalesine açık hâle geldi," (Berger, 1993: 166-169).

Berger modern sekülerleşme için milat olarak Protestanlığı verse de -Weber gibi- "dünyanın büyüsünün Eski Ahit'le bozulmaya başladığı" kanaatindedir. Bu süreci aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlakın rasyonelleşmesi çizgisi şeklinde açıklar. Eski Ahit her şeyden önce yeryüzündeki tanrıları ve tanrısal varlıkları reddetmiş, eş ve

çocuktan, zamandan ve mekândan münezzeh aşkın bir Tanrı anlayışı getirmiştir. Gökyüzünde ve yeryüzünde yaşayan tanrılar reddedilince tarihin aktörü olarak insan devreye girmiştir. Bunların Musa ve Davud gibi bazıları oldukça güçlü aktörlerdir. Kutsal metinler, hatta *Pesah* gibi ibadetler artık bu insanların tarihleri üzerine kurgulanmıştır (Berger'e göre Eski Ahit'le birlikte "birey" de ortaya çıkmıştır). Son olarak hukuk kurallarının merkeze alındığı bir ahlaki rasyonelleşme yaşanmıştır. Bu modern anlamda bir rasyonelleşme değildir şüphesiz. Ancak her şeyin sırlarla veya gizemle açıklandığı bir dünya terkedilmiş, hukuk merkezli bir toplum oluşturulmuştur. Berger böylelikle ilk sekülerleşmeyi Hz. Musa ile başlatır, daha sonra Hıristiyanlık ile dünyanın tekrar büyüselleştiğini, nihayetinde Protestanlık ile yeniden büyüden arınmaya başladığını iddia eder (Berger, 1993: 172-183).

Berger'in yaklaşımı, kuramsal bakış açısının olayları değerlendirirken bizi ne kadar yönlendirdiği konusunda önemli bir örnektir. Berger insanlık tarihine evrimci bir şekilde bakar ve bu görüşlerini ortaya koyarken sekülerleşme teorisine bağlı kalır. Evrimci bakış açısı basit ve çok tanrılı inançlardan karmaşık ve tek tanrılı inançlara geçişi öngörür. Dolayısıyla insanüstü varlık ve güçlerle dolu bir evrenden Hz. Musa'nın peygamberliği ile sadece bazı alanların dinî olduğu bir evrene geçiş, aynı şekilde Katolik evrenden Protestan evrene geçiş Berger'e göre sekülerleşmedir. Oysa dinî açıdan bakıldığında bu süreç sekülerleşme (dinden arınma) değil, aksine saf dine dönüştür. Dinî bakış açısı dinin zaman içinde safiyetini kaybettiğini, dine bidat ve hurafelerin, hatta şirkin karıştığını, nihayet peygamberler veya reformatörler/ müceddidler aracılığı ile dinin eski hâline döndürüldüğünü söyler. Luther ve diğer reformatörlerin amacı Katolikliği zayıflatmak değil, Hıristiyanlığı İsa'nın saf öğretisine döndürmekti. Konuyu günümüz Türkiyesi açısından açıklayacak olursak, Bergerci bir yaklaşımla Türk toplumunun geçiş dönemleriyle (doğum, evlilik,

ölüm), uğur-uğursuzluk konusuyla, mezarlık veya kutsal mekân ziyaretleriyle ilgili inanç ve uygulamalarında önemli ölçüde gerileme yaşanması bir sekülerleşmedir. Oysa bu gerilemede modern eğitimin etkisi kadar bidat ve hurafelerle mücadele eden din adamlarının çalışmalarının da etkisi vardır. Din açısından bakıldığında yaşanan süreç, insanların dinden uzaklaşması değil, "gerçek" dine yönelmesidir.

Burada Berger'e daha fazla yer vermemizin temel sebebi, yakın dönemde sekülerleşmenin en önemli teorisyenlerinden birisi iken daha sonra görüşlerinden dönmesidir. Bugün terim hoyratça herkesin dilinde kullanılıyorsa da esasında üzerinde bir uzlaşı söz konusu değildir. Hatta terim ilk ortaya çıktığı dönemde çok daha güçlü olarak kabul edilirken gittikçe daha fazla eleştiri almaya başlamıştır.

Berger, 1996'da yayınlanan "Sekülerizmin Gerilemesi" başlıklı makalesinde, 1950-60 yıllarında ortaya konan ve sekülerleşmenin varlığını iddia eden literatürün özü itibariyle yanlışlandığını söyler. Bu düşünce değişikliğinin gerekçelerini ise şöyle sıralar: Papa II. Jean-Paul'un (papalık yılları 1978-2005) muhafazakâr hamlelerinin diğer Hıristiyan mezhepleri de dâhil olmak üzere pek çok kişiyi kiliseye bağlaması, Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılmasından sonra Ortodoks kilisede görülen canlanma, İsrail ve Uzak Doğu'daki dinî yönelişler, İslâm dünyasındaki dine dönüş hareketleri ve Kuzey Amerika'da başlayıp Latin Amerika, Doğu Asya ve eski Doğu Bloku ülkelerinde taraftar toplayan Evanjelik Fundamentalist hareket.

Berger'in dikkatini çeken husus, Evanjelikler örneğinde olduğu gibi, modernlikle uzlaşan dinî hareketlerin değil, radikal hareketlerin daha çok taraftar toplaması; İslâm dünyasında olduğu gibi dinî hareketlerin şehirleşmiş ve Batı tarzı yüksek eğitim almış kişilerde görülmesidir. Berger dünyadaki bu dinî canlanmanın iki istisnası olduğunu söyler. Bunlardan birincisi Avrupa'dır. Burada kilisenin öngördüğü dinî yaşayışta ciddi bir zayıflama söz konusudur. Berger bu

durumu "kurumsallaşmış dinden kaçış" olarak yorumlar. İkinci istisna ise, Batı'yı örnek alan dünyanın geri kalan ülkelerinde bulunan eğitimli, sekülerleşmiş alt kültürdür. Ancak Berger başta İslâm dünyası olmak üzere bu alt kültürden din lehine kopuşların yaşandığını da ilave eder (Berger, 2002: 16-23).

Sekülerleşme teorisini eleştiren bir başka sosyal bilimci Rodney Stark'tır. Bu eleştirileri üç madde hâlinde toplamak mümkündür:

Her şeyden önce Orta Çağ'ın bir "altın inanç çağı" olduğuna dair düşünceleri yanlışlayan pek çok tarihî belge ortaya çıkmıştır. Örneğin 13. yüzyılda İtalya'da toplumun çoğunluğu düzenli olarak kiliseye gitmezdi. 16. yüzyılda Fransa ve İtalya'da çok sayıda kilisenin papazı yoktu, papazların bir kısmının da kiliseye uğramamasından şikâyet ediliyordu.

İkinci olarak, zaten dindarlık düzeyi düşük olduğu için Avrupa'da dinî katılımda uzun süreli bir gerileme söz konusu değildir. Batı'da dine bağlılık genelde kilise üyelikleri ile ölçülür. 1800 yılında kilise üyeliği Avrupa'da % 12 iken 1850'de -muhtemelen şehirleşmenin etkisiyle- % 17'ye çıktı ve uzun süre böyle devam etti. Kuzey Amerika'da ise 150 yıl içerisinde kilise üyeliği üç kat arttı.

Üçüncü olarak Batı'da kiliseye gitme oranları çok düşük olsa da insanlar geleneksel inançlarını olduğu gibi veyahut yeni inançlarla harmanlayarak devam ettirmekte, yani din "öznel" bir şekilde yaşanmaktadır. Örneğin Avrupa'da haftalık olarak kiliseye gitme oranının en düşük olduğu İzlanda'da (% 2) vaftiz oranları oldukça yüksektir, düğünlerin neredeyse tümü kilisede yapılmaktadır. İzlandalıların % 88'i ruhun varlığına, % 81'i ölümden sonraki hayata, % 40'ı ise bir Hindu inancı olan reenkarnasyona inanıyor. Kendilerini tam ateist olarak nitelendirenler ise % 2.4'tür. Stark'a göre bu veriler, toplumun büyük kesiminin tam olarak Hıristiyan akidesine uymasa da kendine göre dinî inançları olduğunu gösteriyor (Stark, 2002: 41-58).

Ancak hâlâ klasik sekülerleşme teorisini savunan çok sayıda sosyal bilimci var. Bunların başında Steve Bruce geliyor. Bruce, Berger'in sekülerleşme tezinden dönüşünü "gereksiz bir fikir değişikliği" olarak nitelendiriyor ve argümanlarına tek tek cevap veriyor: Amerika, İngiltere'nin 1850'de ulaştığı şehirleşme derecesine 1920'lerden sonra erişmiş, bir başka ifadeyle Amerika daha geç modernleşmiştir. Dolayısıyla içerisinde sekülerleşmenin de olduğu modernleşmenin etkilerinin Amerika'da daha geç görülmesi normaldir. Ayrıca Evanjeliklerin yeni kuşakları öncekilere göre daha az dindar, daha liberaldir ve kilise üyeliğinin azaldığı konusunda veriler vardır. Avrupa'ya gelince, Berger'in de kabul ettiği üzere, bir dinî canlanmadan ziyade, özellikle ana akım kiliselerde bir çöküşten bahsetmek gerekir. Örneğin 1979'da kiliseye devam oranı % 12 olan İngiltere'de bu oran 1999'da % 8'in altına düşmüştür ve elli yıldır gerileyen üyelik eğilimi tersine dönmezse 2030'lardan sonra İngiliz Metodizmi'nin yok olacağı öngörülmektedir. Bruce'a göre Doğu Bloku ülkeleri ve üçüncü dünya ülkelerinde yaşanan dinî gelişmeler ise siyasî ve etnik koşullarla ilişkilendirilmelidir: Din etnisite ile birleştiğinde toplumsal sınıfa göre çok daha büyük bir güç oluşturur ve siyasî mücadelede etkin rol oynar. Dinî evrimin her coğrafyada farklılık gösterdiğini düşünen Bruce, Batı dışındaki gelişmeleri sekülerleşmeyi reddetmek için yeterli görmüyor. Ancak Bruce da, "Dinî konularda kişisel tercih uzun bir süredir ana yol kiliselere hâkim olmaktadır," diyerek Berger ve Stark'ın öznel dindarlık yaklaşımı ile örtüşüyor (Bruce, 2015).

Geleneksel dinî teşkilatlar hâlâ yaşıyor. Geçmişe oranla daha fazla çocuğa doğrudan dinî eğitim verme, daha fazla insana farklı araçlarla tebliğ yapma imkânlarına sahipler. Ancak aynı şekilde diğer dünya görüşleri de kitlelere ulaşıyor ve dinler onların propagandalarını yasaklayamıyorlar. Dolayısıyla kurumsal din anlayışının (resmî

inanç ve ibadetler) dışına taşan, ancak kendisini yine de dindar. daha özelde belirli bir dinin adıyla (Protestan, Müslüman vb.) nitelendiren çok sayıda insan gözleniyor. Bu kişiler için dinden çıkarma (aforoz veya tekfir etme) mekanizmasını çalıştırmak mümkün görünmüyor. Din diğer dünya görüşü ve hayat tarzları ile rekabet eden bir aktör konumuna düştü. Tarihsel, entelektüel ve toplumsal kökenlerinin güçlü olması dine avantaj sağlıyor. Ancak din, toplumsal kurumların üzerinde modern-öncesi dönemdeki gücünü kaybetmiş görünüyor. Örneğin dinler modern demokrasi içinde kulis faaliyetleri yapıp iktidara doğrudan etki edebiliyorlar. Buna rağmen ateist bir insanın cumhurbaşkanı veya başbakan olmasını engelleyecek bir yasa çıkaramıyorlar. Dolayısıyla dinin otorite kaybı açık bir şekilde gözleniyor, ama bu durum bireysel bilincin ve toplumsal yapının gittikçe dinden arındığı (sekülerleştiği) anlamına gelmiyor.

Kanaatimizce sekülerleşme yanlış kurulmuş, aceleye getirilmiş, olanı değil olması gerekeni ortaya koyan bir teoriydi. Burada aceleye getirilmiş ifadesi abartılı bulunabilir. Ancak sosyologlar, içinde yaşadıkları çağa veya süreçlere isim koyma noktasında oldukça acelecidirler. İsimlendirmelerinin yaşananlar ile uyuştuğunda sosyoloji literatüründe kalıcı olacaklarını bilirler. Ayrıca kurucu sosyologlar, Batı ciddi problemler içinde olduğu için bir çözüm olarak "olan"dan değil, "olması gereken"den, yani çözümden yanaydılar. Sekülerleşme de modern düşünce ve hayat tarzına geçiş sürecinin, yani çözümün en önemli parçası idi. Dolayısıyla böyle bir teori klasik sosyolojinin ruhuna uygundu. Fakat bugün geriye baktığımızda "sekülerleşme" terimini terk edip yeni bir terim üretmek zorunlu görünüyor. Zira artık, ileride göreceğimiz üzere yeni dinsellikler ile karşı karşıyayız. Son birkaç yüzyıldır yaşanan sürecin (hepsi aynı sonuca çıkan) "kurumsal dindarlıktan kaçış," "öznel dindarlığın yükselişi" ya da "kurumsal dindarlıktan öznel dindarlığa geçiş" olarak nitelenmesi daha

doğrudur. Aslında 1960'lardan farklı olarak bugün Weber'i yeniden okuduğumuzda, yukarıda yapmış olduğumuz alıntıda onun bu kurumsal dindarlıktan kaçışa işaret ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Postmodern Dünyada Din

Günümüz (2020) gelişmiş toplum yapılarına postmodern yerine geç-modern desek bile, her şeyin 19. yüzyıldan ve 20. yüzyılın ilk yarısından oldukça farklı olduğunu kabul etmek gerekir. Artık kitleleri yönlendiren Marksizm, Faşizm veya daha mahalli olan Arap sosyalizmi gibi ideolojiler tükendi. 1950 sonrasında başlayan çift kutuplu dünya 40 yıl içinde dağıldı. Geleneksel inanç ve uygulamalar toplumun çoğunluğu üzerindeki geçerliliğini kaybetti. Dünya inanılmaz bir nüfus hareketliliği içine girince gelişmiş ülkeler farklı ırk, din ve milletlerin aynı anda görüldüğü toplumlar hâline geldiler. Kitle iletişim araçlarının etkisi ile insanlar aynı fiziksel mekânı paylaşmadıkları dünya görüşlerini ve hayat tarzlarını yakından tanımaya başladılar. Bilimdeki gelişmeler insanların mutlak doğru bilgiye olan inançlarını sarstı. Netice olarak bireylerin dünyaya bakışları ve hayatı tecrübe etme biçimleri katılığını yitirdi, bir kuşak içerisinde önemli kırılmalar gözlenmeye başladı.

Bu yeni toplum yapısında gerçek birey ortaya çıktı. Evet, modernlik bireye ne kadar vurgu yapsa da gerçekte tek-biçimci yapısıyla fiiliyatta bireyin kendini gerçekleştirmesine izin vermiyordu. John Stuart Mill buna özellikle vurgu yapmıştı. Ona göre Orta Çağ'da elinde bir gücü veya özel yeteneği olan kişi tam bir bireydi. Hâlbuki kendi zamanında (19. yüzyıl) toplum bireyi kontrolü altına almış ve birey özel hayatıyla ilgili konularda bile toplum tarafından statüsüne biçilen düşünce ve davranışlara uymaya başlamıştı (Mill, 1997: 116-117, 126). Modern dönemde birey, gerçekte aklını kullanma becerisine sahip düşünürlerin veya uzmanların "birey"i olmak zorundaydı; bunun

dışına çıktığı zaman damgalanmaktaydı. Fakat yeni toplum teori olarak bireye mutlak bir irade tanıdı: O artık istediği şeye inanacak, istediği şekilde düşünecek ve fikirlerini dışa vuracak, istediği şekilde cinselliğini yaşayacak, istediği şekilde saçını uzatabilecek veya elbisesini kombin yapabilecekti... Böylelikle eski büyü inançlarından kozmik varlıklara, mahallî sanatçılardan uluslararası pop yıldızlarına, köye dönüşten yüksek güvenlikli sitelere kaçış gibi birbirine oldukça zıt yaklaşımlar bir araya geldi.

Bu yeni durum modernizmin yoğun hücumlarına maruz kalan dinler için bir nefes alma fırsatı doğurdu. Birbirinden oldukça farklı inanç, düşünce ve hayat tarzlarının bir arada yaşadığı bir toplumda geleneksel dinî inançlarını sürdüren insanların varlığı eskisi kadar problem görülmüyor. Ayrıca postmodern yaklaşım akıl yoluyla evrensel doğrulara ulaşılabileceği fikrini reddetti. Fizikte ortaya çıkan yeni paradigmalar bilimsel bilginin mutlaklığını sarstığı için dinin bahsettiği konular (ruh, nazar, keramet, cin, büyü) daha kolay savunuluyor. "Akıl her şeyi kavrayamaz, bilim her şeyi çözemez," şeklinde bir anlayış yeniden yükselmeye başladı. Bundan dolayı Papa II. Jean Paul gibi ruhani liderler eleştirel postmodern yaklaşımı bazı konularda benimsediklerini açıkça belirttiler (Weldon, 2016: 354-355).

Şüphesiz dinler açısından bakıldığında postmodernizm geçici bir rahatlamadan başka bir şey olarak değerlendirilemez. Zira modernlik dinler için açık bir düşmandı. Oysa postmodernizm bir taraftan dine hayat hakkı tanırken diğer taraftan her şeyi göreceleştiren ve belirsizleştiren yapısıyla dinlerin "hakikat" iddialarını baltalıyor. Neticede hiçbir mutlak hakikatten bahsedilemezse dinlerin söylemleri de geçerliliğini kaybedecektir (Perşembe: 2003:174-175).

Modern dönemde bilimin meydan okumasıyla karşı karşıya kalan ve stratejiler geliştiren din, postmodern dönemde ise çoğulcu anlayışın dayatması ile mücadele ediyor. Bugün dinlerin hakikat iddiaları, dinler

arasındaki ilişkiler (özellikle evlilik), cinsiyet rolleri ve eşcinselliğin dinî konumu gibi konular kurulu dinler üzerinde ciddi anlamda baskı oluşturuyor. Edebî eserlerden popüler kültür ürünlerine, ulusal yasalardan uluslararası sözleşmelere pek çok araç ile kurulu dinlerin söylemlerine meydan okunuyor. Bu yeni durumun modern dönemdekinden en önemli farkı içeriden destek bulmasıdır. Yani bir bilim insanı açıklamalarında Tanrı'ya yer vermediği zaman Kilise ile karşı karşıya kalmaktan çekinmiyordu; iki karşıt taraf net bir şekilde belliydi. Oysa postmodern dönemde sınırlar belirsizleşti; dinin yeni yorumuyla, din dışına çıkmayan, ancak geleneksel dinî yoruma tamamen aykırı uygulamalar baş gösterdi. Eşcinsellerin medeni nikâh yerine kilisede nikâh talepleri bu yeni durumun en tipik ve dikkat çekici örneğidir. Kilisenin maddi yaptırım işlevi tamamen ortadan kalktığı için yeni anlayış toplumda görünürlük kazanıyor ve süreğen hâle geliyor. Postmodern toplumsal meydan okuma dini, modern bilimsel meydan okumaya göre çok daha fazla zorlayacak, hatta yıpratacak gibi görünüyor.

Postmodern yaklaşım Batı toplumları içerisinde çoğulculuğun ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasına ortam hazırladı. Ancak dikkat çekici biçimde modernliğe karşı olan fundamentalizm de postmodern anlayışın sunduğu imkânlar ile gelişti. Şimdi sırasıyla bu olguları ele alalım.

Dinî Çoğulculuk Tartışmaları

Dinî çoğulculuğu anlayabilmek için öncelikle çoğulcu toplum anlayışını ortaya koymak gerekiyor. Zira dinî çoğulculuğun, tarihsel kökenlerine rağmen müstakil bir teori olarak ortaya çıkışı çoğulculuk ve çoğulcu toplum anlayışı ile yakından ilişkilidir.

Çoğulculuk felsefi yönünün yanı sıra siyaset bilim, ahlak felsefesi, kültür, hukuk, din alanlarında kullanılan çok boyutlu bir terimdir.

Siyasî açıdan çoğulculuk, "Farklı dünya görüşlerine, programlara ve çıkarlara sahip olan çeşitli kişi ve grupların serbestçe örgütlenip siyasî iktidar yarışına katılabilmelerini ifade eder," (Erdoğan, 2010: 294). Ahlaki çoğulculuk, tek bir iyi yerine birden çok iyinin olduğunu, dolayısıyla insanın olabildiğince çok iyiden faydalanması gerektiğini savunan ahlak görüşüdür (Cevizci, 1999: 195). "Kültürel çoğulculuk" terimi ise 1924 yılında *Birleşik Devletlerde Kültür ve Demokrasi* başlıklı bir kitap kaleme alan, Yahudi kökenli Horace Kallen ile gündeme geldi. Çok farklı kültürlerin bir araya geldiği ABD'de herkesin "Amerikan olması"nı öngören bir eritme potası anlayışı hâkimdi. Kallen bu anlayışı eleştirdi ve her topluluğun kendi kültürel özelliklerini sürdürebilecekleri bir yapı önerdi. Kallen bu önerisini bir orkestra metaforu ile açıklamıştı: Her topluluk kendine ait olan enstrümanı çalar, ama neticede bir armoni ortaya çıkar (Köse, 2018: 17-18).

Ülkemizde çoğulculuk gündeme geldiğinde, tarihteki Müslüman toplumları veya Osmanlı toplumunu referans göstermek sık karşılaşılan bir durumdur. Burada hemen farklı dinî ve etnik kökene ait toplulukların, kendi kültürel yapılarını koruyarak hayatlarını nasıl sürdürdükleri dile getiriliyor. Tarihsel bazı örneklere "çoğulcu toplum" demek tam olarak yanlış değildir. Teknik olarak, sömürgeciler tarafından kurulmuş, etnik grupların mekânsal olarak ayrı olduğu ve kendi kendilerine yettikleri, pazar dışında çoğunlukla diğer topluluklarla karşılaşmadıkları Endonezya gibi toplumlara "çoğulcu toplum" deniyordu (Marshall, 1999: 121). Ancak bugün anladığımız çoğulcu toplum, farklı alt kültür topluluklarının siyasî, etnik veya dinî açıdan birbirlerine üstünlük kurmaksızın bütünleştiği toplum anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında tarihteki İslâm toplumları, Müslümanların üstünlüğü ilkesine göre kurulduğu ve buna uygun bir siyasî-hukukî yapılanmaya gittiği için (örneğin gayrimüslim devlet başkanı, ordu komutanı veya yargıç olamazdı) çoğulcu toplum olarak nitelenemez.

Toplumsal (ve de dinî olarak) çoğulculuğun kökenleri 16.-17. yüzyıldaki din savaşlarına kadar götürülebilir. 1648'deki Vestfalya Antlaşması'nda her bir kişiye istediği dini seçme özgürlüğü tanınmıştı. Bu antlaşma ile pratikte pek çok zorlukla karşılaşılsa dahi, farklı din mensuplarıyla aynı toplumda yaşamak açısından tarihî bir adım atıldı.

Tamamen göçmenlerden oluşan Amerika, yukarıda ifade edildiği üzere, ülkenin kuruluşundan beri bütünleşmek için sürekli bir arayış içindeydi. Ancak ülkedeki özellikle siyahlara yönelik ırkçı uygulamalar resmî olarak 1964'teki *Medeni Haklar Yasası*'na kadar devam etti. ABD'deki uyum sürecine benzer problemler sömürge dönemi bakiyesi olan Avustralya ve Yeni Zelanda'da yaşandı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Avrupa ülkeleri, özellikle İngiltere yoğun dış göçlere maruz kaldı. Sanayi Devrimi esnasında da yoğun göçler yaşanmıştı. Bu göçmenler ülkenin farklı coğrafyalarından gelen, ancak neticede aynı dili konuşan insanlardı. 1950'den sonra ise Batı'ya eski sömürgesi olan veya olmayan ülkelerden çok sayıdaki kişi geçici olarak veya yerleşmek amacıyla göç etti. Bunlar coğrafya olarak Kuzey Afrika'dan kara Afrika'ya ve Uzak Doğu'ya kadar çeşitlik gösteren, farklı dinlere ve farklı mezheplere mensup kişilerdi. Ayrıca her ülkenin sınır bölgelerinde, yakın zamanda büyük bir savaş yaptıkları milletlere mensup topluluklar vardı. Yeterli iş gücünün olmadığı ve eski sömürgelerle her türlü ilişkinin devam ettirilmesi gereken bir dönemde Avrupa devletlerinin yabancılara kapılarını kapatmaları zordu. Fakat 1960'larda olumlu olan göçe bakış 1970'lerde değişmeye başladı ve 1980'lerin başından itibaren göçmenler Avrupa'ya yönelik bir tehdit olarak algılandılar (Perşembe, 2005: 101-102; Kaya, 2016: 4, 11-12).

Henüz göçmenlere yönelik ayrımcılık çok öne çıkmamışken 1960'ların ikinci yarısında Peter Berger'in çoğulculuk üzerine değerlendirmeler yaptığını görüyoruz. Ona göre çoğulcu anlayış Avrupa'daki

Din Savaşları'ndan sonra kendini göstermiş, ancak yapılan resmî antlaşmalara rağmen hem Katolikler hem de Protestanlar siyasî ve dinî açıdan tekel iddialarını sürdürmüşlerdi. Çoğulculuk toplum olarak dindar ve çok mezhepli, sistem olarak laik olan ABD'de hayata geçmiştir. Burada çoğulcu yapının temel özelliği mezhebe bağlılığın gönüllülüğe dayanması ve mezheplerin dinî pazarda kendilerine yer açmak için birer şirket gibi dinî ve din-dışı (seküler ideolojiler ve akımlar) oluşumlarla rekabet hâlinde olmasıdır. Berger çoğulculaşmanın sekürlerleşme ile yakından ilişkili bir süreç olduğunu düşünür (Berger o dönemde sekülerleşme teorisini savunuyordu). Çoğulcu yapı bir dinin toplum üzerindeki tekelinin son bulması yerine etkinliği azalmış, birbirine üstünlüğü olmayan ve birbiriyle rekabet eden birden çok din anlayışı ile oluşur. Çoğulcu anlayış mümin için dinin içeriğini de göreceleştirir. Artık din bireyler arasında paylaşılan anlam ve ilişkileri belirlemez (din nesnel anlamını kaybeder), bireyin öznel dünyasının bir parçası hâline gelir; dolayısıyla din hakkında konuşmak da mümkün olmaktan çıkar. Din bir kozmosu (Tanrı tarafından kurulan düzen) veya tarihi (vahyin ve peygamberlerin tarihi) değil, bireysel varoluşu ve psikolojiyi ifade eder. Bu durumda din toplumu oluşturan alt-topluluklar içinde kendi dünyasını korumaya çalışır. Berger'e göre Batı dünyasında dinî toplulukların bir kısmı çoğulcu yapıya adapte olmaya çalışırken bir kısmı geleneksel yapılarını ısrarla sürdürmek istemekte, bir kısmında ise ara formlar gözlenmektedir (Berger, 1993: 199-201, 218-221).

Berger bu tespitlerini yaparken Batı'da önde gelen bazı teologlar çoğulculuğu zorunlu bir dinî model olarak öne sürmeye başlamışlardı. Örneğin bir dinler tarihçisi ve Presbiteryen rahip olan Wilfred Cantwell Smith'in daha 1963'te çoğulculuk vurgusu yaptığı görülür: "Bundan böyle insanlığın bir dinî hayatı olacaksa eğer, dinî çoğulculuk bağlamında olacaktır... Artık öteki dinlerin mensupları

seyyahların masallarındaki mesnetsiz acayiplikler gibi periferide ya da uzakta değildir... Konfüçyüsçüler ve Hindular, Budistler ve Müslümanlar sadece Birleşmiş Milletler'de değil, sokakta da bizimle" (Smith, 1963:11).

20. yüzyılın son çeyreğinde oldukça popüler olan dinî çoğulculuk, din bilimlerinde dışlayıcılık ve kapsayıcılık ile birlikte ele alınır. Bu kavramlar köken olarak daha eskilere dayansa da üçünün bir tipoloji şeklinde kullanımı Alan Race'a dayanır. Zira Hıristiyanlığın diğer dinlere yaklaşımı konusunda Race'ın 1983'te yaptığı üçlü tipoloji yaygın kabul gördü (Race, 1983: 7; D'Costa, 2005: 193). Ancak dinî çoğulculuğun yakın dönemdeki en önemli temsilcisi bir dönem Presbiteryen rahip olarak görev yapan ilahiyat profesörü John Hick'tir.

Hick'e göre dışlayıcı anlayışta kurtuluş Hıristiyanlığa mahsustur, hatta daha özelde Katolik dogması "Kilise dışında kurtuluş yoktur," der. Kapsayıcı anlayışta yine kurtuluş Hıristiyanlıktadır. Ancak İsa bütün insanlığın günahına kefaret olarak çarmıha gerilmiştir, sadece Hıristiyanlar için değil. Dolayısıyla diğer din mensupları da -farkında olmasalar bile- İsa sayesinde kurtuluşa ereceklerdir. Bu yaklaşımı savunanlar diğer din mensuplarını "isimsiz Hıristiyanlar" olarak nitelendirirler (Hick, 2002: 54-55).

Hick'in Hıristiyan perspektifinden sunduğu tanımları genelleştirirsek şunları söyleyebiliriz: Dışlayıcılığa göre sadece bir din doğru, diğerleri yanlıştır. Bu din diğerlerini kurtuluşa ermeleri için kendi geleneğine döndürmeye çalışır. Zira diğer din mensupları ne kadar dindar ve iyi insanlar olursa olsunlar kurtuluşa eremeyeceklerdir. Kapsayıcılığa göre ise hakikat ve kurtuluş temelde tek bir dinde mevcuttur, ancak diğer dinlerde de bu hakikatin yansımaları vardır, dolayısıyla diğer dinlerin mensupları da kurtuluşa erebilirler (Aydın, 2005: 26-31). Çoğulculuk ise her bir dinî geleneği Mutlak Hakikat'i (Tanrı) idrak etmenin, müminlerini kurtuluşa eriştirmenin bir yolu

olarak görür. Dolayısıyla hiç bir din yekdiğerini dışlamaz, her biri kendi özel karakteri ile saygıyı hak eder (Hick, 2002: 76-77). Çoğulculukta öne çıkarılan husus her bir dine mahsus itikat ve ibadet sistemi değil Mutlak Hakikat'in kendisidir. O yüzden Hick kitabına *İnançların Gökkuşağı* adını vermiştir. Gökkuşağında görünen yedi renk gerçekte güneşten gelen aynı ışığın kırılması ve yansımasıdır.

Çoğulculuk aynı zamanda diyaloğa vurgu yapar. Hicke'e göre çoğulcu anlayışla birlikte dinler arasındaki rekabet duygusu ortadan kalkacak, aralarındaki diyalog sayesinde etkileşimler artacak ve belirli değişimler gözlenecektir. Yine de her din tam olarak değişmeden kendi temellerini koruyacaktır (Hick, 2002: 64).

Anlaşılacağı üzere çoğulculuk toplumsal bir gerçeklikten ziyade bir proje olarak öne çıkıyor. Ancak bu hiçbir toplumsal gerçekliği olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira dinî kaygıları olsun ya da olmasın bazı bilim adamları çoğulcu modeli dinî çatışmalara karşı bir çözüm olarak görüyorlar ve akademik faaliyetler yapıyorlar. Nitekim 2003'te İngiltere'nin Birmingham şehrinde çoğulcu anlayışı benimseyen 40'a yakın bilim adamı bir sempozyumda bir araya geldiler ve "Dinsel çoğulculuğun anahtar prensipleri" başlıklı bir manifesto yayınladılar (Aydın, 2005: 43).

Küresel bir fikir hareketi olan *Gelenekselci (Tradisyonel) Ekol* de çok sayıda yayını ile çoğulculuğu empoze ediyor. Fransız René Guénon (Abdülvahid Yahya), Seylanlı Ananda Coomaraswamy ve Alman kökenli Frithjof Schuon tarafından kurulan ekolün diğer meşhur temsilcileri İsviçreli Titus Burckhardt (Sidi İbrahim), İngiliz Martin Lings (Ebu Bekir Siraceddin), İngiliz Gai Eaton (Hasan Abdullah Abdülhamid), İranlı Seyyid Hüseyin Nasr, Amerikalı William C. Chittick'tir. İçlerinde farklı din mensupları yanında çok sayıda mühtedi oluşu dikkat çekicidir. 20. yüzyılın ortalarından itibaren etkin olan bu ekole göre büyük dinler aslî olarak sahihtir, zaman

OKUMA PARÇASI:

DİNSEL ÇOĞULCULUĞUN ANAHTAR PRENSİPLERİ

1. Dinler arası diyalog, dinlerin birbirleriyle ilişkilerinde yegâne yol olmalıdır. Dinler için en önemli ihtiyaç aralarındaki düşmanlıkları ortadan kaldırarak birbirleriyle ilişkilerini geliştirmeleridir.
2. Dinler arası diyalog savaş, şiddet, yoksulluk, çevrenin tahribi, kadın-erkek ayrımcılığı ve insan hakları ihlallerini içeren günümüzün önemli sorunlarıyla alakadar olmalıdır.
3. Mutlak hakikat iddiaları, dinsel şiddet ve nefreti körüklemek için çok kolay bir şekilde istismar edilebilmektedir.
4. Dünya dinleri, farklı şekillerde tasavvur edilen Mutlak Gerçekliği/ Hakikati tasdik etmektedir.
5. Beşer idrakinin ötesinde olan Mutlak Gerçeklik/ Hakikat dünya dinlerinde farklı şekillerde ifadesini bulmaktadır.
6. Farklı öğretileri ve uygulamalarıyla dünyanın büyük dinsel gelenekleri en yüce/âli iyiye insanları götüren hakiki yollardır.
7. Dünya dinleri sevgi, merhamet, eşitlik, dürüstlük ve kişinin kendisine davranılmasını arzu ettiği gibi ötekilere de davranması ideal prensibi gibi pek çok temel değeri paylaşmaktadır.
8. Herkes vicdan özgürlüğüne ve dilediği inancı seçme hakkına sahiptir.
9. İnançların karşılıklı olarak paylaşımı farklı dinsel gelenek taraftarları arasında karşılıklı saygı ve anlayışı doğururken, insanları dinlerinden döndürmeye çalışmak onların inancının değerini düşürmek anlamına gelir (Aydın, 2005: 43-44).

içerisinde oluşmuş dinî gelenekleri içinde mensuplarını *Mutlak*'a (*Absolute*) ulaştırırlar. Ekol yeryüzündeki dinleri *kadim gelenek, ezelî ve evrensel hikmet* gibi kavramlarla aynı kökene bağlar. Zaman içerisindeki bozulmaların dinlerin içindeki hakikati yok etmediğini iddia eder. Bu anlayışlarına rağmen ekoldeki pek çok kişi İslâm'a girmiştir (Koltaş, 2013: 97-101).

Ülkemiz açısından dikkat çekici olan husus Gelenekselci Ekol'ün neredeyse bütün yazarlarının eserlerinin Türkçeye çevrilmiş olmasıdır. "Dinî çoğulculuk" yerine "dinî çeşitlilik" kavramını kullanan ekolün Türkiye'deki somut etkisini tespit etmek güçtür. Gelenekselci ekol tasavvufa özel bir vurgu yapar. Ülkemizde tasavvufa, özellikle Mevlana'nın öğretisine vurgu yapan bazı oluşumlarda da çoğulculuğun izlerini görüyoruz. Son kısımda ele alacağımız üzere bağımsız okumalarla çoğulcu din anlayışına sahip bireyler de var. Ancak bir bütün olarak bakıldığında çoğulcu din anlayışının toplumda hâkim olması zor görünüyor.

Peki, bir taraftan etnik ve dinî çeşitliliğin arttığı ama diğer taraftan ortodoks dinî anlayışların hâlâ sürdüğü, hatta güçlendiği yerlerde dinî çoğulculuk gibi iyimser bir projenin yerine daha gerçekçi bir alternatif sunulabilir mi? Ataman dinî çoğulculuğun toplumsal kabulünü imkânsız olarak görüyor ve Hindistan örneğinde olduğu gibi İslâm'ın tarihsel tecrübesinden hareketle *ılımlı-dışlayıcılık* (*soft-exclusivizm*) yaklaşımını öne sürüyor. Ataman'a göre İslâm da mutlak hakikat iddiasındadır, ancak tarihe baktığımızda Hıristiyan dünyadan farklı olarak diğer din mensuplarının dinî-kültürel yapılarını koruyup Müslüman toplumların bir parçası olarak yaşamasına uygun bir doktrin (İslâm'da zor kullanarak iman gerçekleşmez) ve toplumsal zemin sunmuştur. Hatta bu yaklaşım temelde ehl-i kitaba (Yahudiler ve Hıristiyanlar) yönelik iken daha sonra Mecusileri ve Hinduları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Öyleyse İslâm'ın "öteki"ne

karşı tutumu mutlak dışlayıcı olmayan; sosyal, siyasî, hatta demografik şartlara göre değişebilen geniş bir yorumlayıcı çerçeve içinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İslâm'ın tarihsel tecrübesinde ortaya çıkan, kurtuluşu kendisinde gören, ama buna rağmen "öteki"ni zorla dönüştürmek gibi amacı olmayan *ılımlı-dışlayıcı* bir dinî anlayış toplumsal gerçekliğe daha uygundur (Ataman, 2008: 101, 103; Ataman, 2006: 416-419).

Fundamentalizm

Günümüz dünyasında küresel ve yerel ölçekte dini ele alırken sık sık duyduğumuz fundamentalizm kavramı 1900'lerin başlarında ABD'de ortaya çıktı. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe artan bir şekilde kullanılmaya ve sosyolojik inceleme konusu olmaya başladı.

Fundamentalizm kelime olarak Türkçeye "kökçülük," "kökencilik" şeklinde çevrilebilirse de, bir kavram olarak "köktencilik," "kökten dincilik" veya "radikal dincilik" şeklinde kullanılıyor. Popüler anlamda fundamentalist dendiğinde terör ve şiddetle özdeşleştirilen Müslümanlar veyahut diğer din mensupları (örneğin Hindular veya Sih militanlar) anlaşılıyor. Sosyolojik anlamda ise fundamentalizm dini özgün biçimiyle anlayan, modern değerlerle uzlaşmayan, yaşam tarzı olarak katı, diğer düşünce ve yaşam tarzlarına karşı hoşgörüsüz bir yaklaşımı ifade ediyor. Ancak dünya dinlerinin birbiriyle uyuşmayan yapısını düşündüğümüzde fundamentalizm kavramının yetersiz olduğu açıktır. Konuyu analitik olarak düşündüğümüzde bazı açmazlar buluruz. Örneğin düşünsel anlamda fundamentalizm geleneksel din yorumunu reddeder, yaşam tarzı olarak modernizmle uzlaşmadığı gibi geleneksel yaşam tarzını da eleştirir. Aynı zamanda aksiyonerdir, dinin yeryüzünde hâkim olması için aktif çalışmalar öngörür. Bu durumda İngiltere'de yargıç olan, yani sisteme entegre olmuş bir

Sih erkeğinin başındaki *türban* veya bir Müslüman kadının başörtüsü konusunda diretmesi onların fundamentalist olduğunu gösterir mi? Veyahut ülkemizde kılık kıyafetten kadın erkek ilişkilerine ve serbest zaman faaliyetlerine kadar oldukça katı olan, ancak İslâm fıkıh geleneğini olduğu gibi kabul eden ve aksiyoner olmayan bir grup fundamentalist olarak mı nitelendirilecektir? Mısır'da sistem içinde bir siyasî hareket olarak İslâmî dönüşümü amaçlayan İhvan-ı Müslimin ile diğer tekfirci ve cihatçı gruplar aynı terim altında mı değerlendirilecektir? Bilimsel terimler konuyu net bir şekilde ortaya koyacak, karmaşıklığı ortadan kaldıracak yapılarda olmalıdır. Bundan dolayı biz fundamentalizmin orijinal bağlamı, yani Amerikan fundamentalist hareket çerçevesinde kullanılmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Ancak bu, konunun sosyolojik önemini düşürmez. Zira gerek Amerika'daki fundamentalizm, gerekse dünyanın diğer yerlerindeki hareketler dinin modern ve hatta postmodern dünyadaki konumunu anlama açısından önemli veriler sunuyorlar.

Amerikan Fundamentalizmi

19. yüzyılda Kuzey Amerika her yönden ciddi bir kaos içindeydi. Ülke 1865'te büyük bir iç savaştan çıkmıştı. Sürekli dışarıdan göçmen alıyor, bu arada endüstrileşme ve şehirleşme devam ediyor, köklü kiliselerinin olmaması nedeniyle sürekli yeni dinî cemaatler (*congregation*) kuruluyordu. Ülkenin içinde bulunduğu kaos Hz. İsa'nın yeryüzüne hangi yıl ineceğine dair kehanetlere sahne olmaktaydı. Bu dönemde özellikle İncil'i anlamaya yönelik çalışmalar Protestanlar arasında popüler olmaya başladı. Bu çalışmalarda bir taraftan yukarıda sözü edilen toplumsal problemlere çözüm arama, diğer taraftan modern bilimin iddialarının ve modern hayat tarzının reddi, aynı zamanda liberal İncil yorumlarına eleştiri söz konusuydu. Modern bilim din karşıtı söylemleri ile Tanrıyı inkâr edecek

düzeye gelmişti, modern hayat tarzı ise Hıristiyan ahlakını tehdit etmekteydi. Ayrıca Almanya'da başlayan liberal Protestan yorumlar Amerika'da da görülüyordu.

1910'da Princeton Presbiteryenleri liberal anlayışa cevap olarak beş dogmayı deklare ettiler: Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığı, İsa Mesih'in bakire Meryem'den doğumu, insanlığın günahına kefaret olarak İsa'nın çarmıha gerilmesi, bedensel olarak dirilişi ve mucizelerin hak oluşu. Aynı yıl (1910) Los Angeles İncil Koleji'nde yapılan bir proje *The Fundamentals* başlığıyla yayınlanmaya başladı. Seri 1915'te on iki cilt olarak bitti. Koleji kuran iki petrol milyoneri sayesinde bu seri ücretsiz olarak başta din adamları, ilahiyat hocaları ve öğrencileri dâhil olmak üzere toplam üç milyon adet dağıtıldı (Armstrong, 2017: 269-270).

Bundan sonra ülkedeki Baptistler, Presbiteryenler gibi mezheplerin içinde fundamentalistler ile liberaller arasında ciddi bir mücadele başladı. Özellikle evrim karşıtı görüşleri ile kamuoyunda gözden düşen fundamentalistler mezhep içi mücadelede başarılı olamayınca 1925'ten itibaren kendi kiliselerini kurmaya, ayrıca var olan İncil kolejlerinin sayısını çoğaltmaya, yeni ilahiyat okulları ve hatta üniversiteler açmaya başladılar. Bunun yanında çok sayıda radyo ve televizyon istasyonu kurdular (Armstrong, 2017: 336-337; Albayrak, 2007: 86-93).

Fundamentalizm ayrı bir mezhep (*denomination*) değil, mevcut mezhepler içerisinde dinî anlama ve yaşama biçimidir. Fundamentalistler aynı zamanda *Evanjelikler* olarak bilinir. Müjde anlamına gelen Yunanca "euangelion" kelimesinden türeyen "evanjelik" Reform'da Protestanları nitelemek için kullanılmaya başlanmıştır. "Müjde"den kasıt İncil'dir, dolayısıyla evanjelizm İncil öğretileri üzerine teolojik düşünceler ve İncil'i yayma faaliyetleri anlamında kullanılır. Evanjelik anlayışa göre İncil öğretisi sadece Hıristiyan olmayanlara değil, Hıristiyan doğanlara da öğretilmelidir. O yüzden evanjeliklerde

misyonerlik anlayışı çok güçlüdür. Kurtuluş kilise kanalıyla değil, bireyseldir. Bu bireysel yeniden ihtidaya *yeniden doğuş* (*born-again*) adı verilir (Bedir, 2013: 74-76).

Evanjelizm ile Amerikan fundamentalizmi arasında bir içlem-kaplam ilişkisi vardır. Evanjelizm fundamentalizmi de içine alan daha geniş bir kümedir; her evanjelik fundamentalist değildir, ancak her fundamentalist evanjelizmi benimser. Buna rağmen Amerika'da evanjelizm ve fundamentalizm genelde eş anlamlı kullanılır.

GALLUP 1976 tarihli araştırmasında Amerikalıların % 34'ünün yeniden-doğuşu kabul ettiğini tespit etmişti. O yıl Amerikan başkanlık seçimlerindeki iki aday da kendilerinin "yeniden-doğmuş"a inandıklarını kamuoyuna deklare ettiler. Bu yüzden 1976, *Evanjelik Yılı* olarak adlandırıldı. 2019'da kendilerini "yeniden-doğuşçu" veya "evanjelik" olarak görenlerin oranı % 37'dir. Bu oran 1998'de % 47'ye kadar çıkmıştı. * 2005'te bir soru üzerinden değil de daha geniş bir ölçek ile yapılan araştırmada ise fundamentalist evanjeliklerin oranı % 22 civarındadır (Winseman, 2005). Rakamlar arasında önemli farklar bulunsa da fundamentalistlerin sayısının küçümsenemeyecek bir oranda olduğu açıktır.

Fundamentalistler Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bütün tarihsel bilgilerin doğru olduğuna ve bilimle çelişmeyeceğine inanırlar. Buna *yanılmazlık (inerrancy) doktrini* denir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in lafzi (*literal*) olarak okunması gerektiğine inanır, zorunlu olmadıkça tevil yoluna gitmezler. Kitab-ı Mukaddes'in yeni tefsirleri fundamentalistler arasında *dispensasyon* (*dispentation:* evre) anlayışının gelişmesine neden olmuştur. Buna göre insanın Tanrı ile ilişkisinde yedi evre vardır. Şu andaki evre dünyadaki büyük bir *karışıklık* (*tribulation*) ile sona erecek, bu son gerçekleşmeden önce gerçek Hıristiyanlar göğe yükselecek (*rapture*), İsa ikinci kez yeryüzüne inecek,

* https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx (erişim, 29.08.2020)

OKUMA PARÇASI:
TANRIYI KIYAMETE ZORLAMAK

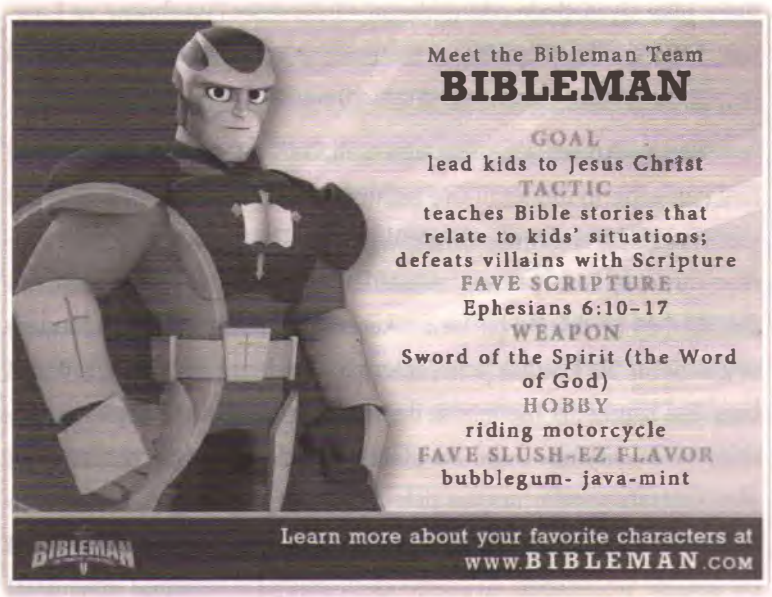
Başkan Reagan, "Hz. İsa kapıda" olduğu için iç sorunlara kaynak harcamanın çok da ciddiye alınmaması gerektiği şeklinde bir dispensasyonalist görüşü temsil ediyordu.

"Reagan'ın politika kararlarının çoğu" diyor, Kaliforniya eyaleti eski devlet memurlarından James Mills, "İncil kehanetlerinin lafızcı yorumları üzerine bina edilmiştir. Bu durum, Reagan'ı 'şayet Tanrı ipotek altındaki bütün dünyayı yakında geri alacaksa, o zaman devlet borçları konusunda tasalanmak için hiçbir sebep yok,' gibi bir düşünceye sevk etmiştir.

Reagan'ın "yeni muhafazakârlara destek vermesi" diyor Mills, "ancak başkanın dispensasyonalizminin ışığı altında anlaşılabilir. Doğal kaynakları koruma konusunda niye endişe duyalım ki? Eşyayı gelecek nesiller için koruyalım diye neden zaman ve para israf edelim? Buradan şu sonuç çıkar ki, bütün yurtiçi programlar, özellikle de sermaye harcamaları gerektirenleri, bir Armageddon savaşını körüklemek için gerekli parayı ortaya koymak amacıyla, azaltılabilir ve azaltılmalıdır da" (Hallsell, 2003: 125).

Kudüs'te Armageddon Savaşı'nda kâfirleri yenecek ve bir *milenyum* (bin yıl) sürecek yedinci dispensasyon başlayacaktır. Bu inançlarından dolayı fundamentalistler "dispensasyonal pre-millenarist" olarak nitelenirler. Fundamentalistler oldukça *ayrılıkçı* (*separatist*) bir yapıdadırlar; inanç ve yaşantı açısından kendileri gibi olmayanların asla kurtuluşa eremeyeceğini düşünürler (Albayrak, 2007: 67-72).

Fundamentalistler yaşam tarzı olarak katı kurallara sahiptirler. Şabat günü çalışmaya karşıdırlar. Alkol, uyuşturucu ve tütün kullanmazlar. Nikâhsız birliktelik büyük günahtır. Kâğıt oynamak, tiyatroya gitmek, dans etmek gibi dünyevî eğlencelere olumsuz bakarlar (Hunter 1987: 56). Fundamentalistler özellikle genç nesilleri günahlardan korumak için bir alternatif kamu anlayışı içinde kendi inançlarına uygun diziler, filmler, çizgi filmler ve müzik klipleri çekiyorlar. Ayrıca aile, bekâret, zina konularına dikkat çekmek için bekâret yüzüğü, sadakat kartı gibi özel ürünler üretiyorlar (Hendershot, 2006). Televizyon yapımları içinde en dikkat çekeni Amerika'daki süper kahraman modasına uyarak üretilen *Bibleman*'dir. 1995-2010 yılları arasında bilim kurgu dizisi olarak yayınlanan yapım, 2016'dan beri animasyon olarak devam ediyor.



Yukarıdaki görselde çizgi film ile amacın çocukları İsa-Mesih'e yöneltmek, stratejinin İncil kıssalarını çocuklara öğretmek olduğu, Kutsal Ruh'un kılıcının ise Tanrı'nın kelamını sembolize ettiği anlatılıyor.

Fundamentalizmin kamuoyunun dikkatini çekerek medyada yer almaya başlaması 1970'lere dayanır. Bu tarihe kadar fundamentalistler siyasete güvenmezler ve ibadeti oy vermeye tercih ederlerken sahip oldukları oy potansiyeli ile bir anda siyasetteki üçüncü taraf (*third-party*) konumuna geldiler. Fakat 1976'da yeniden-doğuşçu ilk başkan olan Jimmy Carter izlediği politikalarla fundamentalistleri hayal kırıklığına uğrattı. Bunun üzerine fundamentalistler 1980'de bir başka yeniden-doğuşçu Ronald Reagan'ın iktidara gelmesinde ve sekiz yıl süren başkanlığında aktif siyaset yaptılar. Hatta 1988'de ünlü bir evanjelik tele-vaiz Pat Robertson ön seçimlerde evanjelik George H. W. Bush'a karşı Cumhuriyetçilerin başkan aday adayı oldu. % 10 civarında Cumhuriyetçi oyunu arkasına alan Robertson, daha sonra Bush lehine adaylıktan çekildi. Bush döneminde de (1989-1993) evanjelikler ülke siyasetinde etkinliklerini sürdürdüler (Wuthnow ve Lawson, 1994: 30-31; Marsden ve Svelmoe, 2005: 2891-2893; Hendershot, 2006: 47-48; Casanova, 2014: 192-193).

Kuzey Amerika'da fundamentalizmin bu derece güçlenmesi, dinî hareketlerin modernlik ve postmodernlikle ilişkilerini ortaya koyan önemli bir vaka olarak görülmelidir. Daha önce dinler ile modern düşünce ve hayat tarzı arasında derin bir ayrılık olduğunu, ancak aradaki geçişlerle bu farkın kapandığını, hatta dinlerin modern söylemlerin bir kısmını kendi içlerine aldıklarını belirtmiştik. Fakat bazı dinî hareketler modernite ile kesin bir hesaplaşma söylemi içindeler ve bu söylem doğal bir strateji olarak, moderniteden rahatsız olup tavizsiz yapılar arayan pek çok kişiyi cezbediyor. Ancak toplum tarafından çoğunlukla marjinal görülen böylesi anlayışların rahat bir şekilde yayılmaları da postmodern anlayışın sunduğu imkânlarla yakından ilgilidir. Belirli bir göreceklik duygusu içinde herkesin diğer hayat tarzlarına karşı hoşgörü gösterdiği bir ortamda fundamentalizm daha az yaptırım ile karşılaşarak hızlı bir şekilde büyüdü ve

şu anda postmodern anlayışın sunduğu hoşgörü ortamına ihtiyacı kalmamış gibi görünüyor.

İslâm Dünyasında Dinî Uyanış

İslâm dünyasındaki siyasî ve dinî uyanış, kendine has özelliklerinden dolayı Amerikan fundamentalizmi ile aynı terim altında değerlendirilemez. Şüphesiz modern düşünce ve hayat tarzına tepkisellik anlamında bir benzerlik görülebilir. İlaveten dinî hareketlerin örgütlenme ve eylem stratejileri konusunda da benzerlikler bulunabilir. Ancak anlaşılacağı üzere bunlar öz itibariyle bir benzerlik anlamına gelmez. Bundan dolayı her bir dinî geleneğin kendi içerisinde, hatta daha dar olarak belirli toplumlar çerçevesinde incelenmesi gerekir.

Bağımsızlık Mücadeleleri ve Liderlikte Gözlenen Değişim

Tarihsel anlamda bakıldığında İslâm dünyasının Batı'dan en önemli farkı sömürge olması ve kendi içinden çıkmayan bir ideoloji (modernizm) ile karşı karşıya kalmasıydı.

Yakın çağda Müslüman coğrafyanın sömürgeleştirilmesi Ruslarla başladı. Rusya Çarlığının 1552'de Kazan Hanlığını ele geçirmesiyle başlayan sömürgeleştirme süreci 19. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya'nın Ruslar, Doğu Türkistan'ın Çinliler, Hint alt kıtası ve Afrika'nın bir bölümünün İngilizler, Afrika'nın bir başka bölümünün Fransızlar, Endonezya'nın Hollandalılar tarafından hâkimiyet altına alınmasıyla sonuçlandı. İslâm dünyasında kısmen veya tamamen işgale uğramayan hiçbir toprak parçası kalmamış, sadece Türkiye, İran, Afganistan ve Arabistan sömürge olmamıştı.

Sömürgecilik dönemi İslâm tarihi içinde ayrı bir yere sahiptir. Zira İslâm medeniyetinin köklü şehirleri (Moğol istilası, Haçlıların Kudüs'ü almaları istisna tutulursa) ve Müslüman coğrafyanın

çoğunluğu ilk defa Batılıların eline geçti. Bu, İslâm açısından da çok sıkıntılı bir durumdu. Zira İslâm tarihi kendi içinde meliklerin hâkimiyet savaşlarına sahne olmuştu, ama Müslümanlar bu kadar geniş bir şekilde gayrimüslim idaresi altında kalmamışlardı. Dârü'l-İslâm'ın neredeyse bütünüyle "kâfirlerin" kontrolüne girmesi fıkhi bir takım problemlerin doğması anlamına da gelmekteydi. Örneğin Cezayir'in işgalinden sonra, hutbede -aynı zamanda halife olan- Osmanlı sultanına dua edilmesine Fransızlar karşı çıkmış, Fransa kralının adının anılmasını istemişler, ancak ulema cuma namazının sahih olmayacağı gerekçesiyle bunu kesin bir dille reddetmişti. Ayrıca Fransızlar eğitim verme bahanesiyle çocukları toplayıp kiliselere götürmekteydiler ve bu durum anlaşılınca halk büyük bir infiale kapılmıştı (Ali Rıza Paşa, 2012: 72-73). Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bundan dolayı sömürgeci işgallere karşı İslâm dünyasındaki öncü direniş hareketlerinin bir kısmının din adamları tarafından başlatıldığını görüyoruz. Örneğin Kafkasya'daki işgal esnasında Rusların "Müridizm" dedikleri hareketin kurucusu İmam Mansur 1785'te bölge halkını cihada çağırmıştı. Fakat büyük direniş hareketi 1835-1859 yılları arasında Şeyh Şamil tarafından yapıldı (Efe, 2002: 56-73; Uludağ, 2006: 50-51).

Emir Abdülkadir Cezairî ülkesini işgal eden Fransızlara karşı 1832-1847 yılları arasında savaştı ve Afrika'daki pek çok bağımsızlık mücadelesine ilham verdi (Roux, 2014: 397; Kurşun, 1996: 417-419). Sudan'da Muhammed Ahmed 1881'de kendini mehdi ilan ederek İngilizlere karşı savaştı. 20. yüzyılın hemen başında Somali'de Muhammed b. Abdullah, Libya ve çevresinde Şeyh Muhammed b. Ali es-Senusî'nin oğulları, Moritanya'da Maal-Ayneyn el-Kamkamî, Kuzey Afrika'da Abdülkerim el-Hattabî gibi dinî liderler gayrimüslim işgaline karşı "cihat" yaptılar (Martin, 1988: 183, 188-189, 233; Kurtuluş, 1988: 426-428).

Bu mücadelelerin hepsi geçici başarılarla sonuçlandı. Müslüman ülkelerin bağımsızlığı çoğunlukla II. Dünya Savaşı sonrasına rastlar. Erken devirde Mısır (1922) ve Irak (1932) bağımsızlık kazanmışlardı. Pek çok Müslüman devlet 1945-1960 yılları arasında. Orta Asya'daki Müslüman devletler ise 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin yıkılmasıyla bağımsızlıklarını elde ettiler.

Şüphesiz bu bağımsızlık hareketlerinde dünya konjonktürünün önemli bir etkisi vardır. Zira sadece Müslüman dünya değil, bütün sömürge dünyası savaş sonrası yeni dünya düzeninde bağımsızlık peşindeydi ve artık Batı'nın bu sömürgeleri eski usulde valilerle yönetmesi mümkün değildi. İslâm dünyasında dikkat çekici olan husus ise daha önceki işgal karşıtı mücadelelerin çoğuna ulema veya şeyhler önderlik ederken bağımsızlığa giden süreç ve sonrasını Batı'da veya Batılı tarzda eğitim almış asker ve aydınların idare etmesiydi. Zira nesiller boyu süren sömürge döneminde dindarlar kendi kabuklarına çekilmişler, dinî hassasiyetleri daha az olanlar ise çocuklarını sömürge okullarına gönderip iyi eğitimler almalarını sağlamışlardı. Dolayısıyla bağımsızlık hareketlerini bu kadroların yapması ve daha sonra devleti idare etmeleri olağandı. Örneğin Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah bütün eğitimini İngiliz okullarında almış ve İngiltere'de hukuk okumuştu. Genelde İngilizler gibi giyinir, ana dilini iyi konuşamaz ve çevresinde *Mr. Cinnah* olarak bilinirdi (Ertem, 1993: 16-18).

Endonezya'nın bağımsızlığı için mücadele veren ve ilk cumhurbaşkanı olan Ahmed Sukarno ortaöğrenimi sömürge okullarında tamamlamış, Batı dillerini bilen, bağımsızlık yolunda İslâm, Marksizm ve milliyetçiliğin birleştirildiği görüşleri savunan, devlet yönetiminde laiklik ilkesini benimsemiş bir liderdi (Göksoy, 2009: 478-479).

Cezayir Bağımsızlık Savaşı (1954-1962) sürecinin önemli aktörlerinden olan ve daha sonra ilk devlet başkanı seçilen Ahmed bin

Bille Fransız ordusunda görev yapmış sosyalist eğilimli eski bir askerdi. İlk Cezayir anayasasının birinci maddesine göre ülkenin rejimi demokratik halk cumhuriyeti, ikinci maddeye göre dini İslâm'dı. Ahmed b. Bille'yi 1965'te darbe ile deviren, bağımsızlık savaşının önemli isimlerinden Bumedyen de sosyalistti (Maskan, 2014: 126-141; Yayla, 1991: 166).

Tunus'un ilk devlet başkanı Habib Burgiba Fransa'da hukuk ve siyaset bilim okumuştu. Tunus'un ilk anayasasında ülkenin dininin İslâm olduğu belirtilmesine rağmen Burgiba hukuk ve eğitim sistemini dinden ayırmıştı. Ayrıca oruç ve başörtüsü konusunda olumsuz tutum ve politikalara sahipti (Dursun, 2017: 135-137).

Moritanya'nın ilk devlet başkanı olan Muhtar Veled Dâddah Fransa'da hukuk eğitimi görmüş ve ülkesinde İslâmî sosyalizmi savunan Halk Partisi'ni kurmuştu. İslâm'ın ülkedeki birleştiriciliğinin farkında olduğu için kurduğu devletin resmî adı Moritanya İslâm Cumhuriyeti'ydi. Ancak İslâm ve Fransız medeni hukukunun karışımı olan bir sistemi yürürlüğe koymuştu (Bayram, 2018: 227-228).

Modernleşen Dünyada İslâm'ın Uyanışı

20. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyrekleri neredeyse bütün Müslüman devletlerin modernleşme çabaları içinde geçti. Siyasî yapı, hukuk sistemi ve eğitim alanlarından görgü kuralları, giyim ve serbest zaman etkinliklerine kadar geniş bir alanda kendini hissettiren modernleşme savaşlardan ve bağımsızlık mücadelelerinden çıkan toplumlar için kısa süre içerisinde benimsenmesi zor bir değişim süreciydi. Ancak buna rağmen yöneticiler, üst tabaka, eğitimli sınıf üzerinde modern düşünce ve hayat tarzı hızla yayıldı, şehirlerden başlamak üzere kamusal alan değişmeye başladı. Bu dönemde İslâm toplumları Batı ile aynı sosyolojik okumaya tâbi tutulabilirdi. Zira şehirleşme,

sanayileşme ve eğitim seviyesi artıkça sekülerleşme de artmakta ve gittikçe alt tabakalara, eğitimsiz kişilere ve kırsal kesime doğru çekilmekteydi. Ancak aynı fundamentalizm örneğinde olduğu gibi, kendi dönemlerinde marjinal olarak görülen hareketler uzun mücadeleler sonucunda 20. yüzyılın sonunda önemli bir siyasî-sosyal güç hâline geldiler. Şimdi bu gelişmeleri kısaca hatırlayalım:

İslâm dünyasının en gelişmiş ülkelerinden biri olan İran'da 1979'da dinî lider Ayetullah Humeyni tarafından bir devrim gerçekleştirildi ve Şahlık rejimi yıkılıp yerine anayasasında "Şiîlik" maddesine yer veren bir "İslâm Cumhuriyeti" kuruldu.

Komünist bir devrim ile 1978'de kurulan "Afganistan Demokratik Cumhuriyeti"nden sonra 1979'da başlayan Sovyet işgali "Mücahitler" olarak bilinen İslâmî militer grupların direnişi neticesinde 1989'da sona erdi ve ülkede bir "İslâm Cumhuriyeti" kuruldu.

Sık sık kapatıldığından dolayı farklı isimler altında siyasî hayatına devam eden Türkiye'deki Millî Görüş hareketi 1970'de ilk partisini kurmasının ardından 1974, 1975 ve 1977'de hükümet ortağı oldu. Uzun bir durgunluk evresinden sonra Millî Görüş 1994'te yerel seçimden, 1995'te ise genel seçimden birinci parti olarak çıktı. Millî Görüş'ün durgunluk döneminde dinin etkisinin azaldığı düşünülmemelidir. Zira 1980 sonrası muhafazakâr hükümetlerin kuruluşunda dinî grupların destekleri söz konusuydu.

Filistin'de uzun yıllar boyunca rakipsiz olan Yasir Arafat liderliğindeki sol eğilimli Filistin Ulusal Kurtuluş Hareketi'nin (*Fetih*) yanında 1987 yılında İslâmî Direniş Hareketi (*Hamas*) çıktı. Hamas kurulduğunda efsanevi lider Arafat (öl. 2004) henüz hayattaydı. Buna rağmen Hamas 2005 seçimlerinde Fetih'in ardından ikinci parti olmayı başardı.

Cezayir'de 1989'daki yeni anayasa ile kurulan İslâmî Selamet Cephesi (FIS) 1990'da girdiği ilk yerel seçimde ve 1991'deki genel

seçimde büyük bir başarı elde edince ordu yönetime el koydu ve parti kapatıldı. Demokrasi yolunun tıkanması üzerine İslâmcı militer örgütler ortaya çıktı ve yaklaşık on yıl boyunca hükümet birlikleri ile iç savaş düzeyinde çatışmalar yaşandı. Bu çatışmalarda ölenlerin sayısı konusunda on binlerden yüz bin, hatta iki yüz bine kadar çıkan çelişkili rakamlar veriliyor.

Mısır'da 2011 yılında Hüsnü Mübarek'in görevinden ayrılmasının ardından ilk demokratik seçim yapıldı ve seçimin hemen öncesinde kurulan Özgürlük ve Adalet Partisi adayı Muhammed Mursî cumhurbaşkanı seçildi. Bu parti 1928 yılında Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvan-ı Müslimin teşkilatının siyasî partisiydi. İhvan-ı Müslimin yaklaşık 90 yıllık mücadelesi sonucu ülke oylarının yarısını alabilecek bir güce ulaşmıştı. Ancak 2013 yılında ordu darbe yaparak Mursî'yi ve dolayısıyla İhvan-ı Müslimin'i iktidardan aldı.

Kamusal alanlarda başörtüsünü yasaklayacak kadar katı uygulamalara sahne olan Tunus'ta ise, kökü 1970'e dayanan Nahda Partisi 1989'daki ilk demokratik seçimde oyların resmî olarak % 17'sini aldı (gerçekte çok daha yüksek bir oran olduğu iddia edilmektedir). Hareketin lideri Raşid el-Gannuşî gördüğü baskılar ve yargılamalar üzerine yurt dışına iltica etti. 2014'te ülkesine dönmesine rağmen devlet başkanlığına aday olmamayı tercih etti. Nahda Partisi şu anda (2020) ülkenin ikinci büyük partisi olarak siyasî hayatına devam ediyor (Kavas, 2012: 393; Tekin, 2020: 11-12).

Yukarıdaki örneklerin dışında, uzun süre komünist rejimle yönetilen Orta Asya ve Balkanlarda İslâmî hareketlerin yavaş yavaş ortaya çıktığını, sekülerleşmenin hâlâ merkezi sayılan Avrupa ülkelerinde ise ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerde ilk nesillere göre İslâm'a olan ilginin arttığını ayrıca belirtmek gerekir.

20. yüzyılın son çeyreğinde yükselişe geçen İslâmî hareketlerin gerek kurucu kadroları, gerekse takipçileri yüksek tahsilli ve meslek sahibi kişilerdir. Oysa 19. yüzyılda bu tür hareketlere din adamları liderlik etmekteydi. Burada ise din adamları akıl hocası veya manevi lider konumuna düşmüşlerdir. Humeyni şüphesiz Şiî mezhebinde en üst statüde din adamıydı. Afganistan'daki önemli bir mücahit grubunun lideri olan ve daha sonra cumhurbaşkanlığı yapan Burhaneddin Rabbani üniversitede İslâm Hukuku profesörüydü. Ancak diğer önemli lider Hikmetyar bir mühendisti. Türkiye'deki Millî Görüş'ün lideri Necmettin Erbakan Mühendislik Fakültesi'nde profesördü. Cezayir İslâmî Selamet Cephesi lideri Abbasi Medeni eğitim bilimleri profesörüydü. Gannuşî ziraat eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmış, sonra felsefe eğitimi almıştı. Muhammed Mursî mühendisti ve doktorasını Amerika'da yapmıştı. Hamas'ın kurucusu Ahmed Yasin ilahiyat eğitimi almıştı, ancak hareketin ikinci adamı Rantisî çocuk doktoruydu. Sudan İslâmî hareketinin lideri Hasan Turabî ülkesindeki eğitimden sonra İngiltere'de yüksek lisans, Fransa'da doktora yapmış bir hukuk profesörüydü.

Kurucu veya yönetici kadro kadar hareket üyelerinin de eğitimli olduğu görülüyor. Zira özellikle totaliter rejimlerde dinî veya başka herhangi bir harekete katılmak, her şeyden önce belirli bir bilinçlenme sürecini, ayrıca asgari geçim endişelerinden uzak olmayı gerektirir. Şüphesiz hareketlerin her sosyal tabakadan üyeleri vardır, ancak hareketin taşıyıcıları genelde alt tabaka olmaz. İran ve Mısır'da yapılan araştırmalarda İslâmî hareketlere mensup olanların genellikle şehirli, eğitimli ailelerden, alt-orta veya orta tabakadan, önemli oranda da üniversite öğrencisi oldukları ortaya çıkmıştır (Mernissi, 1995: 18-19). 2000 sonrasında radikal örgüt mensupları üzerinde yapılan daha güncel bir araştırmada ise mühendisler ön plana çıkmıştır.

Buna göre radikal örgütlere katılanların % 39.7'si mühendistir; genel manada sayısal eğitim alanların oranı % 55.6'dır. Dinî bir eğitim alıp bu tür örgütlere katılanların oranı ise % 17.3'tür (Gambetta ve Hertog, 2009: 204).

İkinci dikkat çekici husus İslâmî hareketlerin şehirli karakteridir. Klasik sekülerleşme tezini zedeleyecek şekilde, hem dünyadaki örneklerine hem de ülkemizdeki duruma bakıldığında yeniden dindarlık/dinin yükseliş süreçlerinin, dinin ilk ortaya çıktığı durumda olduğu gibi köylerden değil, şehirlerden başladığı görülüyor. 1970'lerden itibaren yükselişe geçen Batıdaki fundamentalist hareketler şehir kaynaklıdır (Furseth, 2015: 57, 68; Williams, 2015: 146-157). 1970'lerden 2000'lere kadar Kahire şehir nüfusu iki kat, cami sayısı ise dört kat artmıştır (AlSayyad, 2015: 11).

Nur Vergin şehirleşme ve din konusunda öncü sayılabilecek çalışmasında hızla sanayileşen Ereğli kasabasına, işçiler yoluyla Nakşibendî tarikatının da geldiğini ve bir dinî canlanma olduğunu ortaya koymuştur (Vergin, 1985). 1999 yılında Konya şehir merkezine göç etmiş bir örneklem grubu üzerinde yapılan doktora çalışmasında da, şehirde kalış süresine göre geleneksel halk inanç ve uygulamalarında bir azalma olduğu, buna mukabil ibadetleri ifa etmede bir artış görüldüğü, bunların yanında eş ve kız çocuklarının kıyafetlerine karışma, kadının çalışmasına karşı çıkma, yakın çevrenin dindar olanlardan oluşturulması, oy verirken partinin dine yaklaşımına dikkat edilmesi gibi tutumlarda yükseliş görüldüğü tespit edilmiştir (Çelik, 2002: 352, 357-358).

Dünyanın özellikle dikkatini çeken üçüncü husus ise İslâmî uyanışın silah ve şiddetle olan ilişkisidir. Bugün pek çok yerde "Müslüman fundamentalist" dendiğinde, Amerika'da anlaşıldığı gibi demokratik seçimlere etki edecek kadar önemli bir siyasal-toplumsal kesim değil, elinde silahı olan, sarıklı ve sakallı erkek

tipi akla geliyor. Bu imaj şüphesiz tamamıyla kurgu değildir. Aslında Cezayir'de olduğu gibi, kimisi oldukça kanlı geçen bağımsızlık mücadelelerinde elinde silah olanlar dış görüntü itibariyle "sarık ve sakalla" özdeşleşen imajdan uzaktılar. Hatta Cezayir Savaşı'nda başı açık pek çok kadın gerilla vardı. İsrail'le yapılan ordu veya gerilla savaşlarında da imaj farklıydı. Fetih'e ait gerillalar sol görüşe yakın kişilerdi. 1979'da Afganistan'daki direniş ile birlikte dünya sarıklı, sakallı, silahlı Müslüman imajı ile karşılaştı. Bunu 1980'de başlayan İran-Irak Savaşı'ndaki İran askerleri takip etti. Bu askerler sarıklı değildi, ancak sakallıydı ve dinî sloganları kullanıyorlardı.

1982'de Lübnan'da kurulan Hizbullah 23 Ekim 1983'de eş zamanlı olarak Amerikan ve Fransız kışlalarına patlayıcı yüklü kamyonlarla intihar saldırıları düzenledi. Saldırılarda 241 Amerikan, 58 Fransız askeri öldü. Amerika, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir günde en fazla can kaybı yaşadığı bu saldırıdan sonra Lübnan'dan çekildi. Böylelikle daha önce kendi ülkeleri için savaşan Müslüman imajına intihar bombacıları eklendi. İslâmcı ideolojiye sahip Hamas'ın Filistin'de ikinci bir güç olarak çıkması, Sovyet İşgali sonrası Afgan mücahit gruplarının kendi aralarında silahlı çatışmaları devam ettirmesi, nihayetinde silahlı bir medrese hareketinin (Taliban) ülkeye hâkim olması, Bosna İç Savaşı'na (1992-1995) ve Çeçen direnişine (1995-1996) dünyanın her yerinden İslâmcı milislerin katılması, Cezayir'de seçimi iptal edilen İslâmî Selamet Cephesi üyeleri ile hükümet güçleri arasındaki çatışmalar, 11 Eylül 2001'de New York'ta Dünya Ticaret Merkezine yapılan uçak saldırısı, Nijerya'da ortaya çıkan Boko Haram gibi örgütler "fundamentalist Müslüman" imajının dünyada gittikçe pekişmesine neden oldular.

Konu analiz edilirken iki faktörün ele alınması gerekir: Birinci olarak İslâm dünyasındaki uyanış hareketi Batı'dan farklı şekilde,

kimi bağımsızlığını yeni kazanmış, kimi iç savaş yaşayan kimi işgale uğrayan, çoğunlukla totaliter rejimlerle yönetilen, demokrasinin kurumsallaşamadığı, ekonomik anlamda az gelişmiş bir coğrafyada ortaya çıktı. Dolayısıyla konjonktürel şartlar şiddete eğilimi teşvik edici niteliktedir. İkinci olarak sıklıkla dile getirildiği gibi İslâm'daki cihat anlayışının da şiddeti körüklediği düşünülebilir. Fakat konu daha detaylı olarak incelendiğinde kaba genellemelerin açıklayıcı olmadığı anlaşılır. İslâm düşünce geleneğinde cihat gayrimüslim devletlere karşı yapılır. Dolayısıyla işgal altındaki bir ülkede direniş amaçlı cihat fetvası bu geleneğe uygundur. Fakat Müslüman bir yönetim altında isyan etmek ülkeyi daha büyük kaosa sürükleyeceği gerekçesiyle cihat olarak kabul edilmez. Bu anlayışa göre Afgan mücahitlerinin Ruslara karşı savaşması cihat, ancak kendi aralarında savaşmaları cihat değil "fitne"dir. Dolayısıyla bu tür hareketleri dinî açıdan meşrulaştırmak için ayrı bir çaba gerekiyor ve öne sürülen argümanlar çoğunluk tarafından kabul görmüyor. Buradaki çoğunluktan kastımız hem geniş halk yığınları hem dinî hareketlerin genelidir. Doğrudan işgalin olmadığı yerlerde silahlı hareketler sadece toplum içinde değil, dinî hareketler içinde de marjinal kaldılar. Fakat analizlerde yapılan hata hem genel olarak İslâmî hareketlerin hem de bunların içerisindeki silahlı hareketlerin İslâm fundamentalizmi altında aynı kategoride değerlendirilmesidir. Dünya kamuoyunda en iyi bilinen örneği burada anmak gerekirse, Mısır'da ortaya çıkan, daha sonra Suriye ve Irak gibi ülkelerde de yayılan İhvan-ı Müslimin İslâm merkezli bir yönetim ve toplum ideali etrafında kurulmuştu, ancak demokratik seçimle geldikleri iktidardan devrildiklerinde şiddete başvurmadılar. Oysa yine Mısır'da silahlı eylemi savunan, hatta 1981'de devlet başkanı Enver Sedat'a suikast yapmış gruplar bulunuyor (el-Verdani, 1988: 163-179).

Anlaşılacağı üzere İslâm dünyasındaki dinî uyanış hareketi cemaat yapısı, modern düşünce ve yaşam tarzına bakış ve strateji olarak geniş bir yelpazeye sahiptir. İtikadî açıdan kendi toplumlarındaki geleneksel Sünnî/Şiî anlayışa sıkı sıkıya bağlı olanlar kadar, gittikçe yükselen bir şekilde selefiliği benimseyenler veya Kur'an merkezli din anlayışına sahip olanlar vardır. Modernlikle ilişki açısından kesinlikle retçi yaklaşımda olanlardan daha çok uzlaşıcı yapıda olanları görüyoruz. Strateji olarak ise doğrudan siyaseti kullananlar, siyasetten uzak durup toplumsal dönüşüm için çaba gösterenler veya silahlı eylem taraftarları söz konusudur.

Sonuç olarak İslâm dünyasındaki dinî uyanış hareketi kendine ait terminolojiyle, bölgesel ve mezhepsel farklılıklar, tarihsel geçmiş, demokrasi deneyimi, eğitim ve ekonomik gelişmişlik düzeyleri gibi bağımsız değişkenler göz önüne alınarak ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

19. yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle Batı'da ortaya çıkan yeni dinî akımlar, bir yüzyılı aşkın bir zamandan sonra sosyolojinin gündemine ciddi bir biçimde girdi. Her din doğal toplumsal bir süreç olarak kendi içinden çıkan, bazen de kendinden kopan yeni oluşumlara sahne olur. Özellikle Hıristiyan-Protestan dünya ve Hint alt kıtası bu konuda oldukça verimli bir görünüm sergiledi. Bugün köklü "yeni" dinî hareketler çoğunlukla bu inançlara ve coğrafyalara dayanıyor. Bu hareketler 19. yüzyılın sosyal bilim paradigması içinde dikkate değer olarak algılanmadı. Zira hem din sosyolojisinin tarihçesi hem de sekülerleşme konularında görüldüğü üzere, bu dönemin sosyal bilimcileri dinin toplumsal etkisinin gittikçe azaldığını düşünüyorlardı. Kurulu dinler, Batı'dan başlamak üzere modernleşmenin sirayet ettiği her yerde gerilemeye başlamış ve rasyonel-bilimsel bir düşünce ve hayat tarzı yükselişe geçmişti. Dolayısıyla yeni hareketler dinin hayatta kalmak için son çırpınışlarıydı. Sosyal bilimin bu düşünme tarzının çok haksız olduğunu da söyleyemeyiz. Zira daha önce gördüğümüz üzere kiliseye devam etme oranları düşüktü. Başta yönetici elit olmak üzere, akademisyen, aydın, sanatçı, gazeteci gibi toplumu yöneten ve yön veren kişiler çoğunlukla dindar değildi. Üstelik ortaya çıkan yeni hareketler genelde yerel olup tartışmalı liderlere ve düşüncelere sahipti. Bu haliyle din hakkındaki 19. yüzyıl sosyal bilim paradigmasını tehdit edecek bir durumdan bahsedilemezdi.

II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda bazı Avrupalı ve Amerikalı sosyal bilimciler "sekülerleşme" teorisini formüle ederken paradoksal biçimde yeni dinî hareketler artmaya ve güç kazanmaya başladılar. Bir önceki yüzyılın marjinal hareketleri daha da kuvvetlendiği gibi, pek çok dinî hareket ortaya çıktı. Bunların bir kısmı Hıristiyan bir kısmı ise Uzak Doğu kaynaklıydı. II. Dünya Savaşı'nın sona erişinden sonra, Batı dünyasının sosyal, siyasî ve ekonomik anlamda istikrar kazanması ve hareketlerin hızla artışı dikkat çekiciydi. Her ne kadar tek tek bu gruplara bağlananların sayıları ve etkileri az olsa da, bir bütün olarak yeni toplumda dinin etkisini ve önemini anlamak açısından önem arz etmekteydi. Nitekim İngiltere'de 1945-1985 yılları arasında 400 yeni dinî grubun ortaya çıkması, Amerika Birleşik Devletleri'nde ise sadece 1987-1988 yıllarında 400 yeni grubun kayıtlara geçmesi bu konunun önemini açıkça gösterir.

Dinî Hareket Kavramı

Din sosyolojisi İlahiyat disiplininin pek çok alanı ile ilişki halindedir. Ancak "din"in kendisi, dinin toplumsal hayat içindeki konumu ve değişimi konularında dinî terminolojiden farklı bir terminoloji kullanır. Zira herhangi bir dine ait terminoloji genellikle kendine özgüdür. Bu yüzden bir dinî terimin farklı bir dile çevrilmesi, tercüme edilen dildeki semantik daireyi çağrıştırdığı için faydalı olmaktan çok kafa karıştırıcı olabilir. İngiliz dilindeki "kilise" veya "mezhep"in Türkçedeki anlamlarından çok farklı olması, bu problemin basit ama önemli örneklerindendir. Bundan dolayı sosyal bilimciler toplumsal olguları inceleyebilmek için kendilerine özgü kavramlar geliştirmek zorunda kalırlar. Böylelikle farklı kültür ve toplumları incelerken kavram kargaşasından korunmak amaçlanır. Ancak yine de farklı kültürel kavramları ortak sosyal bilimsel terimlere dönüştürmek tam anlamıyla mümkün olmadığından, orijinal dinî terim parantez içinde veya doğrudan kullanılır.

"Yeni dinî hareket" kavramı sosyolojiktir. İlahiyat terminolojisinde genel olarak "din," "mezhep," "tarikat" gibi kavramlar söz konusu iken din sosyolojisi sosyal grup ve sosyal hareket kavramlarından hareketle "dinî grup" ve "dinî hareket" kavramlarını kullanır. İslâm'da *din* denince ana inanç yapısı anlaşılır. *Mezhep* bir dinin inanç ve uygulama alanındaki farklı yorum veya içtihatlarıdır. Mezhep mensupları arasında da aynen dinde olduğu gibi, farklı bir mezhebe bağlılık konusunda bilinç söz konusudur. *Tarikat* ise mezhepten bağımsız bir biçimde (zira farklı mezhep mensupları aynı tarikata mensup olabilirler) kişiyi Allah'a götüren özel usuller bütünüdür.

Hıristiyanlıktaki dinî terminolojiye baktığımızda İslâmiyetten oldukça farklı olarak *mezhep* (*confession*) kavramının *din* kavramına doğru kaydığı görülür. Hıristiyanlıktaki Katoliklik veya Ortodoksluk İslâmiyetteki Hanefilik veya Şafiilik gibi değerlendirilmez; aksine bir Hıristiyan mezhebi kendisini artık müstakil bir din gibi görür ve ancak kendi düşüncesine inanan kişinin kurtuluşa ereceğini kabul eder. Batı dünyasında İslâmiyetteki mezhebe yakın kavram ise Protestanlığın alt mezheplerini ifade etmek için kullanılan *denomination*dır.

Hıristiyanlıkta mezheple iç içe geçmiş diğer bir kavram *kilise*dir (*church*). Gündelik Türkçemizde Hıristiyanların mabedi olarak bilinen kilise aslında pek çok anlama gelir. Kilise en başta bütün Hıristiyan inancını ve topluluğunu ifade eder. Bu yüzden esas kilisenin Katoliklik olduğu, ondan ayrılmış olan her grubun mezhep olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu değerlendirmede mezhebe olumsuz anlam yüklenir. Oysa hiç kimse kendi inancını olumsuz olarak görmez. Bu yüzden mezhep olarak görülen oluşumlar kendilerini aynı zamanda bir kilise olarak da görürler. Nitekim Protestan Metodist Kilise içinde ortaya çıkan yeni oluşum, adını *Yedinci Gün Adventist Kilise* olarak kabul etmiştir. Bugün Mormonluk olarak bilinen oluşum ise resmen *İsa Mesih'in Âhir Zaman Azizleri*

Kilisesi adını taşır. O hâlde *kilise* bir dinî düşünce etrafında örgütlenmiş kurumsal yapı olarak tanımlanabilir. Bunların yanında Hıristiyan terminolojisinde Türkçeye *tarikat* olarak çevrilen *cult* ve *sect* kavramları da söz konusudur. Bu kavramlarla ifade edilen gruplar henüz mezhep aşamasına gelmemiş, yani düşünce ve uygulama olarak olgunluğa erişmemiş oluşumlardır. Ancak kendilerini kilise olarak isimlendirirler.

Sosyal gruplara bazen eş anlamlı bazen de kısmi farklılıkla *sosyal hareket* de denmektedir. İki terim arasındaki karışıklık çoğunlukla "sosyal hareket"in tanımından kaynaklanır. Bir tanıma göre sosyal hareket insanları eyleme yönelten düşünce ya da ideoloji, diğer tanıma göre ise bir düşünce ya da ideoloji çerçevesinde eylemde bulunan insan topluluğudur (Erkilet, 2000: 31). Ancak sosyal hareketi benimseyen kişilerin gruplarda olduğu gibi güçlü bir aidiyet duygusu, hiyerarşi ve yapılanma içerisinde olması gerekmez. Hareketler gruplardaki kriterlerin gevşediği daha geniş insan topluluklarıdır. Bu hareket içerisinde bazı kişiler yukarıda saydığımız grup kriteriyle bir araya gelip özel gruplar oluşturabilirler. Konuyu açıklamak için çok bilinen bir örnek vermek gerekirse, *çevrecilik* bir hareket, bu düşünce için bir araya gelen *Greenpeace* gibi örgütler birer sosyal gruptur.

Yeni dinî hareketler, genelde 19. ve 20. yüzyılda, kurulu dinlerin kısmen veya tamamen farklı yorumundan ortaya çıkan dinî oluşumlardır. Kore kökenli Moonculuk ve ABD kökenli Mormonluk Hıristiyanlıktan büyük ölçüde farklı, yine ABD orijinli Yehova Şahitleri ve Yedinci Gün Adventistleri ise kısmen farklıdır. "Yeni dinî hareket" kavramı özellikle kurulu dinden farklılığı vurgulamak için kullanılır. Ancak bunlar ilk ortaya çıktıklarında genellikle grup-benzeri bir yapı görünümündeyken sonradan grup hâline gelmişlerdir. Eğer alt gruplara ayrılmamışlarsa teknik olarak *dinî grup* şeklinde nitelendirilmeleri

gerekir. Fakat alt gruplara ayrıldıklarında *dinî hareket* olarak [illegible] edilirler. Örneğin 19. yüzyılda ABD'de Hz. İsa'nın ete kemiğe bürünüp geleceğine dair inancı yayan *adventist* hareket ortaya çıktıktan sonra bu düşünceyi benimseyen Yehova Şahitleri ve Yedinci Gün Adventistleri gibi gruplar oluştu. Yeni bir kutsal kitap ve çok eşlilik ile gündeme gelen Mormonlar ise bir grup olarak çıktı, daha sonra aralarında parçalanarak alt grupları oluşturdular. Bundan dolayı genel bir Mormon hareketi ve ona bağlı gruplardan bahsetmekteyiz (Köse: 2011: 29-30, 108-109).

Yeni Dinî Hareketlerin Tipolojisi

Yeni dinî hareketleri belirli bir kritere bağlı olarak sınıflandırmak oldukça zordur. Bu yüzden farklı tasniflerde bulunmak mümkündür. Örneğin mevcut yapıya genel tavır alışlarına göre *dinî-toplumsal yapıyı reddeden hareketler* ve *dinî-toplumsal yapıyla uzlaşan hareketler* ayrımını yapabiliriz. Birinci gruptakiler tavizsiz bir akideye ve ahlakî prensiplere sahiptirler. Bir dinî otoritenin önderliğinde yakın ilişkilerin olduğu bir cemaat hayatını sürdürürler. *Hare-Krişna* hareketi, *Yehova Şahitleri* buna örnek gösterilebilir. İkinci gruptakiler ise mevcut toplumsal yapı ile gündelik bağlarını koparmadan zihinsel, psikolojik ve fiziksel problemleriyle baş etme, daha huzurlu bir hayat peşindedirler. İnanç, ibadet hayatı ve cemaat oluşturma konusunda rahat bir görüntü sergilerler. *Transandantal Meditasyon* bu anlayışa örnek verilebilir.

Bir başka açıdan yeni dinî hareketler *kişisel gelişimci* veya *toplumsal dönüşümü amaçlayan* hareketler şeklinde tasnif edilebilir. Ancak dinî hareketler zaman içerisinde değişimler geçirir ve stratejilerini değiştirebilirler. Kişisel gelişimci olarak görünen bir hareket (Sayentoloji örneğinde olduğu gibi) büyük toplumsal değişimleri hedeflemiş olabilir.

Wuthnow 1973'te dinî hareketleri içinden çıktıkları dinî geleneklere göre üçlü bir tasnif altında toplamıştır:

a. Hıristiyanlığın yeni yorumuna dayanan hareketler (Yehova Şahitleri, Mormonlar gibi).

b. Karşı kültürcü olup Batı'da yaygınlaşan hareketler (Zen Budizmi, Hare Krişna gibi).

c. Sayentoloji gibi kişisel gelişimci olup Hıristiyanlığa veya diğer dinlere ilgisiz olan hareketler (Şentürk, 2004: 60).

Yukarıdaki tasnifin Batı'da ortaya çıkan hareketlere dayanması eleştiri konusu olabilir. Ancak yeni dinî hareketler modern Batı toplumlarının yapısında bir şekilde kendisini gösteren ve buradan dünyaya yayılan akımlar olma özelliğine sahiptir. Yeni dinî hareketler içerisinde önemli yer tutan Uzak Doğu kökenli akımlar bile öncelikle Batı dünyasında kendilerine yer bulmaya, oradan da dünyaya yayılmaya çalışıyor. İslâm dünyası hâlâ güçlü olan dinî-sosyal yapısı nedeniyle kendi içerisinde bu derece farklı hareketlerin çıkmasına imkân vermiyor. Konunun ilginç yönü İslam kökenli tasavvufî hareketlerin bile öncelikle Batı'dan başlayarak dünyanın diğer merkezlerine ulaşma hedefi gütmesidir. Ancak gittikçe artan küreselleşme ve Batı dışındaki ülkelerde toplumsal normların zayıflaması sonucu yeni dinî hareketler yayılmak için artık Batı'ya ihtiyaç duymayabilir.

Yeni Dinî Hareketlerin Temel Özellikleri

Gerek tarihsel büyük dinler gerekse küçük ölçekli yeni dinî hareketlere bir bütün olarak bakıldığında benzer yönlerinin olduğunu ve benzer süreçlerden geçtikleri görülür. Bir sosyal hareket veya sosyal grup incelenirken hareketin oluşumu, liderlik, kurumsallaşma, hareketin veya grubun geçirdiği dönüşümler, parçalanma ve yeni hareketlerin veya grupların çıkışı gibi olgulara dikkat etmek gerekir.

Bir dinî hareket karizmatik bir dinî liderin etrafında gelişir. Dinî lider ya toplumdaki mevcut dinî yapıya karşıdır ya da içinde yer aldığı dinin bazı yorum ve uygulamalarını kabul etmez. Böylelikle yeni bir din, yeni bir mezhep ya da tarikat ortaya çıkar. Her dinî hareket mutlak surette belirli inanç esaslarını (itikat) öngörür. Dinbilimcilerin genel kabulüne göre bir harekete din denilebilmesi için inanç, dinî pratikler ve cemaat olmak üzere en azından üç temel unsurunun olması gerekir. Yeni dinî hareketin inanç esasları da çoğunlukla ana dinî kütlenin inancıyla paralellik gösterir, ancak bazı noktalarda farklılıklar taşır.

Yeni dinî hareketlerde benzerlik gösteren en önemli inanç konuları âhir zamanda yaşanıldığı, kıyametin gittikçe yaklaştığı ve bir kurtarıcının (Mesih) gelmekte olduğudur. Kendi liderlerinin Mesih olmasa bile seçilmiş insan olduğuna, Tanrı'dan vahiy aldığına inanırlar. Örneğin Hıristiyanlıkta bir kişinin Tanrı'dan vahiy alması, yani Peygamber olması olağan karşılanır. Ancak Mesihlik çok daha üst makam olarak düşünüldüğünden Mesih olduğunu iddia eden kişiye kendi grup üyeleri dışında inanılmaz.

Hiçbir inancı dayatmadığını söyleyen dinî hareketlerde bile aslında gizliden gizliye o hareketin doğduğu ana dinin izleri vardır. Örneğin Hinduizm'in çeşitli yoga teknikleriyle meditasyon adı altında tanışanlar, bir süre sonra Hint dinî felsefesine geçiş yaparlar. Kutsanmış nikâh töreniyle herkese kapılarını açan *Mooncular* bir süre sonra kendi Kitab-ı Mukaddes yorumlarını da telkin ederler.

Dinî hareketler aynı zamanda belirli ritüellere, yani ayinlere sahiptirler. Ritüelin en önemli özelliği grup üyelerini bir araya getirmesi, onlara grubun tarihini hatırlatması, aidiyet bilinci oluşturması ve manevi anlamda bir tatmin sağlamasıdır. İbadet edilmeyen hiçbir dinî hareketten söz edilemez. İnanılan mukaddes varlığa sadece elleri kaldırıp dua etmek veya yoga yapmak da esasında bir ibadettir.

Dinî hareketin diğer bir önemli öğesi ise inananlar topluluğudur. Din sadece bireyin mukaddes varlıkla olan irtibatını düzenlemez, aynı zamanda müminin diğer inananlarla olan ilişkilerini de düzenler. Cemaat, yeni dinin ayakta durmasında ibadetler kadar önemli rol oynar. Zira müminler birbirleri ile dayanışma hâlinde dinlerini yaşatırlar. İlk dinî hareket oldukça küçük bir cemaate sahiptir. Genelde bu harekete katılanlar dinî liderin tanıdığı insanlar veya yakınlarıdır. Bazı liderler cemaatlerini kurmada özel stratejiler izlerler. Çok varlıklı, yüksek statü sahibi kişilere ulaşıp kısa zamanda maddi olarak güçlenme düşüncesinin yanında toplum tarafından dışlanmış, bir şekilde mahrumiyet içerisine düşmüş insanlara ulaşıp kısa sürede sayı olarak güçlenme düşüncesi de söz konusudur. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde *Halkın Mabedi* grubunu kuran Jim Jones (1931-1978) daha çok yoksullara, uyuşturucu kullananlara, hastalara, eski mahkûmlara ve siyahlara yönelmişti.

Liderlik dinî hareketlerde merkezî rol oynar. *Karizmatik liderin* grup idaresinde eksik kaldığı durumlarda devreye *yönetsel lider* girer. Bu kişiler örgütleyici yeteneklere sahiptirler ve karizmatik liderin otoriter görüntüsünün altında grubu idare eder, finansman konularıyla ilgilenir, grubun faaliyetlerini düzenlerler. *Yedinci Gün Adventistleri*'nin peygamber olarak kabul ettiği Ellen G. White'ın kocası James White buna tipik bir örnektir. Kendisi bir taraftan vaizlik yaparken diğer taraftan karısının konferans faaliyetlerini düzenliyor, aynı zamanda da hareketin dergisini çıkarıyordu. Benzer biçimde *Yehova Şahitleri*'nin kurucusu karizmatik lider Charles T. Russell'dan sonra gelen Joseph F. Rutherford tam anlamıyla yönetsel lidere örnektir. Zira liderlerinin skandalları ve ölümüyle birlikte dağılma sürecine giren grubu bir arada tutmayı başarmıştı. Bunun yanında gruba yeni bir isim verip, yeni slogan ve propaganda taktikleriyle hızlı bir biçimde büyümesini sağlamıştı.

Karizmatik liderler sürekli olarak aşırı bir coşku içinde [illegible] larından dinî hareketin inanç esasları ve diğer uygulamaların değişiklik göstermesi normal karşılanır. Ancak kurucu karizmatik liderin ölümünden sonra peşinden gelen hareket liderleri, kurucu lideri bir peygamber biçiminde kutsallaştırarak cemaatlerini daha düzenli bir hâle sokmaya yani kurumsallaştırmaya çalışırlar. Bu süreçte inanç esasları ve dinî pratikler kesinliğe kavuşturulur. Grup yönetimi ve grup içi ilişkiler kurallara bağlanır. Grup genişleyen nüfusu, finans imkânları, sahip olduğu mabetler, hastaneler ve okullar gibi kuruluşlarla başta yöneticiler olmak üzere bazı grup üyelerinin artık geçim kaynağı hâline dönüşür. Grubun daha düzenli bir şekilde devam ettirilmesi hem yeni üyeler kazanma hem kamuoyunu kendi lehlerine çevirme hem de kendi kişisel yararları için gerekli görülür.

Karizmatik liderden sonra başlayan kurumsallaşma süreci aynı zamanda bölünme ve parçalanmaları da beraberinde getirebilir. Büyük dinlerin sürekli olarak mezheplere bölünmesi gibi, yeni dinî hareketler de benzer süreçleri yaşarlar. Hareketin bölünmesindeki en önemli faktör karizmatik liderin ölümüdür. Bundan sonra liderin yerine kimin geçeceği tartışmaları başlar. Bu konuda kurucu liderin ailesi ile hareketin yönetici kadrosu arasında çekişmeler görülür. Amerika'daki Mormon Kilisesi'nin lideri Joseph Smith öldürüldüğünde, iki önemli danışman arasında liderlik mücadelesi başlamış, daha sonra bu mücadeleye Smith'in kardeşi William Smith de katılmıştı. Bölünme ve parçalanmanın diğer bir önemli sebebi ise inanç ve uygulama konusunda ana dinî cemaat ile farklı düşünmektir. Böyle düşünenler grup içerisinde yeni bir hareket başlatmış olurlar.

Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme

Yeni dinî hareketlerin Batı Avrupa ve özellikle Kuzey Amerika toplumlarında ortaya çıkışı dikkat çekicidir. Zira bu toplumlar eğitim, iş,

iltica gibi amaçlarla dünyanın her yerinden göç eden insanlara kapılarını açtılar ve homojenlikten çıktılar. Bunun yanında modernleşme süreci ile birlikte hızlı şehirleşme, aile kurumunun zayıflaması, bireyci düşüncenin hâkim olması gibi etkenler de toplumda yeni dinî hareketlerin kolaylıkla ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Amerika Birleşik Devletleri örneğinde olduğu gibi, bir din kurmanın bürokratik açıdan dernek kurmak kadar kolay olması da bu hareketlerin çoğalmasında etkilidir. Yani sosyal ve hukukî açıdan Batı ülkeleri yeni dinî hareketlere açıktırlar.

Yeni dinî hareketlere farklı cinsiyet, yaş, eğitim, mesleklere sahip insanlar katılmakla birlikte dikkat çeken esas nokta genç nüfusun daha fazla ilgi göstermesi, hareketlere katılım ve ayrılma noktasında bir devingenliğin görülmesidir. Özellikle belirli yaşlardaki gençler bu hareketlere ilgi duymakta, ancak bir süre sonra bu hareketlerin beklentilerine cevap verememesi nedeniyle ayrılmaktadır. Bu sebeple yeni dinî hareketler aynı zamanda "gençlik dinleri" olarak isimlendirilirler.

İnsanların yeni dinî hareketlere yönelmesine ve bu hareketlerin çoğalmasına veya yaygınlaşmasına sebep olan faktörleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Mahrumiyet Duygusundan Kurtulma Çabası

Yeni dinî hareketlerin taraftar toplaması ve gelişmesi konusunda üzerinde durulan en önemli husus mahrumiyettir. Bir başka ifadeyle bu hareketlerin, çeşitli şekillerde mahrumiyet duygusu yaşayan insanlarca daha çok tercih edildiği iddia edilir. Mahrumiyet duygusu yaratan faktörlerin başında psikolojik problemler gelir. Kişinin kendisini hayata bağlayan bir gücün kalmaması, niçin yaşadığına dair bir anlam problemiyle karşı karşıya kalması, güven duyabileceği, desteklerini her zaman yanında hissedebileceği insanların olmaması (yalnızlık) psikolojik faktörlerdir. Bedenî kusurlar önemli

bir mahrumiyet faktörüdür. Bir hastalığa yakalanan veya özel gelliliği bulunan kişiler kendilerinin başına bu durumun niye geldiği sorusuna yönelirler, destek bulabilecekleri ortamlar ararlar. Bunun yanında geçmiş yaşantısından veya zararlı alışkanlıklarından dolayı dışlanan kişilerin de yeni dinî hareketlere katıldığı görülür. Bu hareketler psiko-sosyal desteklerle mahrumiyet duygusunu yok ettikleri gibi, bu duygudan dolayı kendisini değersiz hisseden kişiye önemli roller ve sorumluluklar yükleyerek özgüvenlerini tekrar kazanmalarına yardımcı olurlar. Geçmişlerinde toplumca değersiz, yetersiz, başarısız, kötü olarak görülen ve kendileri de bir derece bu duygulara sahip olan insanlar bir anda "seçilmiş insan" veya "Tanrı'nın özel kulları" duygusuna sahip oluverirler.

İlişki Ağlarının Rolü

Yeni dinî hareketlere katılım ve gelişimde bireysel ilişkiler önemli rol oynarlar. Hareketin içinde bulunanlar uzun süreli arkadaşlıklara sahiptirler. Yeni üyeler bulmak hedeflenirken de öncelikle yakın insanlara gidilir. Bireyler genelde bu tür hareketlere şüphe ile baktıklarından güven telkin edebilmek çok önemlidir. Bireyler yapıları gereği kurdukları olumlu ilişkileri hemen bozma eğiliminde değildir. Böylelikle güven esasına dayalı sağlıklı ilişkiler yeni dinî hareket bünyesine taşınır. Sayentoloji hareketine mensup olanların yarıdan fazlası, kiliseye girmelerinin arkadaş ya da aile üyeleri sayesinde olduğunu belirtmişlerdir. Aile kaynaklı girişlerin yarısı da ebeveynler aracılığı ile olmuştur.

Kurulu Dinlere Duyulan Güvensizlik

Geleneksel büyük dinlerin birkaç yüzyıldan beri modern felsefe, bilim ve seküler ideolojiler ile olan mücadelesi ister istemez güç kaybına sebep oldu. Kiliseyi sosyo-ekonomik ve siyasî sömürü aracı

olarak görenler çoğaldı. Bunun yanında Hıristiyan kiliselerinin modern toplumla uzlaşma çabalarını ve liberal ilahiyat yorumlarını da beğenmeyen ayrı bir hoşnutsuz kitle ortaya çıktı. Yeni dinî hareketler bu tepkilere sahip olan insanlar için âdeta bir sığınak hâline geldi. Bu hareketlerin bir kısmı Hıristiyanlığın daha katı yorumuyla dindarlık arayışı içinde olan insanları çekti, bir kısmı toplumsal problemlere ağırlık vererek sosyal sorumluluk sahibi insanlara hitap etti. Bir kısmı bilim ve dini uzlaştırarak geleneksel din yorumunu beğenmeyenlere cevap verdi. Uzak Doğu kaynaklı olanlar ise tamamen yeni arayış içinde olan kişiler için bir sığınak oldular. Yeni dinî hareketler, üyelerinin güçlü motivasyonları ve propaganda yöntemleri ile geleneksel büyük dinlere göre çok daha hızlı bir şekilde insanlara ulaşabiliyorlar. Yayınlarını hemen hemen bütün dünya dillerine çeviriyor, asgari düzeyde de olsa her ülkede temsil ve propaganda faaliyetleri yürütmeye çalışıyorlar.

Ahlakî ve Sosyal Belirsizliklerin Verdiği Endişe

Bireyler ahlakî değerlere sahiptir ve bunların bir kısmı sosyal gelişmelerin ahlakî bir çöküntüye sebep olduğu kanaatindedir. Siyasî veya sosyal anlamda ortaya çıkan krizler, belirsizlikler, kesin ahlakî normlardan göreli yaklaşımlara geçiş pek çok insan için tedirginlik vericidir. Yeni dinî hareketler genelde alternatif bir hayat tarzı ve kesin ahlakî ilkeler öngördüklerinden çıkış yolu arayan insanları çekerler. Güçlü liderlik özellikleri de endişe içinde olan bireye toplumun kurtulacağı, geleceğin daha iyi olacağı konusunda ümit verir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde dinî hareketlerin yoğunluğunda yukarıda sayılan faktörlerin hemen hepsinin önemli rol oynadığı açıkça görülür. Amerikan toplumunda II. Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal refah hızlı bir şekilde arttı. Gelir düzeyinin hızla yükseldiği, temel ihtiyaçlarının rahatlıkla karşılandığı bir tüketim toplumuna dönüşen

ülkede kapitalist dünya görüşünün getirdiği anlam problemleri ortaya gösterdi. 1960'lardan itibaren ahlakî görecelik arttı, hippi gençlik grupları yaygınlaştı, mevcut sisteme eleştiriler yoğunlaştı. Bunlara bir de Amerika'nın Vietnam Savaşı'na girmesi eklenince ciddi bir belirsizlik durumu ortaya çıktı. Böylelikle 1970'ler bir taraftan *Hıristiyan Fundamentalist Evanjelik* hareketlerin diğer taraftan da Uzak Doğu kökenli hareketlerin toplumun her katmanına girdiği dönem olarak yükseldi.

Çevresel Şartlara Adaptasyon (Kültürel Eklemlenme)

Yeni dinî hareketlerin hızlı bir biçimde büyümesi konusunda birden çok faktörü içine alan genel bir yaklaşım olarak Wuthnow ve Lawson'ın *Kültürel Eklemlenme Teorisine* burada yer vermek uygun olacaktır. Yeni dinî hareketler üzerinde uzman olan bu iki sosyoloğun Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hıristiyan Fundamentalistler üzerine geliştirdikleri teori bu hareketlerin gelişimi ve değişimini anlamak noktasında geniş bir bakış açısı sunar. Teorinin iki temel önermesinden söz edebiliriz: (a) *İdeolojik hareketler belirli sosyal bağlamlarda tam kendilerini bulurlar*. (b) *Sosyal hareketler çevresel şartlara eklemlenme süreci sonunda yeni bir yapı ve içerik kazanırlar.*

Bir sosyal hareketin ortaya çıkışında *çevresel faktörler* önemlidir. Yani o ülkenin ya da toplumun demografik, iktisadî, siyasî, coğrafî, dinî ve kültürel yapısı mutlak surette hareket üzerinde etkili olur. Yeni dinî hareketlerin Amerika gibi yeni kurulan toplumlarda, New York gibi kozmopolit şehirlerde, heterojen nüfusa sahip yerlerde ortaya çıkışı bunun açık örneğidir. İdeolojik hareketler için toplumun yapısı, zihniyeti, hoşgörü durumu, şikâyetçi olunan durumlar (ahlakî belirsizlik, fakirlik, ırk ayrımı, krizler…), iletişim araçları vb. *potansiyel kaynakları* oluşturur. İşte üçüncü ve çok önemli bir faktör olarak *liderler* bu çevresel faktörler içindeki potansiyel kaynakları en iyi

biçimde değerlendirip öğretilerini ortaya koyarlar ve insanları çevrelerine toplarlar. Ancak aynı anda birbirleriyle rekabet eden pek çok hareket söz konusudur ve bunların bazıları büyür, bazıları ise marjinal kalır. Teoriye göre bu durum çevresel şartlara uyum sağlayabilme ve kaynakları kullanabilme becerisiyle açıklanabilir (Wuthnow ve Lawson, 1994). Bu sürecin tipik bir örneği Mormonların Utah eyaletindeki bağımsız valilik tecrübesinde görüldü. Birleşik Devletler hükümeti bu siyasî statüyü ve çok evlilik uygulamasını kabul etmeyince, Mormonlar tek eşliliğe döndüler ve kendi yurtlarına da ayrı bir eyalet statüsü kazandırarak sisteme dâhil oldular. Eğer aksi olsaydı belki de Mormon nüfusu günümüzdeki sayısına ulaşamayacaktı.

Yeni Dinî Hareketlerin Toplumsal Sonuçları

Yeni dinî hareketler küçük bir nüfusa hâkim olmakla birlikte, önemli ve kalıcı diyebileceğimiz etkilere sahiptirler. Bunları dinin kurumsal otoritesinin azalması, toplumsal bütünleşmeye yönelik tehditler ve patolojik yaşantı örnekleri şeklinde sıralayabiliriz.

Dinin Kurumsal Otoritesinin Azalması

Yeni dinî hareketler her şeyden önce gittikçe sekülerleştiği iddia edilen bir dünyada insanların dinî ve metafizik olgulara ilgi duyduğunu açıkça bize gösteriyor. Hatta bu hareketlerin çokluğundan dolayı 20. yüzyılın ikinci yarısı bir "dinî uyanış çağı" olarak düşünülüyor. Modern hayat tarzının etkileriyle gittikçe yalnızlaşan, hayatın anlamına dair varoluşsal problemler yaşayan, dışlanan kesimler böylelikle yeniden hayata bağlanıyor, bir şekilde hayat enerjisi ile doluyorlar. Ancak aynı zamanda yeni dinî hareketler büyük dinlerin otoritelerini de sarsıyor. Batı dünyasında artık çok güçlü bir kilise yerine, bu kiliselerle birlikte birey ve topluluk hayatını paylaşan yüzlerce küçük kiliseden, küçük dinî gruptan bahsediyoruz. Kilise küçüldükçe

de diğer toplumsal kurumlar üzerinde etkinlik iddiasından vazgeçip bireysel gelişim ve bireysel kurtuluşun yollarını göstermeye başlar. Kısacası dinî hareketlerin çokluğu ve çeşitliliği dinin kurumsal gücünün zayıfladığını gösterir.

Toplumsal Bütünleşmeye Yönelik Tehditler

Daha önce gördüğümüz üzere diğer dinî gruplar/hareketler bireylerin dinî ihtiyaçlarını daha tatminkâr bir şekilde karşıladıkları için toplumsal hayatta kabul görürler. Ayrıca bir dinin doğru söyleminin ne olduğu konusunda sürekli tartışmalar vardır. Kutsal kitap ve peygamberin sözleri ortada olmasına rağmen farklı zaman ve coğrafyalarda bunları yorumlayacak olanlar yine insanlardır. Dolayısıyla her zaman için yorum farklılığı ortaya çıkabilir. Bu farklı yorumlar bazı insanlar için makul görünebilir ve birey aynı dinin bir yorumuyla dinden uzaklaşırken diğer bir yorumuyla dine daha çok bağlanabilir.

Her iki açıdan konuya bakıldığında dinî grupların dinî hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu açıkça görülür. Tam anlamıyla bütünleşmiş, tek bir cemaat olarak varlığını sürdüren büyük ve yekpare bir din görmek mümkün değildir. Bu, ancak bazı müminlerin ütopyası olabilir.

Dinî anlayışların çeşitliliği, farklı kesimlerdeki insanların dini yaşamaları açısından önemli bir işlev görse de, birbirine zıt ya da düşman anlayışlar toplumun bütünlüğü açısından tehdit oluştururlar. Özellikle topluma dışarıdan gelen, geleneksel anlayışa uymayan veya tamamen yeni olan dinî akımlar aile içi ilişkilerden makro düzeydeki ilişkilere kadar pek çok alanda çözülmeye neden olabilir. Üstelik yeni dinî hareketlerin mahiyetinin meçhul olması toplumdaki endişeyi daha da artırır. Yerleşik dinî inanç, bu inancın altında gelişmiş olan gruplaşmalar toplumca bilinir ve buradaki endişe düzeyi daha düşüktür. Ancak topluma yeni giren inançlarda tam tersi

bir durum söz konusudur. Bu yüzden yeni dinî hareketler toplumun bir bütün olarak hayatını sürdürmesinde bir tehdit olma potansiyeli taşırlar. Bu hareketlere katılanlar toplumun hâkim değerlerini reddettikleri gibi, ailelerine varıncaya kadar yakın çevreleriyle ilişkilerini kesebilirler. Ayrıca Yehova Şahitleri örneğinde olduğu gibi askerlik yapmayı reddetmek, millî marşa karşı çıkmak, millî bayrağı bir değer olarak kabul etmemek gibi tutumlar toplumsal açıdan bir çatışma sebebidir.

Patolojik Yaşantı Örnekleri

Yeni dinî hareketlerin çok kısa bir zaman dilimi içinde geçirdiği bazı olumsuz tecrübeler toplumun bu hareketler karşısında daha fazla endişe duymasına yol açtı. Bu olumsuz konuların başında bazı karizmatik liderlerin özel hayatları, grup içindeki gayrimeşru ilişki biçimleri gelir. Örneğin Mormonların peygamber kabul ettiği Joseph Smith, çok eşli bir inanca sahip olduğundan resmî olarak tek ama gayrıresmî olarak çok sayıda kadınla evlenmişti. Bu kadınların 27 ila 84 arasında olduğu söylenir. Başdanışmanı Sydney Rigdon, kızının Smith tarafından baştan çıkarıldığı gerekçesiyle hareketten ayrılmıştı. *Halkın Mabedi* grubu lideri Jim Jones'un evlilik dışı ilişkileri vardı; kendi adını (*Jonestown*) taşıyan yerleşim birimindeki bağlılarının eşcinsel ilişkilerini itiraf etmelerini istiyordu. *Kral David* grubunun kurucusu David Koresh ise kendisinin Mesih olduğuna inandığı için nikâh şartı olmaksızın dilediği her kadınla ilişkiye girip bir kutsal nesil oluşturacağını düşünüyordu. Kendisini ahir zaman peygamberi olarak gören Amerikalı David Berg tarafından kurulan *Tanrı'nın Çocukları* isimli grupta henüz reşit olmayan çağdaki çocukların cinsel istismarından, harekete yeni üyeler kazandırmak için kadın üyeler tarafından cinselliğin kullanılmasına kadar pek çok uygulama söz konusuydu.

Yeni dinî hareketlerin sergilediği diğer bir olumsuz [illegible] ise toplu intiharlardır. Bu hareketlerin çoğunda güçlü bir kıyamet inancı olduğundan dünyanın son günlerinin geldiğine inanılır. Ayrıca grup üyelerinin mutlaka cennete gideceği veya Mesih'le birlikte tekrar dirileceği düşünülür. Bu anlayışa bir de çevrelerinde bulunan herkesin kendilerine düşman olduğu şeklindeki paranoya eklenince toplu intiharlar âdeta kaçınılmaz olur. İnsanlık tarihi bireysel intiharlara çok sahne olmuştur, ancak toplu intiharlar yeni dinî hareketlere özgü bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Bu intiharların en büyüğü 1978'de Güney Amerika ülkesi olan Guyana'daki Jonestown'da yaşandı. Halkın Mabedi grubunun lideri Jim Jones'un emriyle kasabada bulunan 918 kişi siyanürle intihar etti. Üstelik bu nüfusun dörtte biri çocuklardan oluşmaktaydı. Bu trajedi yeni dinî hareketlerdeki intihar eğilimini teşvik etti. Örneğin, 1983'te David Koresh'e bağlı 80 civarında grup üyesi Texas eyaletindeki bir çiftlik evinde hükümet yetkilileri ile girdikleri silahlı çatışma sonucunda intiharı seçtiler.

Yeni Dinî Hareket Örnekleri

Aşağıda verilen örnekler hem tipik özellikler göstermelerinden hem de dünya kamuoyunda tanınmalarından dolayı tercih edildi. Bunlar kökenleri itibariyle bazen yüz yılı aşan ve kalıcı olmaya aday hareketlerdir. Hareketleri açıklarken inanç konularından ziyade ilk oluşum, liderlik, örgütlenme, propaganda yöntemleri gibi konulara temas etmeye çalıştık.

Mormonlar

Resmen *İsa Mesih'in Âhir Zaman Azizleri Kilisesi* adını taşıyan hareketin kurucusu küçük yaşta New York'a yerleşen Joseph Smith'tir (1805-1844). Farklı Protestan grupların sürekli mücadele

ettikleri bu kozmopolit şehirde sadece üç yıllık bir eğitim alan Smith, küçük yaşlarından itibaren definecilikle uğraşan, kristal bir küreye bakarak definelerin yerini bildiğini iddia eden birisiydi. Mormonların inanışına göre Smith dinî açıdan arayış içindeyken on beş yaşında bir koruda Baba Tanrı ve İsa ona göründü ve hiçbir mezhebe girmemesini söyledi. Bu vizyondan üç yıl sonra *Moroni* isimli melek geldi ve Amerikan tarihine ait gömülü levhaların yerini haber verdi. Smith, üzerinde Mısır hiyeroglif yazıları bulunan bu levhaları yine orada bulunan iki sihirli taş yardımıyla okudu ve yapuğı tercümeyi *Mormon Kitabı* adıyla 1830'da yayınladı. Bu kitap bir tarihçi ve kral olan Mormon'un kaleminden, M.Ö. 600 yılında Amerika'ya göç ettiğine inanılan Yahudilerin bin yıllık tarihini anlatır.

Ayrı bir cemaat olan Mormonlar diğer Protestan kiliselerin baskısından dolayı sürekli göç etmek zorunda kaldılar. Toplumdan ayrı yaşamaları ve çok eşliliği uygulamalarından dolayı sık sık takibata uğradılar. Bir süre sonra çok eşlilik kilise içinde de protestolara sebep oldu. Başdanışman (Sydney Rigdon) hareketten ayrıldı, bazı üyeler özellikle çok eşliliği protesto eden bir gazete çıkardılar. Smith, bu gazeteyi tahrip ettirdiği gerekçesiyle tutuklandı ve hapishanede bir grubun saldırısı sonucu hayatını kaybetti.

Smith sonrasında Brigham Young ile eski başdanışman Sydney Rigdon arasında liderlik mücadelesi başladı. Hareketin yürütme heyeti olan On İki Havari Konsülü Young'u lider seçti. Bunun üzerine Sydney Rigdon ve Joseph Smith'in kardeşi William Smith ayrı birer kilise kurdular.

Toplumsal baskılar yüzünden sürekli göç etmek zorunda kalan Mormonlar 1846'da otuz bin kişilik bir grupla vadedilen topraklar (Zion) olan Pasifik kıyılarına doğru yola çıktılar. Bir yıllık bir yolculuktan sonra bugünkü Utah'ta bulunan Büyük Tuz Gölü'nü (Great Salt Lake) Pasifik Okyanusu zannederek yerleştiler. Bu ıssız topraklarda

Salt Lake City isimli bir şehir kurdular ve kilise başkanı Young vali oldu. Ancak gerek bağımsız valilik düşüncesi ve gerekse çok eşlilik uygulaması Mormonlarla federal hükümeti savaşın eşiğine getirdi. Mormonlar Young'un yerine bir valinin atanmasını kabul edince gerginlik yatıştı. Buna rağmen resmen yasaklanan çok eşlilik gizliden gizliye devam edince yüzlerce kişi mahkûm oldu, kilise lağvedildi, mallarına el konuldu. Mormon inancına göre 1890'da üçüncü lider Woodruff konuyu Tanrı'ya danıştı ve çok eşliliğin yasaklandığına dair bir vahiy aldı. ABD yönetimine, kendilerine eyalet statüsü verilmesi hâlinde çok eşlilikten vazgeçileceğini söyledi ve pazarlıkta başarılı olunca 1896 yılında Utah eyalet statüsü kazandı.

Mormonlar arasında çok eşlilik uygulaması bugün marjinal gruplar hâlinde devam ediyor. Hareket kadınların ve siyahların papaz olmasına karşıydı, ancak 1978'deki başkan, aldığı bir vahiyle siyahların da papaz olabileceklerini beyan etti. Kadınları papaz olarak kabul eden az sayıda grup vardır. Hareket içindeki dikkat çekici bir uygulama ise çay, kahve, kolalı meşrubat, alkol, sigara tüketiminin yasak olmasıdır. Hayatta en az bir kez misyon görevi üstlenmeleri beklenen Mormonlar ABD içinde veya dış ülkelerde iki yıl süreyle inançlarını yaymaya çalışıyorlar. Mormonlar tarafından kurulan Brigham Young Üniversitesi misyon görevlerinde yardımcı olması amacıyla altmışa yakın dilin eğitimini veriyor. Çoğunluğu ABD ve Güney Amerika'da olmak üzere on milyonu aşkın Mormon olduğu tahmin ediliyor.

Mormonların ülkemizde gelişi 1888 yılına kadar gider. İlk olarak, Sivas'ın Zara ilçesindeki Ermeniler arasında bir kilise kurmuşlar, ancak arzu ettikleri başarıyı sağlayamayınca Suriye bölgesine gitmişlerdir. Mormonlar ülkemizde 1999'daki Gölcük Depremi'ne yardım amacıyla tekrar göründüler. Bugün ülkemizde kiliseleri mevcuttur ve *Mormon Kitabı* da Türkçeye çevrilmiştir.

19. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri sürekli göç alan, yeni yerleşimcilerin rekabet içerisinde olduğu, bir taraftan sanayileştiği ve şehirleşmenin arttığı, devlet olarak iç savaştan çıkmış büyük bir kıta ülke olarak krizler içerisindeydi. Bu ortamda hem dünyevî hem de uhrevî kurtuluşun ancak dine sarılmakla sağlanabileceği şeklindeki görüşlerin ortaya çıkması doğaldı. Bunun yanında Hıristiyan dünyanın ciddi bir beklentisi de İsa Mesih'in dünyaya tekrar gelip bir ilahî krallık kurmasıydı. *Advent* İsa Mesih'in krallığını kurmak üzere tekrar yeryüzüne dönmesi demektir. 19. yüzyılda bu hareketin önemli temsilcilerinden biri de New York'ta yetişmiş rahip William Miller'dı (1782-1849). Miller Kitab-ı Mukaddes'i literal (lâfzî) biçimde yorumlayarak İsa'nın gelişinin ruhani ya da sembolik değil, bizzat fiziksel olduğunu iddia etti. Onun kehanetine göre İsa Mart 1843-Mart 1844 tarihleri arasında gelecekti. Bu kehanet Amerikan toplumunda büyük yankı buldu, hatta Metodist ve Baptist kiliseler bundan rahatsızlık duyup *advent*e inanan müntesiplerini ihraç etmeye başladılar. Fakat Miller'ın kehaneti gerçekleşmedi ve halk arasındaki eski gücünü yitirdi. Yine de onun öğretisine bağlı kişiler kaldı.

Bugün *Yedinci Gün Adventistleri* olarak bilinen grup Miller'ın takipçisidir. Adını yedinci güne (sebt günü) saygıdan ve İsa Mesih'in tekrar yeryüzüne gelişinden alır. Kurucuları arasında pek çok isim yer almakla birlikte esas rol vahiy aldığını iddia eden Ellen G. White (1827-1915) ve kocası James White'a (1821-1881) aittir.

Bu gruba göre "peygamberlik ruhu" vahye dayanan sağlam bir bilgi kaynağı olup ilk Hıristiyanlardan günümüze değin devam etmektedir. Kendilerini "âhir zaman cemaati" olarak gördüklerinden dolayı peygamberlik ruhunun Ellen G. White'a verildiğine inanırlar. White tam bir okul eğitimi görmeyen ve sürekli hastalıklarla uğraşan bir kişiydi. Hiçbir zaman açıkça peygamber olduğunu söylememiş,

ancak Tanrı'dan vahiy aldığını ve bunu insanlara yaymakla görevlendirildiğini açıkça ifade etmiştir. Yedinci Gün Adventistleri İsa'nın geleceği kehanetinde bulunan Miller'ın takipçisi olmakla birlikte onun niçin yanıldığı konusunda da bir doktrin geliştirdiler. *Kademeli hakikat öğretisi* adını verdikleri bu anlayışa göre Tanrı insanları imtihan etmek için daha önce vahiy gönderdiği kişilerin yanılmalarına izin verir. Ondan sonra gelen peygamberler öncekilerin düştüğü hataları düzeltirler. Güneşin tan yerinden doğup dünyayı yavaş yavaş aydınlatması gibi hakikat de bir anda ortaya çıkmaz, aşamalı bir şekilde gelir. Miller, Tanrı'nın insanları imtihan etmek için hataya düşmesine izin verdiği kişi, White da onun bu hatasını düzelten ve hakikati tam olarak gösteren peygamberdir. Bu şekilde Adventistler kendi tarihsel gelişimlerini reddetmeden bir iç tutarlılığa büründürmeye çalışırlar.

Yedinci Gün Adventistlerine göre İsa Mesih yakın bir zamanda yeryüzüne gelecektir. Müminler de öldükleri zaman hemen âhirete gitmeyecek, İsa'nın yeryüzüne gelişiyle birlikte dirilip ebedî olarak yaşayacaklardır. Kâfirler için ebedî ceza yoktur, zira onların Kitab-ı Mukaddes yorumuna göre söz konusu edilen ebedî ceza kıyamettir. Yedinci Gün Adventistleri İncil'in kesinlikle hata içermediğine, ibadet gününün cumartesi olduğuna, grup üyelerinin Tevrat'taki öşür kuralı gereği gelirlerinin onda birini kiliseye bağışlamaları gerektiğine, yetişkinlerin vaftizinin suya tamamen girerek yapılacağına inanırlar. Hareketin ilk kurucuları beslenmeye çok önem verdiğinden Ellen G. White alkolü yasaklattı ve vejetaryen bir beslenme anlayışı getirdi. Bundan dolayı Yedinci Gün Adventistleri bugün binlerle ifade edilen eğitim kuruluşlarının yanında, yüzlerce sağlık kuruluşuna da sahiptir.

Dünyanın hemen her ülkesinde Yedinci Gün Adventistine rastlamak mümkündür. Grubun onda biri Amerika'da, çoğunluk Avrupa ülkelerinde yaşıyor. Türkiye'deki ilk Adventist, 1888'de Amerika Birleşik Devletleri'ne giden ve bir yıl sonra Adventist öğretiyi

benimseyerek geri dönen Theodore Anthony isimli bir Rum'dur. Ellen G. White'ın bazı kitaplarının Türkçe tercümesi bulunuyor ve Türkiye'de küçük bir cemaat varlığını sürdürüyor.

Yehova Şahitleri

Bir adventist kilise olan Yehova Şahitleri'nin kurucusu Charles Taze Russel'dır (1852-1916). Russel gençliğinde bir grup arkadaşıyla birlikte Kitab-ı Mukaddes incelemelerine başladı. Bu okumaları neticesinde cehennemin ebedî ceza olarak değil de sadece ölüm olarak anlaşılması gerektiği kanaatine vardı. Bu yıllarda Hz. İsa'nın 1874'te yeryüzüne geleceğine inanan bir rahipten etkilendi. Ancak söz konusu tarihte bir gelişme olmayınca, İsa'nın aslında görünmez bir şekilde dünyaya geldiğini, 1914 yılında fizikî olarak da görüneceğini iddia ederek kendisi bir kehanette bulundu. 1881'de resmî bir dernek olarak faaliyetlerini sürdürmeye başladılar.

Russel 1916'da vefat etmeden önce bir dizi skandal yaşandı. Her şeyden önce 1914'te İsa'nın görüneceği kehaneti tutmadı. Bunun yanında iddia ettiğinin aksine Yunanca bilmediğinin ortaya çıkması, olaylı bir şekilde boşanması ve yüksek düzeyde verim vereceği vaadiyle satılan buğday tohumlarının fiyaskoyla sonuçlanması grubu sarstı. Kendisinden sonra başkanlığa gelen Joseph F. Rutherford (1869-1942) yönetsel yetenekleriyle grubu toparlamayı ve bugünkü şekliyle örgütlemeyi başardı. Ancak sosyal grupların hemen hepsinde görüldüğü biçimiyle, kendisinin başkanlığını kabul etmeyen dört bin kişilik bir topluluk gruptan ayrıldı ve ayrı bir isim altında yeni bir grup kurdular.

Rutherford'la birlikte İsa Mesih'in yeryüzünde ne zaman görüneceği konusunda adventist kehanet geleneği devam etti. Öngörülen tarih tutmadığı zaman ısrarlı bir şekilde yeni tarihler verildi. Bu

çerçevede 1920, 1925, 1940, 1975, 1984 gibi tarihler ortaya atılmış ancak hiçbirinde İsa Mesih görünmedi.

Rutherford 1920'lerde, o anda hayatta olanların İsa'yı görecekslerini ve dolayısıyla hiçbir zaman ölmeyeceklerini ileri sürdüğü söylemini, "Şimdi hayatta olan milyonlarca kişi hiçbir zaman ölmeyecek!" şeklinde sloganlaştırdı. Grup üyelerinin kapı kapı dolaşarak kendi inançlarını diğer insanlara anlatmaları gerektiğini öne sürdü. Daha önce "İncil Öğrencileri" veya "Russelcılar" olarak bilinen gruba "Yehova'nın Şahitleri" adını verdi.

Yehova Şahitleri İsa'nın çarmıha gerilerek değil, bir direğin üzerinde öldüğüne inanırlar. Tanrı'nın adı Yehova'dır ve ona ibadet ederken resim-heykel gibi materyaller (ikona) kullanılmaz. Temel Hıristiyan sakramentlerinden sadece vaftizi ve komünyon (ekmek-şarap) ayinini kabul ederler. Vaftiz çocuklara değil, yetişkinlere ve tamamen suya girilerek yapılmalıdır. Noel ve Paskalya'yı ise eski putperest ayin kalıntıları olarak reddederler. Ruhban sınıfını kabul etmezler; din işlerinden sorumlu olanların özel statüleri, kıyafetleri ve maaşları yoktur.

Yehova Şahitleri İsa'nın bu dünyada tekrar bir krallık kuracağına inandıkları için birer şeytan işi olarak düşündükleri millî devletleri, onların sınırlarını kabul etmez; siyasî partilere, seçimlere ve oy vermeye karşıdırlar; bayrağa ve millî marşa saygıyı bir putperest âdeti olarak görürler. Devletler arasındaki savaşları da şeytan işi olarak kabul ettiklerinden askerlik yapmayı reddederler. Ancak kendi inançları ile çelişmeyen ülke kanunlarına itaat edilmesi gerektiğini söylerler.

Kan alıp vermenin haram olduğu inancındadırlar; günümüzde AIDS gibi kanla bulaşan hastalıkların artışını kendi inançlarını destekleyen örnekler olarak gösterirler. Organ nakli ve aşı konusu ise grubun üyelerine bırakılmıştır, ama yapılmaması daha iyi görülür.

Yehova Şahitleri kapı kapı dolaşıp kendi inançlarının propagandasını yapmakla kamuoyunda tanınıyorlar. Bunun yanında stadyumlar ve büyük parklarda yüz binlerce kişinin katıldığı toplu ibadetler ile kamuoyunun gündemine geliyorlar. *The Watch Tower* (Gözcü Kulesi) isimli dergi 160'a yakın dilde yayın yapıyor. Müntesipleri Amerika Birleşik Devletleri, Güney Amerika ve Avrupa ülkelerinde yoğun olmakla birlikte hemen her ülkede cemaatleri bulunuyor. Grubun kurucu lideri Russel 1891'de Türkiye'ye gelmiş, ancak başarı gösterememişti. Kendi bilgilerine göre 1933 yılında 22 kişi İsa Mesih'in ölümünün anısına bir araya gelmiş ve bunlardan 5'i vaftiz olmuştur. 2007 yılında çeşitli mahkeme safhalarından geçtikten sonra "Yehova'nın Şahitlerini Destekleme Derneği" resmen tescil edildi.

Moonculuk (Birleşik Kilise)

Uzak Doğu kökenli olan, ama Hıristiyan öğeleri taşıyan bu dinî akımın kurucusu Kuzey Kore doğumlu Sun Myung Moon (1920-2012) olup resmî isimleri *Birleşik Kilise*'dir (*Unification Church*). Moon henüz on yaşındayken ailesi Presbiteryen Kilisesi'ne girdi ve kendi iddiasına göre 1936 yılında İsa ona görünerek "Tanrının krallığını" kurmasını teklif etti. Ondan sonra Tanrı'yla, Buda'yla ve Hz. Musa ile de konuştu. Bütün dünyayı tek bir din altında toplama iddiası ile bu konuşmalar arasında yakın bir ilişki olduğu açıktır. Moon Kuzey Kore hükümeti tarafından tutuklandı, 1952'de Birleşmiş Milletler teşkilatına bağlı Amerikalı askerlerce kurtarıldı ve Güney Kore'de Seul'e yerleşti. 1952'de *İlahi İlke* isimli öğretiyi ortaya koyan Moon, 1954 yılında resmî olarak kilisesini kurarak öğretisini yaymaya başladı. Daha önce başından birkaç evlilik geçmişken 1960'da, Hak Ja Han ile evlendi ve bu evlilikten on üç çocuk dünyaya geldi. 1971'de kalıcı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde New York'a yerleşti.

Moon'un dinî yaklaşımı Kitab-ı Mukaddes'in yeni bir yorumudur. Bu yorum üç temel sürece dayanır: İnsanın yaratılış amacından uzaklaşması, tekrar yaratılış konumuna dönüşerek kurtuluşa ermesi. Buna göre Tanrı, Âdem ve Havva'yı evlenip çocuklar yetiştirerek Tanrı-merkezli bir aile kurmaları için yaratmıştır. Evlilik sayesinde takdis edilerek mükemmellik derecesine ulaşacaklar, onların zürriyetlerinden oluşan insanlık ailesi de Tanrı ile uyumlu, günahsız bir dünya kuracaklardı. Ancak Âdem'i kıskanan Şeytan, Havva ile ruhani biçimde ilişki kurup onun Âdem'le cinsel ilişkiye girmesini sağladı. Böylelikle Şeytan'ın isteği doğrultusunda meydana gelen birleşme ile günahkâr doğaya (aslî günah) sahip bir insanlık türedi. İsa'nın görevi insanlığı bu günahkâr doğadan kurtarmaktı, ancak o evlenmeden öldürüldü. Bu görev şimdi Mesih ve eşi, yani Moon ve Hak Ja Han tarafından gerçekleştirilecektir. Onlar Âdem ve Havva'nın yapamadığını yapacaklar, "doğru anne-baba" olacaklar ve onların takdisleriyle gerçekleşen evlilikler sonucunda günahkâr doğadan kurtulmuş nesiller doğacaktır.

Moon, hareketini yeryüzünde Tanrı'yı gücendirecek gelişmeler üzerine başlattığını iddia eder. Bu gelişmelerin başında özellikle genç nesillerde olmak üzere ahlakî erozyonun baş göstermesi, benmerkezciliğin artması, Hıristiyanlığın düşüşe geçmesi, dünya dinleri arasında anlayış ve birliğin kaybolması, ateist ve materyalist ideolojilerin yaygınlaşması gelir. Mooncular tüm bu olumsuz gelişmeleri ortadan kaldırmak için çalıştıklarını iddia ederler. Bunu gerçekleştirmek için de önce Hıristiyanlıktaki ayrılıkları gidermeyi, sonra da tüm insanlığı Tanrı'nın bayrağı altında toplamayı hedeflerler.

Mooncular stadyumlar gibi büyük yerlerde on binlerce çiftin katıldığı toplu nikâh törenleri ile gündeme geldiler. 1992'de 30 bin çift tek bir merkezde evlilik kutsama töreni yapmıştı. Daha sonra bu sayı giderek arttı ve dünyanın çeşitli yerlerindeki çiftler tek bir

merkezden aynı anda nikâh kıymaya başladılar. Mooncular bu şekildeki evlilik kutsama törenlerine milyonlarca çiftin katıldığını iddia ediyorlar. Törene daha önceden evli olan çiftler de davet ediliyor. Böylelikle "doğru anne-baba" sayesinde onların nesillerinin de günahkâr doğadan kurtulacağına inanılıyor. Nikâh esnasında çiftler Moon'un kan damlacıklarını içeren Kutsal Su'dan içerek Âdem ve Havva'dan gelen günahtan temizlenirler.

Moonculuk güçlü bir misyonerlik anlayışına sahiptir. Bir Mooncu en az üç kişiyi kendi dinine sokmadan ve en az üç yıl hizmet etmeden evlenemez. Aktif üyeler yılda 360 ev ziyaret ederek propaganda yapmak zorundadırlar. Bunun yanında "40 Günlük Aksiyon" adını verdikleri programlarla küçük bir yerleşim biriminde yoğun misyonerlik yaparlar.

Hare Krişna (Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti)

Kendilerini *Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti* (International Society for Krishna Consciousness=Iskcon) olarak nitelendiren bu grup Hindistan kökenlidir. Hinduizm'in temel özelliklerini taşır. Pek çok tanrı inancını barındıran Hinduizm'de Şiva ve Brahma gibi önemli tanrılardan birinin Vişnu olduğuna inanılır. Vişnaizm'e göre Vişnu bu dünyada pek çok canlı ve insanda vücut bulmuştur. Bu enkarnasyonlara *avatar* adı verilir. Tanrı Vişnu'nun en önemli avatarlarından biri de flüt çalan bir sığır çobanı veya felsefi öğütler veren bir prens olarak kabul edilen Krişna'dır. Tanrı Vişnu'nun avatarı olduğu için ona da tapınılır.

Hare Krişna hareketi Krişna'nın son reenkarnasyonu olduğuna inanılan Bengalli Chaitanya'ya (öl. 1533) dayanıyor. Ancak silsile hâlinde devam eden hareketi asıl adı Abhay Charan olan Prabhupada (1896-1977) ihya etti ve Batı'ya tanıttı. Hindistan'da doğan Prabhupada 1922'de Krişna'nın o zamandaki en büyük takipçisi olan

Saraswati Goswami ile tanıştı, 1933'te müridi oldu. 1954 yılında ailesi hayatını terk etti ve Hinduizm'in feragat ilkelerini kabul etti. 1965'te ABD'ne yerleşti ve geniş ilgi gördü.

Krişna hareketi daha çok uyuşturucudan kurtulmak isteyen hippi kökenli gençlerin ilgisini çekmiştir. Hinduizm'in inanç esasları yanında mensuplarının yükümlü olduğu birkaç husus söz konusudur. Bunlardan birincisi gayrimeşru ilişkide bulunmamak, kumar oynamamak, uyuşturucu kullanmamak, çay, kahve, çikolata ve alkolden uzak durmak, et yememektir. İkincisi Sanskritçe bir isim almak, üçüncüsü ise *mantra* denilen zikri yapmaktır.

Krişna hareketinin temel görünümlerinden olan mantra 16 kelimeden oluşan bir zikri 108 taneli bir tespih ile günde 16 kez tekrarlamak suretiyle yapılır. Mantra'nın sözcükleri şunlardır: "Hare Krişna, Hare Krişna, Krişna Krişna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare." Mantra için ideal vakit gece üçtür. Ancak Krişnacılar bu zikri alenen sokaklarda, meydanlarda da yaparlar. Mantra esnasında özel giysiler giyilir. Bunun yanında hareket mensupları saçlarını kazıyıp sadece arka tarafta bir örgü bırakırlar.

Hareket ilk dönemlerinde genelde münzevi bir hayat sürmeyi tercih ederken daha sonraları toplum ile daha fazla kaynaşma politikası gütmeye başladı. Prabhupada'nın vefatından sonra ruhani liderlik on bir kişilik bir heyete verildi. Liderliğin erkeklere mahsus olduğu kabul edilir. Krişna hareketinin özellikle bağımsızlık sonrası Orta Asya cumhuriyetlerindeki faaliyetleri dikkat çekiyor. Ülkemizde de yoga faaliyetleri altında propagandalarını yapıyorlar.

Transandantal Meditasyon

Bugün daha çok bir kişisel gelişim tekniği olarak bilinen *meditasyon*, hemen her dinde görülen yoğunlaşma ve içe dönüş demektir.

Ancak meditasyon adı altında yapılanlar aslında Hinduizm'in yoga teknikleridir. Yoganın Batı ülkelerinde yaygınlaşması Hindistan kökenli din adamları sayesinde gerçekleşti.

Kelime olarak "bağlanma" ya da "birlik" anlamına gelen *yoga* Hint dinî felsefesinin, oturma ve nefes alma egzersizlerine dayanan geleneksel sistemlerinden bir tanesidir. Bu tekniği anlatan temel eser, ne zaman yaşadığı konusunda kesin bir tarih verilemeyen Patanjali'nin *Yoga-Sutra* (Yoga Özdeyişleri) isimli eseri olmakla birlikte, yoganın yazılı tarih öncesine kadar gittiği kabul edilir. Yogada ruh ya da "ben"in maddi doğa bağlarından kurtulması hedeflenir. Hindu inancına göre insanlar doğum-ölüm çarkı (*samsara*) adı verilen bir döngü içerisindedirler. Her insan bu hayatındaki yaşantısına göre tekrar dünyaya gelir. Ancak bu durum beden için acı vericidir. Kişi erdemli bir hayat sürüp mutlak mutluluk hâline (*mokşa*) ulaşmalıdır. Yoga kişinin bu maddi bağlardan kurtulmasına, benliğin başlangıçtaki saf hâline dönmesine yardımcı olur. Şüphesiz yoga yapanların hepsi bu felsefeyi tam olarak benimseyebilir. Bugün özellikle Batı toplumlarında yoga yapanlar sağlık, huzur, iş hayatında başarılı olmak gibi gayeler güdüyor.



Maharishi Mahesh ve The Beatles grubu

Dünya çapında yaygınlık kazanan pek çok yoga akımının en önemlilerinden biri Maharishi Mahesh'in liderliğini yaptığı *Transcendantal Meditasyon*'dur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen (1911, 1917 veya 1918?) Maharishi, Hindistan'da Allahabad Üniversitesi'nde fizik okuduktan sonra, transandantal meditasyonu geliştiren Guru Dev'in öğrencisi oldu. On üç yıl süren öğrencilikten sonra bir yıl Himalayalarda münzevi bir hayat yaşadı. 1959'da Amerika'ya gitti ve kısa sürede büyük ün kazandı. Bunda Beatles gibi popüler müzik gruplarının büyük etkisi vardı. 1966'da ülkemize de geldi. 1971'de Iowa eyaletinde hâlen faaliyetlerini sürdüren *Maharishi University of Management* isimli üniversiteyi kurdu. Bu okulda, resmî web sitesindeki ifadeyle, "farklı kültür ve dinlere ait 60'ın üzerinde ülkeden gelen öğrenciler bir dünya ailesi olarak beraber öğrenmekte ve yaşamaktadırlar." Amerika Birleşik Devletleri'nde yoganın hızlı bir şekilde yayılması ve okullara da girmesi üzerine New Jersey mahkemesi 1977 yılında, Transandantal Meditasyon'un Hinduizm'e dayalı bir din olduğuna hükmetti ve okullarda meditasyon tekniklerinin öğretimini yasakladı.

Transandantal meditasyoncular 30 ülkede 200 üniversitede yapılan 600'dan fazla bilimsel araştırma ile bu tekniğin zihne, bedene, davranışlara, çevreye ve hayatın bütün olanlarına olumlu katkılar yaptığının ispatlandığını iddia ederler. Meditasyon için belli bir inanç veya hayat tarzına bağlı olmanın gerekmediğini de özellikle vurgularlar.

Akımın bütün dünya insanlığını manevi bir devlet altında toplamak, böylelikle fakirliği, mutsuzluğu yenmek, tabiatla barışık yaşamak gibi küresel bir amacı da vardır. Resmî web sitelerindeki açıklamalara göre 1957'de dünya çapında "Manevi Yeniden Doğuş" hareketini başlatan Maharishi çeşitli aşamalardan sonra 2000 yılında maddi hudutları olmayan "Dünya Barışı Küresel Ülkesi"ni kurmuş, 2001 yılında da kırk bakandan oluşan manevi hükümet görevine başlamıştır.

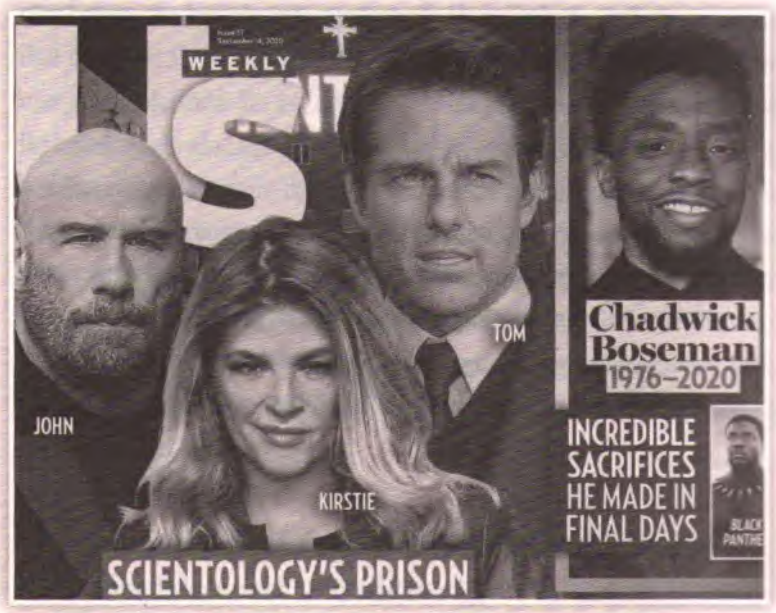
Akım bu manevi hareketin maddi sonuçları olacağına; her ülkede doğal yaşamla uyumlu, hayatın her alanında sorunları giderme yeteneğine sahip hükümetlerin kurulacağına inanır.

Sayentoloji Kilisesi

Sayentoloji Kilisesi (*Church of Scientology*) bir din ismi taşımakla birlikte içerisinde geleneksel dinî anlayışlardan hiçbir iz taşımayan bir harekettir. Kurucusu A.B.D'de doğan Lafayette Ronald Hubbard'dır (1911-1986). Genç yaşta Guam, Java, Hindistan, Filipinler, Japonya ve Çin'i gezen Hubbard 1930'da George Washington Üniversitesi'ne girdi; matematik, mühendislik ve nükleer fizik alanlarında çalıştı, ama mezun olamadı. Bir bilim kurgu yazarı olarak tanındı. 1945'te, bir deniz subayı iken kendisini sakat ve kör bırakan yaralardan iyileşmesi onun için bir dönüm noktası oldu. Freud'un psikanalitik teorisine ve Doğu felsefesine yoğunlaşarak, bunları nükleer fizik bilgisi ile birleştirip insan aklının işleyişine yön veren ana prensipleri geliştirdi. 1950'de *Dianetik* adını verdiği yöntemini uyguladığı bir terapi merkezi kurdu. Bu merkez 1954 yılında *Sayentoloji Kilisesi* adı altında bir dinî harekete dönüştü. Amerikan kamuoyunda bu harekete karşı gelişen olumsuz tutumdan dolayı Hubbard 1958'de İngiltere'ye gitti. Ancak orada da hareket konusunda tartışmalar alevlenince 1968'de sınır dışı edildi. Herhangi bir ülkeden oturma izni alamayan Hubbard uluslararası sularda gezen bir gemide hayatını sürdürdü. 1976'da Amerika bu dini tanıdığında tekrar ülkesine döndü. 1980'den ölümüne değin inzivaya çekildi. Öldüğünde kilise liderleri bedeninin Hubbard'ın çalışmasına mâni olduğunu, dolayısıyla bu bedeni terk edip başka bir gezegende araştırmalarına devam ettiğini duyurdular.

Dianetiğe göre şuurumuzun kapalı olduğu durumlarda bile bütün yaşantılarımız belleğimizde ayrıntılı bir şekilde yer alır. Travmatik

sesler, görüntüler, kokular ve dokunma hisleri zihinsel görüntü hâlinde hatırlanabilir. Travmatik olayların bellek kayıtlarına "engram" denir. Bu engramlar, Freud'un bastırılmış duyguları veya Jung'un kompleksleri gibi erişkin bireyin potansiyelinin dışa vurulmasına engel olurlar. Kişi engramların farkında olmadığından çeşitli durumlarda duygusal veya irrasyonel tepkiler verebilmektedir. İşte Dianetik terapisinin amacı, bireyin kendisinin farkında olmadığı hâlde belleğinde tam olarak yer alan travmatik anılarından "arınma"sıdır. Arınma (*clear*) düzeyine ulaşan bireyler daha sağlıklı olurlar, iletişim becerilerini geliştirirler, kendilerinde var olan bütün potansiyeli gerçekleştirme imkânını yakalarlar. Arınma sürecinde bazı psikolojik teknikler yanında *e-metre* denilen bir cihaz da kullanılır. Hubbard'ın geliştirdiği bu alet, bir yalan makinesi gibi, kişinin verdiği cevaplara bağlı olarak engramları kaydeder.



US Weekly'nin kapağında Sayentoloji Kilisesi'nin ünlü üyeleri

Sayentoloji'nin nihai hedefi "gezegeni arındırmak;" savaş, kirlilik, delilik, uyuşturucu ve suç gibi kronik problemleri ortadan kaldırmaktır. Sayentoloji hareketine mensup olanlar, kendi ruhanî kurtuluşlarının, bu büyük hedefi gerçekleştirmeye bağlı olduğuna inanırlar. Bu amaçtan hareketle, kilise kaynaklarına göre dünya dillerinin neredeyse yarısına Sayentoloji yayınları çevrilmiştir. Ruhban sınıfı ve geleneksel kilise törenleri çok öne çıkarılmasa da 1.000'in üzerinde kilise misyon birimi, bağlı kuruluşlar ve 10.000'nin üzerinde düzenli çalışanı vardır. Kilise, müşterilerine hizmetler sunan ve bunun karşılığında ücret alan bir işletme gibidir. Buna rağmen dünya çapında milyonlarca insan, Sayentoloji'nin kurslarına katılmış, yayınlarını okumuş, Kilise destekli konferanslara iştirak etmiştir.

20. yüzyıl büyük ideolojilerin rekabet ve çatışmalarıyla başladıysa da bunlar II. Dünya Savaşı'ndan sonra zaman içerisinde toplum üzerindeki eski güçlerini kaybettiler. Bu dönemde daha spesifik ilgi alanlarına yönelen, ancak sadece içinden çıktıkları toplumu değil, küresel dünyayı etkileyen toplumsal hareketlerin güçlendiği görüldü: Çevreci hareketler, kadın hareketleri, farklı cinsel yönelim hareketleri, milliyetçilik, küreselleşme karşıtlığı, alternatif tıp vb. Yeni dinî hareketler bir kenarda tutulursa bu hareketlerin çoğunun doğrudan dinle bir ilgisi yokmuş gibi görünür. Ancak gerçekte pek çoğunun söylemlerinde din bir şekilde yer alır. Bu kısımda örnek olarak iki hareketi ele alacağız: Feminist hareket ve ateist hareket. Feminist hareket doğrudan dinle ilgili görünmese de gerçekte çıkış kaynaklarından birisi kadınlara yönelik yerleşik dinî anlayışlardır ve buna paralel olarak bazı feministler alternatif bir dinî anlayış içerisindedirler. Ateizmin ise bir sosyal hareket olup olmadığını okuyucu sorabilir. Ancak ileride ateizmin salt bir düşünce olmanın ötesine geçtiğini ve artık bir hareket olarak nitelendirilebileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

Feminist Hareket

Feminizm kadınların siyasî, hukukî, toplumsal, fizyolojik vb. haklarının erkekler tarafından engellendiği ve kadının tahakküm altına alınıp sömürüldüğü üzerine vurgu yapan düşünce sistemi, metodolojik bakış açısı ve toplumsal harekettir.

Feminizmin erken dönem örnekleri İtalyan kadın yazar Cristine de Pizan'a (öl. 1431) kadar götürülür. De Pizan *Kent Kadınlarının Kitabı*'nda askerî, politik, dinî vb. alanlarda adını duyurmuş kadınları incelemişti. De Pizan'ı yüzyıllar içerisinde az sayıda da olsa kadın yazar takip etti (Donovan, 2014: 21-22). Olympe de Gouges Fransız Devrimi'nin *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nde kadınlara yer ayrılmadığını düşündüğü için *Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirisi* hazırladı. İlk madde feminist bakış açısının mottosu gibiydi: "Kadın özgür doğar ve haklar bakımından erkeklerle eşit yaşar" (De Gouges, 2019: 32). Fakat feminist hareketin başlangıcı için İngiliz Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792) isimli kitabı çok önemlidir. Wollstonecraft kitabında özellikle kadınların eğitimi üzerinde durdu ve kadınların doğalarına ilişkin (zarafet, bakım, itaat gibi) yaklaşımları ve kadının kocasına bağımlı hayatını eleştirdi. Ona göre kadınların bu duruma düşmelerinin sebebi erkeklerdir. Artık kadınlara yönelik tutum ve davranışlarda bir değişim yapmanın, onlara saygınlıklarını geri vermenin zamanı gelmiştir. Böylelikle hem kadınlar kendilerini bir reformdan geçirecekler hem de bu sayede dünya olumlu yönde yenilenecektir (Wollstonecraft, 2012: 53, 70).

"Birinci dalga feminizmi" olarak nitelendirilen 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında kadınlar daha fazla eğitim hakkı, siyasî yaşama katılma hakkı, evlilik esnasında mallarını yönetme hakkı, boşanma hakkı üzerinde yoğunlaşmışlardı. Kadınlar 19. yüzyılın sonuna doğru yavaş yavaş yükseköğrenim hakkını elde ettiler. Örneğin 1870'lerde Cambridge ve Oxford'a kız öğrenciler kabul edilmeye başlandı. Oy kullanma hakkı ise daha sonraları gerçekleşti. Amerika'da 1914'ten itibaren çeşitli eyaletlerde kadınlara tanınan oy hakkı 1920'de bütün ülkeye yayıldı. İngiltere'de 30 yaş üstünde olmak kaydıyla 1918'de kadınların oy kullanması kabul edildi (Bensadon, 1994: 50-54).

Yukarıda saydığımız temaların dışında feminist literatürde "din" konusunun da bazen satır aralarında bazen doğrudan bir şekilde yer aldığını görürüz. Bu dönemin feministleri henüz Tanrı'ya olan inançlarını devam ettirirler, ancak mevcut dinî anlayış ve uygulamalara eleştirileri vardır. Örneğin Wollstonecraft Havva'nın yaratılmasıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Kadının erkek için yaratıldığına ilişkin egemen görüşün kökenleri Musa'nın şiirsel öyküsünde aranabilir; ama bu konu üzerinde ciddiyetle düşünen kimsenin Havva'nın gerçekten de Âdem'in kaburgasından yaratıldığına inandığını sanmıyorum. Bu öykünün olsa olsa, uzak geçmişte erkeklerin kendi eş ve arkadaşlarını boyunduruk altına almayı çıkarlarına uygun bulmuş oldukları ya da yaratılan her şeyin salt kendi hazları için yaratıldığını düşündükleri, bu yüzden öykünün kadının da boynuna bir tasma geçirilmesi gerektiğini gösterdiği düşünülebilir" (Wollstonecraft, 2012: 40).

Wollstonecraft kadınların dinî inançları konusunda dönemin popüler yazarları tarafından dile getirilen görüşleri de eleştirir. Örneğin Rousseau'nun her kadının kocasının dinini benimsemesi tavsiyesine, hele bunu, "Kadınlar kendi kendilerine karar verecek durumda olmadıklarından, babaların ve kocaların kararını Kilise'nin kararı gibi kabul etmelidirler," (Rousseau, 2019: 544) sözüyle temellendirmesine şiddetle karşı çıkar. Erkek karısına inandığı dini öğretecek donanıma sahip olmayabilir. Ayrıca kadının din konusunda kocasına tâbi olması insanlığın hak ve sorumluluğunun sadece erkeklere mahsus olduğu sonucunu doğurur ki ona göre böyle bir yargıda bulunulamaz (Wollstonecraft, 2012: 132-133).

Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk "Kadın Hakları Kongresi" New York Seneca Falls'ta 1848 yılında düzenlendi (Bu toplantı *Seneca Falls Kongresi* olarak da bilinir). Kongrede açıklanan *Görüşler ve Kararlar Bildirgesi*'nde (*Decleration of Sentiments and Resolutions*)

din konusu da yer almıştı. Bildirgenin giriş kısmında, "Tüm erkekler ve kadınlar Yaratıcı tarafından devredilemez belirli haklarla sahip olarak eşit yaratılmıştır," denilir. Görüşler kısmında "Erkek devlet işlerinde olduğu gibi kilisede de kadına izin veriyor, fakat ikincil konumda olmak kaydıyla," cümlesine yer verilir. Kararlar kısmında ise Yaratıcı'nın kadın ve erkeğin eşit olmasını murat ettiği, aynı yetenek ve sorumluluğun verildiği bu iki cinsin dinin öğretiminde, din hakkında yazma ve konuşmada, dinî toplantı icra etmede eşit oldukları vurgulanır.

Birinci dalga feminizmi genel olarak "liberal feminizm" olarak bilinen akımın temelini oluşturur. Ancak bu dönemde feministler tarafından da aşırı bulunan, dine karşı daha ağır eleştirileri olan ve ikinci dalga feminizminin radikal fikirlerine temel teşkil edecek fikirler öne süren kadınların varlığını görüyoruz. Daha sonra "kültürel feminizm" olarak nitelendirilecek bu yaklaşımın öncülerinden Elisabeth Cady Stanton (öl. 1902) kadın hakları ve kölelik karşıtlığı ile tanınan Amerikalı aktivist bir yazardır. Yukarıda sözü geçen kongrenin organizatörlerinden birisidir. Kilisedeki nikâh akdinde rahibin karşı koymasına rağmen "kocasına itaat" sözcüklerini söylememişti (Yalom, 2002: 199).

Stanton 1895 ve 1898 yıllarında iki cilt olarak yayınlanan *Woman's Bible (Kadın İncili)* isimli bir çalışmaya öncülük etti. Çalışmadaki amaç Kutsal Kitap'ta kadınlarla ilgili âyetlerin tespit edilip kadınlar tarafından yorumlanmasıydı. O dönemde Kutsal Kitap eleştirisi oldukça popüler olduğu için bu çalışma Kutsal Kitap'ın feminist eleştirisi olarak görülebilir. Stanton kitaba yazmış olduğu girişte, kilise ve devletin, dolayısıyla rahiplerin ve yasa koyucuların kadını erkekten aşağı ve ona tâbi bir varlık olarak gördüklerini, Kutsal Kitap'ın kadının "ilahî olarak takdir edilen alanda" tutulması için bir araç olarak kullanıldığını, kadınların eşitlik talepleri

karşısına hep İncil'in konulduğunu belirtir. O'na göre yeryüzündeki bütün dinler kadını aşağılamaktadır, bazı demokratik Protestan mezheplerinde kadınlara ayrıcalık tanınsa da yapılanlar yeterli değildir. Stanton kadınların erkekler gibi vaaz verebilmesi, ayin yönetebilmesi, kilise hiyerarşisinde yer alması gerektiğini de savunur (Stanton, 2018: 5-10).

Stanton'a göre kutsal kitaplara bir bütün olarak değil, parça parça bakılmalıdır. Zira bu kitaplarda bütün insanlık için sevgi, hayırseverlik, özgürlük, adalet ve eşitliği öngören ilkeler vardır. Daha sonra kendisi Tekvin (Yaratılış) I'deki 26. âyetten hareketle (Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı), erkeğin ve kadının aynı anda yaratıldığını, dolayısıyla birbirlerine eşit olduğunu söyler (Stanton, 2018: 10, 13).

Birinci dalga içerisinde Matilda H. Gage (öl. 1898) *Kadın, Kilise ve Devlet* isimli eserinde kadınların başına gelen her şeyden kiliseyi sorumlu tutar. Ona göre kilise "dine yaraşmayan bir küstahlıkla" kadının temel haklarını gasp etmiş, kilise içinde yer edinmesini engellemiş ve kadına ikincil bir statü vermiştir. Kadın artık yeni ruhban sınıfında yerini almalıdır (Donovan, 2014: 90, 93).

Feminizmin ikinci dalgası 1960'larda, üçüncü dalgası ise 1990'larda başladı ve çok farklı feminist yaklaşımlar ortaya çıktı: Radikal, Marksist, çevreci, psikanalitik feminizm gibi (Ecevit, 2012: 11-21). İkinci dalga içindeki radikal ve Marksist-sosyalist feminizm, düşünce dünyasındaki gelişmelerden de destek alarak yerleşik kalıpların kaynağı olarak gördükleri dine karşı daha olumsuz bir tutum içerisine girdi. Ancak ileride göreceğimiz üzere üçüncü dalga feminizmde dine karşı daha töleranslı yaklaşımlar belirdi; din ve feminizmi birleştiren düşünce ve uygulamalar görülmeye başlandı.

Feminizm din içerisinde erkek lehine görünen her türlü söyleme ve uygulamaya karşı çıkar. Bunların başında Hıristiyanlıktaki "Baba Tanrı" anlayışı gelir. İslâmiyette tanrının bir cinsiyeti olmadığı üzerinde özellikle vurgu yapılsa da Kur'an-ı Kerim'de erkek zamiriyle anılması yine erkek lehinde bir eşitsizlik olarak görülür. Birinci dalga feministlerinin bir kısmı Baba Tanrı'yı ters yüz ederler. Stanton, İlahi (Kutsal) Baba yerine İlahi Anne'ye dua edilmesi gerektiğini söyler. *Kadın Ülkesi (Herland)* isimli bir ütopya kaleme alan Charlotte Gilman (öl. 1935) ise Comte'un izinden giderek bir din hayal eder. Buna göre Kadın Ülkesi toplumu, geliştikçe annelerinin yüce tanrıça inancını terk etmiş ve merkezinde sevgi dolu bir gücün (İlahi Sevgi) olduğu bir inanca evrilmişlerdir. Bu güç ile kadınlar arasındaki ilişki anne-çocuk ilişkisi gibidir. Bu dinin tapınakları çeşitli sorunların çözüldüğü merkezlerdir. Buralarda diğer işlerinin yanında gönüllü olarak görev yapan "tapınak anneleri," hepsinin başında da Ülkenin Yüce Üstün Annesi vardır. Dinî ayinler ise müzik ve dans gösterileri şeklinde icra edilir (Gilman, 2018: 160-172). Anlaşılacağı üzere ilk dalga feministlerinin bilinçaltında Hıristiyanlığa karşı alternatif bir din düşünecek kadar negatif yargılar vardır.

Feminizmin karşı çıktığı ikinci husus dinî hiyerarşinin erkekler üzerine kurulmuş olmasıdır. Her ne kadar Hıristiyanlık ve İslâm'da kadın peygamberlerden söz edilse de, bu yüce makam dinî hiyerarşiye yansımamıştır. Papadan sıradan bir rahibe veya halifeden cami imamına kadar hiyerarşi erkek merkezlidir.

Feminizm ibadet esnasında kadın ve erkeğin ayrı olmasına da dikkat çeker. Örneğin Püritenlerde erkekler ve kadınlar kiliselere ayrı kapılardan girmekte ve salonda ayrı bölümlerde oturmaktaydılar (Yalom, 2002: 131). Benzer bir şekilde İslâm'da Mescid-i Nebevi'ye giriş için kadınlara ayrı bir kapı tahsis edilmişti. Kadınlar saf düzeninde

erkeklerin arkasında yer almaktaydılar. Zaman içerisinde kadınların camiye devamları önemli ölçüde azaltılmıştı.

Mabedin dışında dinî gerekçelerle kadınların toplumsal hayatta ikinci plana itilmesi, pek çok yerde kocası veya babası tarafından temsil edilmesi, eğitiminin engellenmesi, özel alanda ev işleri ve çocuk bakımıyla sınırlandırılması, kadınların evdeki yoğun faaliyetlerine rağmen evin reisinin erkek olması vs. feministlerin üzerinde durduğu diğer konulardır.

İkinci dalga feminizminin önemli teorisyenlerinden Simone De Beauvoir'in "Kadın doğulmaz, kadın olunur," mottosu ile kadınlara atfedilen biyolojik ve psikolojik nitelikleri reddetmesi (De Beauvoir, 2019:13) feminizmin aileye ve aile içi rollere şiddetle hücum etmesine neden oldu. Birinci dalga feminizminde kadın ve erkek eşcinselliğine olumlu yaklaşımın örnekleri vardı (Donovan, 2014: 113-114). Zaman içerisinde bu bakış açısı daha da yaygınlaştı ve önemli feminist teorisyenler eşcinsel olduklarını açıkça söylemekten çekinmediler. Aile ve cinsel yönelim dinlerin üzerinde en fazla durduğu konulardandır. Dolayısıyla bu iki alandaki mevcut toplumsal yapıyı eleştirmek aynı zamanda dini eleştirmeyi de zorunlu hâle getirmiştir.

Doğum kontrolü 20. yüzyılın başında feministlerin üzerinde durduğu başat konulardan biriydi (Donovan, 2014: 110). Katolik Kilisesi doğum kontrolüne genel olarak olumsuz baktığı için feministlerle bir konuda daha karşı karşıya geldi. 1930'da Papa XI. Pius *İffetli Evlilik* deklarasyonunda doğum kontrolüne açıkça karşı çıktı. Ancak aynı tarihte Londra'da Anglikan piskoposları doğum kontrolüne yeşil ışık yakıyorlardı. Amerika'daki Katolikler 1932'de herhangi bir araç kullanmaksızın, takvim yöntemiyle doğum kontrolüne olumlu baktıklarını beyan ettiler. Vatikan bu yöntemi yirmi yıl sonra tasvip etti (Yalom, 2002: 305-307). Anlaşılacağı üzere kilisenin doğum kontrolüne direnmesi feministlerin dine olumsuz bakışını pekiştiren faktörlerden birisi olmuştur.

Feminist düşünce tamamıyla homojen olmadığı, kadın-erkek eşitliği konusunda ortak, detaylarda ise farklılaşan görüşlerden meydana geldiği için zamanla dindar kadınlar arasında da makes bularak her biri kendi dinleriyle anılacak yeni türlere de sahne oldu. İslâm feminizmi/ İslâmcı feminizm de bunlardan birisidir. Ancak konuya girmeden önce ikili bir tipoloji yapmak gerekiyor: 1)Bir dinî gelenek içerisinde yetişen, ama düşünce sisteminin merkezine dini almayıp aksine eleştirel yaklaşımları olan feministler, 2) Dinî kaygılarla feminist bazı düşünceleri benimseyen dindar feministler. Birinci tip sadece feminist, ikinci tip ise örneğin Protestan feminist veya Müslüman feminist olarak adlandırılmalıdır.

Birinci tip içerisine giren Mary Daly (öl. 2010) Amerikalı Katolik bir teolog olmasına rağmen Katolik feminist olarak nitelendirilmez, zira kurumsal Katolik inancını terk etmiştir. Nitekim kendisini "radikal lezbiyen feminist" olarak tanımlamaktaydı. Daly selefi bazı feministlerin yaptığı gibi Tanrı'yı Tanrıça'ya dönüştürmek için uğraşmaz. "Tanrı" kavramının eril imgelerden ayrı düşünülmesini mümkün görmediği için, feminist yaklaşımda bir yerinin olamayacağını düşünür ve Tanrı fikrini ortadan kaldırmaya çalışır (Turan ve Duman, 2018: 177, 179).

Feminizmin tarihinde öncü bir rol biçilen Anne Hutchinson (öl. 1643) ise -bir anakronizme düşme ihtimali göz önüne alınarak- Protestan/Püriten feminist olarak görülebilir. Zira Hutchinson dindar bir kadındı, pazar vaazlarını ve dinî konuları tartışmak için evinde kadınların ve erkeklerin katıldığı toplantılar yapıyordu. Kilisede sessiz bir şekilde oturmak zorunda kalan Püriten kadınlar bu toplantılarda erkeklerin önünde rahat bir şekilde din hakkında konuşabiliyorlardı (Yalom, 2002: 136).

İslâm dünyasında görülen ve yukarıdaki birinci kategoriye sınıflabilecek kişilere doğrudan feminist demek daha uygundur. Türkiye'de bu konuda verilebilecek örnek isim Fatmagül Berktay'dır. Berktay 1994 tarihli *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* isimli öncü doktora çalışmasına dinlerin genel anlamda "bir baskı ve iktidar söylemi" olduğu ön-kabulüyle başlar (Berktay, 1996: 9). Berktay'ın evrimci antropolojik feminist bakış açısına göre insanlığın başlangıcında Ana Tanrıça'nın zirvede yer aldığı çok tanrılı bir inanç, bu inancın paralelinde de anaerkil toplumlar vardır. Erkeklerin iktidarı ele geçirmeye başlamasıyla birlikte panteonun zirvesine erkek tanrılar çıkmış, daha sonra din yine ataerkilliği savunan tek tanrıcılığa doğru evrilmiştir. İslâm geldiğinde Arabistan anaerkillikten ataerkilliğe geçiş evresindeydi. Kadın hâlâ önemli bir konumdaydı. Fakat İslâm ile birlikte Arap toplumu hızlı bir şekilde ataerkileşmiş ve kadın eski statüsünü kaybetmiştir. Berktay ana akım feministler gibi düşüncelerinde kesin ve keskindir: "Kur'an, kadının Âdem'in (eğri) kaburgasından yaratılmış olduğunu ileri sürmese bile, kadınların ikincil statüsü konusunda kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır," (Berktay, 1996: 74).

İkinci kategori, yani kendini Müslüman olarak tanımlayan, ancak teorik ve pratik düzeyde kadınla ilgili dinî-toplumsal yapıyı eleştiren yaklaşım için hangi kavramın kullanılacağı hususu tartışmalıdır (Güç, 2007: 70-75). Kanaatimizce İslâmcı feminizm, İslâmî feminizm ya da İslâm feminizmi şeklindeki adlandırmalar önemli olmakla birlikte sonuçsuzdur. Zira İslâmcı edebiyat, İslâmî edebiyat, İslâm edebiyatı tartışmalarına benzer bir şekilde semantik olarak herkes tarafından uzlaşılmış bir kavrama ulaşmak mümkün görünmüyor. Bazı dindar kadın yazarlara ise söylemlerinde feminizmin etkileri veya feminizmle benzerlikler görüldüğünden, kendilerinin kabul etmemesine rağmen "feminist" sıfatı yakıştırılıyor. İsimlendirme konusundaki bu belirsizlik bizi İslâm coğrafyasında feminizmin varlığından

şüpheye düşürebilir. Ancak bazı yazarların söylemleri ile Batı feminizmin önemli ölçüde örtüşmesi, ayrıca bazı yazarların doğrudan kendilerini feminist olarak nitelendirmeleri İslâmcı feminizmin varlığını net olarak ortaya koyuyor.

İslâmcı feminizm konusunda dünyadaki öncü çalışmaların başında Amine Vedûd'un 1989 tarihli doktora tezi gelir. Vedûd geleneksel tefsirlerin karşısında günümüzde "feminist idealler ve temellerden" hareket eden tepkisel tefsirler olduğunu, kendisinin ise "kadın deneyimi içinden ve erkeklerin yaptığı tefsirlerin çoğunun iskeletini oluşturan kalıp yargılar olmaksızın bir okuma" yaptığını iddia eder (Vedûd-Muhsin, 1997: 24). Ancak Vedûd'un yaptığı yine kendi ifadesiyle Kur'an-ı Kerim'deki kadınla ilgili âyetleri cinsiyet eşitliği perspektifinden yorumlamaktır. Buna göre ilk yaratılış *nefs* ve *zevc* şeklinde eşit biçimde olmuştur; Arapça cinsiyetli bir dil olduğu için pek çok yerde erkeğe hitap ediliyormuş gibi görünse de esasında hitap umumidir; erkeğin kadınlar üzerinde "kavvâm olması" yani "kıvame" * kadının çocuk doğurma sorumluluğunu dengelemek için erkeğin evin maddi geçimini üstlenmesi ile sınırlıdır; cariyelik ve çok eşlilikle ilgili hükümler o dönemin şartlarında yapılan iyileştirmelerdir ve aslında Kur'an bunların toptan kaldırılmasını hedeflemektedir (Vedûd-Muhsin: 1997).

Vedûd Amerika'da Afro-Amerikan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, on dokuz yaşında İslâm'a girmiş bir üniversite hocasıdır. Kitabında temas etmese de röportajlarında başörtüsünün gündelik hayatta farz olmadığını savunur. Özel hayatında dört yıl kadar peçe taktığını ifade eden Vedûd'un zaman içerisinde düşünsel bir değişim yaşadığı anlaşılıyor. Vedûd namaz kıldırırken mutlaka başını örtüyor, namaz dışında ise serbest davranıyor.

* Nisa Sûresi 34. âyette "Erkekler kadınlar üzerinde 'kavvam'dırlar," denilir. 'Kavvâm' Türkçeye koruyup gözeten, hâkim, yönetici gibi anlamlarda tercüme ediliyor.

İslâmcı feminizm konusunda Türkiye'deki öncü çalışmalardan biri ise 1998 tarihli bir doktora tezi olan Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri*'dir. Tuksal çalışmasında Vedûd'dan farklı olarak hadis rivayetlerinin ve yorumlarının merkezindeki ataerkilliğe vurgu yapar. Bunu bazı yerlerde İsrailiyattan etkilenme yaklaşımıyla destekler. Buna göre örneğin kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı ve düzeltilmek istendiğinde kırılacağı şeklindeki rivayetlerde İsrailiyatın büyük etkisi vardır ve bunlar ataerkil Arap toplumu ile örtüştüğü için kolaylıkla kabul edilip benimsenmiştir (Tuksal, 2001: 65-82). Tuksal'a göre hadis rivayetlerinin küçük bir kısmında kadına yönelik olumlu bir yaklaşım varsa da, çoğunluğunda "eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik" şeklinde formüle edilebilecek olumsuz bir söylem görülür. Ancak bu rivayetler Hz. Muhammed dönemindeki fiilî duruma ve Kur'an'ın temel ilkelerine uymaz. Bu da mevcut ataerkil zihniyetin meşrulaştırılması için söz konusu rivayetlerin üretildiğini gösterir (Tuksal, 2001: 247-250).

Çalışmalardaki temel yaklaşımlardan anlaşılacağı üzere toplumların çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçiş şeklindeki evrimi ve bu evrim içerisinde ataerkil-anaerkil toplum ayrımı merkezî bir öneme sahiptir. Oysa antropolojik açıdan insan gelişiminin çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa mı, yoksa dinlerin iddia ettiği gibi tek tanrıcılıktan çok tanrıcılığa mı doğru seyrettiğini kesin olarak ispatlamak, bu bağlamda kadın ya da erkek tanrı/tanrılardan hangisinin önce geldiğini tespit etmek çoğunlukta bir spekülasyondan öteye gitmiyor. Aynı şekilde ataerkil/anaerkil toplum tipleri de tarihsel gerçeklikleri açısından izaha muhtaçtır. Anaerkillik dar çerçevede, kadının evi yönettiği ve soyun anneye dayandığı aile sistemini mi, yoksa geniş çerçevede, kadının başat konumda olduğu toplumları mı ifade ediyor? Bu ikinci anlamda kullanıldığında aile yapısı, üretim, yönetim, din

vb. kaç kriter karşılandığı takdirde bir toplum anaerkil olarak nitelenmiyor? Marshall anaerkil toplum kuramının 19. yüzyılda çok popüler olduğunu, günümüzde hâlâ feminist kuramcılar tarafından özellikle sahiplenildiğini, ancak anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş iddiasının 20. yüzyılın başında önemini kaybettiğini, hangi tarihsel evrede böyle bir toplum olduğuna dair antropolojik veri olmadığını söyler (Marshall, 1999:22).

Feminist hareketlerin dinî anlayış, araştırma ve uygulamalar üzerinde kısmi etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu etki dinlerin daha çok liberal ya da reformist olarak nitelenen kesiminde görülüyor. Örneğin reformist Yahudiler tarafından 1846'da düzenlenen Breslau Konferansı'nda kadın ve erkeğin dinin bütün alanlarında eşit olduğuna temas edilmişti. 1935'te Almanya'da Regina Jonas ilk reformist kadın haham oldu. Ancak reformistlerin çabalarına karşın Amerika'da ilk kadın hahamın (Sally Priesand) atanması 1972'yi buldu. 1975'te ilk kadın *hazan* (*kantor*, ayinde Tevrat'tan bölümler okuyan kişi) seçildi. Reformistler "minyan"a (bir dinî ayinin icrası için 13 yaşını doldurmuş en az 10 erkekten oluşan cemaat) kadınların da dâhil edilmesi için de çaba gösterdiler. Ortodoks Yahudiler 1973'te minyana kadınları kabul ettiler, 1985'te de ilk kadın haham Amy Eilberg atandı (Topcan, 2011: 31-32).

Bütün bu gelişmelerin kadın hakları ile doğrudan ilgisi vardır. Örneğin Amerika'daki ortodoks haham Mordecai Kaplan kadınların din içerisinde her açıdan eşit statüde olması için çaba göstermiş birisiydi. Pratik olarak sinagogta kadınlarla erkekler arasındaki perdenin kaldırılması için mücadele vermişti. Görüşlerinden dolayı ortodoks Yahudi cemaatinden ayrılmak zorunda kalmışsa da kendi kurduğu cemaatte itirazlara rağmen ayin esnasında karma oturuma geçmiş, hatta daha ileri giderek 1922'de ilk defa kızı için *bat-mitzva* töreni uygulamıştı. *Bar-mitzva* 13 yaşına basan erkekler için sinagogta yapılan

bir "giriş" törenidir. Kızlara böyle bir tören yapılmaz. Daha önce kızlar için birtakım kutlamalar yapılıyor olsa da, bir dini törenle ilk olarak bat-mitzvayı başlatanın Kaplan olduğu iddia edilir. Bu törenler artık ortodoks Yahudiler tarafından da uygulanıyor (Salihoğlu ve Bedir, 2019: 183-185).

Hıristiyan dünyasına baktığımızda, Amerika'da Congregational Church'ün Antoinette Brown'a 1851'de kilisede vaaz verme yetkisi verdiğini, 1852'de de New York'taki bir kiliseye rahip olarak atadığını görürüz. Bugün (2020) dünyanın pek çok yerinde Protestan kadın rahipler bulunuyor. Hatta İsveç Lutheryen Kilisesi'nde kadın rahip sayısı erkekleri geçmiştir ve kilisenin başpiskoposu (Antje Jackelén) bir kadındır. Ancak Katolik kilisesi hâlâ kadınların rahiplik yapmasına izin vermiyor.



Amine Vedûd'un Oxford'da yaptığı imamlık (2008)

Müslümanlar arasında ise yakın tarihte, çok az olmakla birlikte kadın imamlar görülmeye başlandı. Esasında İslâm mezhepleri içinde Şafiî ve Hanbelîler kadınların kadın cemaate namaz kıldırabileceğini mutlak olarak, Hanefîler ise kerahaten kabul ederler. Ancak kadının erkeklerin bulunduğu bir cemaate imamlık yapması caiz görülmez. Bu yerleşik görüşe rağmen 2005 yılında hem Kanada'da hem de

Amerika'da iki kadın, kadın ve erkeklerden oluşan karma bir cemaate cuma namazı kıldırdı. New York'ta cuma namazı kıldıran kişi Amine Vedûd'du. Namaz esnasında kadınların ve erkeklerin aynı safta yer almaları dikkat çekiciydi. Kanada'da namaz kıldıran Raheel Raza ise Pakistan asıllı bir yazardı. Cuma namazını, eşcinselliği destekleyen görüşleriyle dikkat çeken *Muslim Canadian Congress* isimli Müslüman örgüt düzenlemişti. Vedûd ve Raza daha sonraları başka Batı ülkelerinde de erkeklerin olduğu cemaatlere imamlık yaptılar. Batı dışında, Hindistan'da nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan Malappuram şehrinde 2018 yılında bir kadının cuma imamlığı yaptığı basına yansıdı. Şüphesiz verdiğimiz örnekler istatistiğe girmeyecek kadar düşük durumları yansıtmaktadır. Medyada sıklıkla yer almalarının sebebi de marjinallikleridir. Ancak Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi gelecekte bu tür örneklerin artması olası görünüyor.

Türkiye'de 1990'ların ikinci yarısında kadınlarla erkeklerin yan yana namaz kılması konuşulmaya başlandı. Karşıyaka Müftüsü Nadir Kuru 1998'de bu tartışmaya fiilen katıldı ve kadınlarla erkeklerin aynı safta yer aldığı bir cenaze namazı kıldırdı. Tartışma giderek kadınların niye cemaate katılmadıkları, katıldıklarında ise niye erkeklerle aynı safta yer almadıkları sorgulanarak insan hakları, kadın-erkek eşitliği ve feminist düzleme doğru kaydı (Bilgin, 2020: 141-143).

Kadın ve erkeklerin beraber olduğu cenaze namazları zaman zaman kılınıyor. Fıkhî olarak bir sakınca olmadığı için Diyanet İşleri Başkanlığı da konuya müdahil olmuyor. Bunun dışında yaşanan en ciddi gelişme Diyanet İşleri Başkanlığı'nda ve il müftülüklerinde kadın yardımcıların atanmasıdır. İslam'da Kilise örneğinde olduğu gibi bir ruhban hiyerarşisi olmadığı için kadın başkan veya müftü yardımcısı ya da vaize atamak dinî açından bir problem oluşturmuyor. Ancak yine de geleneksel toplumsal yargılar nedeniyle kadın Diyanet İşleri Başkanı ya da kadın müftünün atanması zor görünüyor.

Ateist Hareket

Ateizm ilk bakışta Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefi bir görüş olarak anlaşılsa da günümüzde, diğer toplumsal hareketler gibi açık ve net bir hareket olarak nitelendirilebilir. Ateizmin özellikle 19. yüzyılda bilim adamları ve düşünürler arasında daha fazla görülmeye başlandığından söz etmiştik. Ancak ateizmi bir kitle düşüncesi hâline getirenler komünist devletlerdir. Sovyetler Birliği ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan komünist devletler ateizmi geniş toplum kesimlerine yaymak için özel politikalar yürüttüler ve kısmen başarılı oldular. Böylelikle ateizm siyasî desteği, düşünürleri, taşıyıcıları (öğretmenler, yazarlar, sanatçılar vb.) ve halk tabanı ile bir toplumsal hareket hâline geldi.

Dünyanın geri kalan ülkelerindeki ateistler daha çok düşünce faaliyeti içinde varlıklarını sürdürüyorlardı. Ancak 2000'lerin başından, özellikle 11 Eylül 2001 saldırılarından itibaren "militan" olarak vasfedilen, sadece felsefi tartışmalarla kalmayan, dinlerin bilim, eğitim, siyaset, toplumsal hayat konusundaki yaklaşımlarına karşı açıkça mücadele etmeyi savunan ateistler kamuoyunda çok fazla yer almaya başladı (Bilgili: 2018: 35-37). Richard Dawkins'in başını çektiği bu hareket 2006 yılında Amerikalı gazeteci Gary Wolf tarafından "yeni ateizm" olarak adlandırıldı ve bu kullanım kısa sürede kabul gördü (Lee ve Bullivant, 2016). Bugün bir toplumsal hareket olarak ateistler düşüncelerini yaymak için kitap ve dergi yayıncılığı yapıyor, sempozyumlar düzenliyor ve resmî anlamda örgütleniyorlar. Çeşitli ülkelerdeki yerel dernekler *Uluslararası Ateist Birliği* (*Atheist Alliance International*) çatısı altında güçlerini birleştirdiler. Bu birlik 1991'de Amerika Birleşik Devletleri'nde yerel derneklerle faaliyetine başladı, 2001'de ise uluslararası nitelik kazandı. 2006 yılından bu yana uluslararası ateist kongreleri düzenliyorlar.

Dinlerin veyahut bireysel inançların hâlâ hâkim olduğu toplumlarda kişilerin ateizme geçişlerinin bir süreci ve bu süreci etkileyen

düşünsel, psikolojik ve toplumsal faktörler söz konusudur. Ancak zannedildiğini aksine bireylerin ateizme yönelmesinde düşünsel faktörden ziyade çevresel faktörler daha başat konumdadır. Bir çalışmamıza (Bilgin, 2019) dayanarak Türkiye'de bireylerin ateizme yönelmelerini sağlayan bu faktörleri önem sırasına göre şöyle sıralayabiliriz:

1) Aile: Agnostik, deist veya ateist aileler toplumda çok az yer almakla birlikte çocuklarını çok fazla etkiliyorlar. On kişi üzerinde yapılan nitel bir araştırmada dört kişinin ebeveynlerinin bir ya da ikisinin ateist olduğu, bir tanesinin ise dinle ilgisi olmadığı tespit edilmiştir (Ergezen, 2004: 75-127).
2) Din eğitimi esnasında karşılaşılan olumsuz olaylar: Ateistler sıklıkla gönülsüz olarak Kur'an kurslarına gittiklerini, şiddet gördüklerini, cin ve karabasan gibi korkunç hikâyeler dinlediklerini ya da ailelerinin aşırı dinî telkinlerine maruz kaldıklarını anlatıyorlar.
3) Çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde yaşanan psikolojik travmalar: Ateizme düşenlerin bir kısmı önemli bir ailevî (annebabasının boşanması, babasının hapse girmesi) veya fiziki problemden (hastalık, trafik kazası) sonra psikolojik travma yaşayanlardan oluşuyor. Burada, düşünsel anlamda ateizmi tetikleyen iki önemli konudan biri olan kötülük probleminin (teodise) bireyin zihninde aniden uyandığı görülüyor. Bazı bireylerde ise dinden kaynaklanan bir suçluluk hissi söz konusudur. Örneğin üvey annesi tarafından zorla Kur'an kursuna gönderilen bir genç kızın babası vefat ettiğinde, bunu abdestsiz okuduğu Kur'an'lara bağlamıştır.
4) Deist-ateist arkadaş çevresi: Din psikologları ilk ve son ergenliği içine alan gençlik döneminde bir taraftan dine karşı meyil, diğer taraftan ise din konusunda şüphe gibi iki farklı ruh

hâlinin olduğunu tespit etmişlerdir (Peker, 1993: 10[illegible]. İlk gençlik döneminde dine karşıt kişilerden oluşan bir arkadaş çevresine sahip bireyler tanrıyı veyahut dini daha kolay ve hızlı bir şekilde inkâr ediyorlar (Sevinç ve Mehmedoğlu, 2016: 104).

5) Marksist ideolojiyi benimseme: Bazı ideolojiler yapıları itibariyle dine karşıdırlar. Marksizm dini sömürüyü meşrulaştıran bir araç gördüğü için, bu ideolojiyi katı bir şekilde benimseyenler zaman içerisinde dinî inançlarını kaybediyorlar.
6) Farklı cinsel tercih: 2012-2013 yıllarında İstanbul'da yapılan bir araştırmada eşcinsel bireylerin % 40'ı kendini Müslüman, % 3'ü Alevi, % 10'u kararsız, geri kalan % 47'si ise deist, agnostik, panteist veya ateist olarak gördüklerini beyan etmişlerdir (Ayten ve Anık, 2014: 11). Yine *Ateist Dergi*'nin bir yazarı çevresindeki eşcinsel veya cinsiyet değiştirmiş bireylerin çoğunluğunun kendilerini "dinsiz," bazılarının daha özel olarak "ateist" şeklinde tanıttıklarını ifade etmiştir (Yılar, 2016: 17).

İster travma yaşasın, ister yaşamasın, ateizmi benimseyen bireylerin süreçleri genelde lise veya üniversite çağlarında başlıyor. Bu süreçte bireylerin pek çoğunun zihnini meşgul eden iki temel problemden birisi kötülük (teodise) problemi, diğeri ise evrimdir. Bunların dışında peygamber kıssaları, yıldızlar ile şeytanların taşlanması, kavimlerin Allah tarafından helak edilmesi, kutsal kitaplardaki savaş anlayışı, kadınların dövülmesi veya şahitliğinin erkeğe denk olmaması, zinaya ölüm cezası verilmesi gibi konular ateistlerin düşünsel dönüşümleri için verdikleri örneklerdir.

Bireyler zihinlerindeki bu tür konuları çözmek için ya kendi arayışlarıyla ya da yakın çevrenin (aile ve arkadaşlar) tavsiyesi ile kitap okumaya başlıyorlar. Dikkat çekici bir husus ateistlerin büyük

çoğunluğunun Kur'an mealini okumaları, bir diğer husus ise onlara meal okumalarını hem dindar çevrelerinin hem de ateist çevrelerinin tavsiye etmesidir. Ateist bireylerin bir kısmı Tevrat ve İncil'i de okuduklarını ifade ediyorlar. İnançsızlığın entelektüel ve çevresel etkilerini konu edinen bir alan araştırmasında ateizmle ilgili en azından bir kitap okuyanların oranı % 46 çıkmıştır (Sevinç ve Mehmedoğlu, 2016: 97). Bu ateist literatür içerisinde ülkemizde Richard Dawkins'in ve Turan Dursun'un eserleri başı çekiyor, daha sonra İlhan Arsel, Muazzez İlmiye Çığ, Freud, Carl Sagan, Erdoğan Aydın gibi isimlerin kitapları geliyor.

Ateizme düşme sürecinde en dikkat çekici husus, bazı bireylerin önce deist inancı benimsemeleri, daha sonra ateist olmalarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla bireyler yerleşik dini reddetseler bile Tanrı'ya inanmama durumundan öncelikle endişe duyuyorlar, ancak zamanla o inancı da terk ediyorlar. Burada deizmin genelde ateizme geçiş merhalesi olduğunu görüyoruz.

Sosyoloji modernlik öncesi toplumlardaki dindarlığı, resmî dindarlık ve halk dindarlığı olmak üzere iki tip hâlinde ele almıştır. Bireyler bulundukları muhit, aile çevreleri ve aldıkları eğitime göre bu iki tipten birinde veya ara formda dinlerini yaşıyorlardı. Her iki tipte de bireysel din anlayışı hâkim değildi. Dini kiliseden veya toplumun anlayışından farklı bir şekilde yaşamak, dönem itibariyle bir dinî sapkınlıktı ve sapkınlık örneklerinin çoğunluğu da yine bireye değil, marjinal topluluklara dayanıyordu. Geleneksel toplumlarda din konusunda farklı inanç, tutum ve davranışları olan bireyler genelde kendilerini gizlemek zorundaydılar.

Modern topluma geçişle birlikte dinî yaşantıda değişim gözlenmeye başlandı. Yukarıda bahsettiğimiz üzere özellikle Batı Avrupa'da ve komünizm altındaki Doğu Avrupa'da kiliseye gitme oranları düştü. Ancak bu durumun dinin gerilemesi (sekülerleşme) olarak değerlendirilmesi acele verilmiş bir karar gibiydi. Zira insanlar kiliselere gitmeseler bile inanmaya devam ediyorlardı. Hatta çoğunluğu Uzak Doğu kaynaklı olmak üzere yeni akımlar veya eklektik inançlar ve pratikler ortaya çıkmıştı. En önemlisi bireyler eskisi kadar belirli bir kilisenin resmî doktrinine bağlanmak zorunda hissetmiyorlar, bundan dolayı da başta yakın çevrelerinden olmak üzere yaptırımla karşılaşmıyorlardı. Bu yeni durumu analiz edebilmek için resmî dindarlık/

halk dindarlığı tipolojisinden ziyade kurumsal dindarlık/öznel dindarlık ayrımından hareket etmenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kurumsal Dindarlık ve Öznel Dindarlık

Kurumsal dindarlık, belirli bir resmî öğretiye bağlı kalarak ve/veya bir kilise ya da ortodoks dinî topluluk içinde yaşanan dinî hayatı ifade eder. İslâm açısından baktığımızda, örneğin bir ilmihale bağlı kalarak yaşanan dindarlık kurumsal dindarlıktır. Bu dindarlık tam olarak Hıristiyanlıktaki bir kiliseye bağlılık şeklinde olmasa da camiye devam etmek veya bir dinî gruba mensup olmak şeklinde yaşanabilir.

Sosyolojik anlamda öznel dindarlık ise bir kiliseye resmen üye olmakla birlikte onun öğretilerine tam olarak bağlı olmayan veya herhangi bir dinî gelenek içinde yer almayıp senkretik, kişisel din anlayışını sürdüren kişilerin yaşadığı dindarlıktır. Burada öznel dindarlıktan kast edilen bireyin diğerlerinden farklılaşan dinî tecrübesinden ziyade farklı inanç ve uygulamalarıdır.

Şüphesiz her bir birey nevi şahsına münhasır inanç ve uygulamalar üretmez. Günümüz Türkiyesinde "totem yapmak" denilen ve genelde uğur/uğursuzluk üzerine kurulu davranışlar (tuttuğu takımın galip gelmesi için taraftarın maçı seyretmemesi veya futbolcunun sahaya çıkarken çimene eliyle dokunması) bireyin kendi inancını üretimine örnek olarak verilebilir (Abalı, 2013). Ancak bu tür davranışlarda bile çoğu zaman benzerlik söz konusudur. Birey çoğunlukla moda olan veya bir şekilde haberdar olduğu bir inanç ve uygulamayı kendi dinî anlayışının yanında benimser, bir süre sonra bundan vazgeçer ve yeni inançlar edinir. Zaten öznel dindarlıktaki temel nokta, bireyin kendisini hiçbir otoriteye bağlı hissetmemesidir. Bundan dolayı "dinden çıkma" endişesi yaşamadan kendi dindarlığını kurar.

Öznel dindarlığı kendi içerisinde iki tipte incelemek mümkündür. Birinci tipte birey bir dinî geleneğe bağlı olduğunu söyler, ancak o dinin resmî öğretisinden farklı bir dinî anlayış içindedir. Örneğin Lutheryen olduğunu ama reenkarnasyona inandığını söyleyebilir. İkinci tip öznel dindar hiçbir dinî geleneğe bağlı olmadığını, ancak güçlü bir inancı olduğunu söyler. Burada senkretik yapı çok daha güçlüdür, zira bireyin merkeze aldığı bir inanç olmayınca her inanca eşit mesafede veya eşit yakınlıkta duracaktır.

Dindarlıkta Farklılaşma Eğilimleri

Türkiye yoğun Müslüman nüfusuna rağmen, postmodern etkilerle yeni dindarlık tiplerinin görülmeye başlandığı bir ülke konumundadır. I. Dünya Savaşı esnasında yaşanan olaylar, Lozan Antlaşması ile yaşanan mübadele, II. Dünya Savaşı ve hemen akabindeki gelişmeler neticesine Türkiye, Osmanlı dönemindeki çok dinli yapısından tamamen sıyrılıp Müslüman ülkeler arasında en az gayrimüslim nüfusu barındıran toplumlardan biri hâline geldi. Bir mukayese yapmak gerekirse resmî rakamlar olmamakla birlikte Mısır'da ve iç savaş öncesi Suriye'de % 10 civarında gayrimüslim nüfustan bahsedilir. Türkiye'de ise 2013 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptırmış olduğu araştırmaya göre nüfusun % 99.2'si kendisini Müslüman, % 0.4'ü diğer din mensubu olarak tanımlamış, % 0.5'i ise bu soruya cevap vermemiştir (TDHA *, 2014: 3).

İslâm'da dindarlığın temel göstergesi günde beş vakit kılınması gereken namazdır. Ülkemizde insanların % 16.9'u hiçbir şekilde (düzenli ya da düzensiz) beş vakit namaz kılmadıklarını beyan etmişler. Oran eğitim düzeyine göre farklılaşıyor ve üniversite mezunlarında % 23.4'e yükseliyor (TDHA, 2014: 43, 46). Bu tür sorular karşısında

* *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* başlığıyla yayınlanan çalışmaya atıf için TDHA kısaltması kullanılacaktır.

bazı kişilerin temkinli cevap verdiğini göz önüne aldığımızda rakam biraz daha yukarı çıkar. Sonuçlar klasik sekülerleşme tezini kısmen doğrular niteliktedir, zira eğitim seviyesi yükseldikçe (en azından kurumsal) dindarlıkta bir azalma görülüyor. Ancak toplum, dinî zorunluluk derecesi daha düşük olan vacip bayram namazına ise daha fazla önem veriyor. Hiçbir zaman bayram namazı kılmadığını söyleyen erkeklerin oranı sadece % 5.6'dır (TDHA, 2014: 57).

Türk toplumunun İslâm'ın beş şartı olarak bilinen ibadetler konusunda olumlu bir tutuma sahip olduğu ve özellikle cuma ve bayram namazlarına oldukça yüksek oranda katıldıkları araştırmalarda ortaya çıkıyor. Aynı şekilde İslâm'da bidat ve hurafe olarak nitelendirilen halk inançları konusunda da ciddi bir gerileme gözleniyor. Geçiş dönemleri denen doğum, evlilik ve ölümle ilgili bu inanış ve uygulamaların genç nesiller tarafından hemen hiç bilinmediğini iddia edebiliriz. Burada hem Cumhuriyet eğitiminin pozitivist karakterinin hem de "bidat ve hurafeden arındırılmış" din anlayışının camilerde ve okullarda hâkim olmasının etkisi vardır. Ancak yine de toplumda bazı inançların istatistiksel olarak anlamlı oranda devam ettiği görülüyor. Örneğin ülkemizde türbe ziyareti çok yaygın bir uygulamadır ve toplumda bir ihtiyacın türbe veya yatırdan istenebileceğini düşünenlerin oranı % 8.3'dür. Üniversite eğitimi almış kişilerde bile bu oran % 3.6'dır (TDHA, 2014: 168). Daha dikkat çekici bir örnek toplumun % 11.7'sinin nazardan korunmak için kurşun döktürmenin faydalı olduğuna inanmasıdır. Üniversite eğitimi almış kişilerde bu oran % 7.9'dur. Bölgesel olarak bakıldığında ise bu inancın en güçlü olduğu yer % 16.3'le dindarlığın daha düşük olarak düşünüldüğü Batı Marmara'dır (Çanakkale, Balıkesir, Edirne, Kırklareli, Tekirdağ) (TDHA, 2014: 172-173). Bu bölge hiçbir zaman beş vakit namazı kılmadığını belirtenlerin açık ara birinci olduğu yerdir. Anlaşılacağı üzere bu araştırmalar bize dinî/metafizik inanışların gerilediğini değil, yer değiştirdiğini göstermektedir.

Türkiye'de dinî anlamda 1950'lere kadar bir gerileme, 1950 sonrası canlanma, 1980 sonrası ise ciddi bir gelişme yaşandığını söyleyebiliriz. Elimizde bu dönemlere ait istatistikler olmamakla birlikte günümüze ait bazı veriler, yaşanan gelişme konusunda bize net fikirler veriyor. Örneğin Kur'an'ı Arapçasından okuyabilme oranı 65 yaş ve üstündeki nüfusta % 32.4'tür. Bu oran yaş grubu gençleştikçe yükseliyor ve 18-24 yaş aralığında % 47.7'ye çıkıyor (TDHA, 2014: 87). Normalde ibadetlerde olduğu gibi dinî bilgi düzeyinin de yaş ilerledikçe artması beklenir. Oysa Türkiye'nin yakın tarihi dinî bilginin bir dönemde düşmesine, sonra tekrar yükselmesine sahne oldu. Şüphesiz Kur'an'ı Arapçasından okumayı bilme insanların daha dindar olduğunu doğrudan göstermez. Ancak en azından Türkiye'de yakın tarihte dinî gelişim noktasındaki çabalara açıkça işaret eder.

Ülkedeki dinî gelişime rağmen bazı detay konulara doğru inildiğinde kurumsal dinden sapma eğilimi görülüyor. Örneğin, hiçbir sebep göstermeksizin ya da gönül yapmanın, muhtaç birine yardım etmenin daha sevap olduğu düşüncesiyle hacca yönelik olumsuz tutum içinde olanların oranı % 7'dir. Oran üniversite mezunlarında iki katına, % 14.9'a çıkıyor (TDHA, 2014: 77). Temel dinî eğitimin merkezinde İslâm'ın ve imanın şartlarının olduğu bir toplum için bu oldukça yüksek bir rakamdır.

Türk toplumunun % 69.7'si cennete sadece Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan iyi insanların gideceğine inanırken % 17.2'si Hz. Muhammed'e inanmasa da bile her iyi insanın cennete girebileceğini, % 12.1'i ise fikri olmadığını söylemiştir (TDHA, 2014: 23). Şüphesiz bu tür anket çalışmalarında soruların yönlendirici olabileceğini göz önüne almak gerekir. Örneğin bu soru, "Hıristiyan veya Yahudi olan iyi insanların Cennet'e gidip gitmeyeceği" şeklinde açıkça diğer dinlerin adı verilerek sorulsaydı olumlu cevap verenlerin oranı daha düşük çıkardı. Ancak yine de toplum içinde İslâm'ın genel anlayışı ile uyuşmayan azımsanmayacak bir nüfusun olduğu anlaşılıyor.

Toplumun % 46'sı günümüz şartlarına göre helallerin ve haramların gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindedir (TDHA, 2014: 149). Bu sorunun katılımcılar tarafından tam anlaşılmadığı; konunun içki, zina, kumar gibi günahlar çerçevesinde sorulsa farklı cevaplar alınabileceğini düşünmek olasıdır. Ancak açık ve net bir şekilde yöneltilen "Miras paylaşımında erkeklere iki kat pay veririm," cümlesine toplumun % 69.3'ü katılmadığını ifade etmiştir. Üstelik bu oran eğitim durumuna göre farklılık göstermemekte, yani eğitim düzeyi düştükçe İslâm Miras Hukuku'nda yer alan bu hükmü tasdik etme oranı yükselmemektedir (TDHA, 2014: 209).

Kendisini Müslüman olarak nitelendiren % 99.2'lik kesimin bir kısmının tutum ve davranış olarak kurumsal dinin dışında olduğunu gösteren bu verileri, kabaca bir kafa karışıklığı şeklinde veya anket tekniğinin eksiklikleri olarak değerlendirmek mümkün görünmüyor. Zira Türk toplumu Batı'da yaşanan gelişmelere benzer bir şekilde, zihniyet ve yaşantı olarak değişiyor, özellikle keskin hatlarla çizilen dinî ve ideolojik kalıplarından sıyrılıyor; bu çerçevede ötekiyle sınırları flulaşmış insanların sayısı artıyor. Artık büyük bir iş adamının komünist söylemlerde bulunması garip karşılanmadığı gibi, dinî eğitim alan birisinin popüler müzik konserine gitmesi de çok yadırgatıcı değildir. Bununla birlikte sınırları çok daha keskinleşmiş kişi ve grupların ortaya çıkışı da dikkat çekicidir.

Yerel Bir Dindarlık Tipolojisi

Bir dindarlık tipolojisi yapmak her zaman için zordur. Böyle bir teşebbüste hemen hangi toplumda hangi kriterlere göre bir tipoloji yapıldığı sorulur. Bu haklı bir sorgulamadır, zira bütün dinleri ve toplumları içeren bir tipoloji yapmak mümkün olmadığı gibi, sadece bir dinin mensuplarını (örneğin dünyadaki bütün Müslümanları) kuşatan bir tipoloji de yapılamaz. Daha önce temas ettiğimiz resmî dindarlık/

halk dindarlığı veya kurumsal dindarlık/öznel dindarlık ayrımları ile özel bir toplumu analiz etmede yetersiz kalır. Bu çekincelerden hareketle biz, yakın dönem Türk toplumunu analiz edebilmek için dinî otoriteye yönelik tutumları kriter alarak yerel bir tipoloji oluşturduk. Kanaatimizce bugün ülkemizde görülen dindarlık beş tip hâlinde ele alınabilir: Geleneksel saygılı dindarlık, katı kitabî dindarlık, katı sorgulayıcı dindarlık, senkretik dindarlık ve öznel dindarlık.

Geleneksel saygılı dindarlık, dinî yaşantının daha çok belirli zamanlarda (ramazanlar, cumalar, cuma geceleri, kandil geceleri), yaşlarda veya olaylarda (geçiş dönemleri) ön plana çıktığı dindarlıktır. Burada dinî yükümlülükler konusunda çok hassas davranılmasa da yüksek bir saygı söz konusudur. Dinî otoriteler tarafından öğretilen emir ve yasaklar bazen çiğnenir, ama sorgulanmaz. Toplumda kökleşen ve hâlen çoğunluk tarafından sürdürülen geleneksel saygılı dindarlıkta daha azınlıkta olan bir kesim dini, toplumla veya siyasî sistemle çatışmaktan kaçınarak olabildiğince en ince detayına kadar yaşamaya çalışır.

Katı kitabî dindarlık daha ziyade dinî gruplar içerisinde görülen, ibadetlerinden dış görüntüsüne, aile ilişkilerinden serbest zamanlara kadar her konuda *azimet* yolunu tutan dindarlık durumudur. Bu dindar tipi fıkıh kitaplarında yer alan görüşlerin çoğunlukla uçlarında dolaşır, gerektiğinde toplumla çatışmaktan çekinmez. Geleneksel saygılı dindarlık ve katı kitabî dindarlık genel olarak kurumsal dindarlık çatısı altında yer alır.

Katı sorgulayıcı dindarlık dinî kaynakların farklı yorumuna dayanır. Bu kişiler çoğunlukla Kur'an merkezli olarak İslam fıkıh geleneğindeki kaynakları yeniden hiyerarşik düzene sokar, yeni bir bakış açısıyla okuma yapar, geçmiş dinî otoritenin din anlayışını kısmen veya önemli ölçüde yıkıp yeniden kurmaya çalışır. Kısmen ya da önemli ölçüde demekteyiz, zira bu tip içinde bazıları örneğin, namaz

kılmak konusunda bir mezhebe tâbi olmayı reddederken bazıları uygulanan şekliyle namaza karşı çıkarlar. Katı sorgulayıcı dindarlık bugün Türkiye'de mealcilik, Kur'an Müslümanlığı, Tevhidî Müslümanlık gibi farklı isimler altında yayılıyor.

Yine yayılma eğilimi gösteren senkretik dindarlık kaynaklara derinlemesine inmeyen, İslâm'ı merkeze alıp farklı akımlarla birleştiren dindarlık hâlidir. Fakat zaman zaman senkretik anlayışı meşrulaştırmak için kaynaklara başvurulur. Bu tip dindarlar genelde şifacı akımlarla İslâm'ı birleştirir; yoga yapar, "teta" beyin dalgası ile bilinçaltını temizler veya uzun süreli açlıklarla şifa dağıtır. Örneğin Ukrayna kökenli bir mühtediye olan Dr. Aidin Salih'in ülkemizde meşhur ettiği açlık tedavisi -öncesinde ve sonrasında yapılanları bir kenarda tutarsak- temelde sadece su içilerek geçen on günlük bir uygulamadır. Salih bu uygulamayı meşrulaştırmak için, Ebu Zer'den rivayetle Hz. Muhammed'in, "Zemzemden başka yiyeceğim olmadığı hâlde Kâbe'yle örtüsü altında kırk gün kırk gece kaldım," dediğini aktarır ve bu rivayetin hem Buhari hem de Müslim'de geçtiğini belirtmeyi ihmal etmez (Salih, 2008: 151). Hâlbuki İslâm kültürüne aşina olanlar Zemzem suyu ile hayatını sürdürenin Hz. Muhammed değil Ebu Zer olduğunu bilirler. Üstelik rivayetler kırk gün değil, otuz ve on beş gün şeklindedir (Müslim, 1988: 393-394). Nitekim Salih'in kitabının daha sonraki baskılarında yukarıdaki cümle kaldırılmıştır. Ancak bugün Türkiye'de Salih'in ortaya koyduğu ve temelde açlığa dayanan uygulamalar *tıbb-ı nebevi* adı altında gittikçe daha fazla kitleye ulaşıyor.

Katı kitabî dindarlık, katı sorgulayıcı dindarlık ve senkretik dindarlık genelde bir grup veya çevre içerisinde gerçekleşir. Bu üç tipin dışında, belirli bir noktaya odaklanmayan, ancak dini anlama ve uygulamada ilmihallerden oldukça uzaklaşan bir nüfustan bahsedebiliriz. Bunlar örnek olarak, meleklerin varlığına inanırken cinlerin

varlığını reddeder, orucunu tutarken başörtüsünün dinî bir emir olduğunu kabul etmez. Bir kısmı bireysel görüşünü gizlemeye çalışırken bir kısmı açıkça ifade etmekten çekinmez. Kendilerine yapılan din dışına çıkma uyarılarına karşı da Müslüman olduklarını ve İslâm konusunda herhangi bir kişiyi rehber almaya ihtiyaç duymadıklarını söylerler. Öznel dindarlık tam olarak budur. Bu dindarlık tipinin örneklerini sadece şehirli, eğitimli ve varlıklı kişiler arasında değil toplumun her kesiminde daha fazla görüyoruz.

Analiz

Batı'da yapılan dindarlık analizlerinin merkezinde kiliseye devam oranları ya da kilise üyeliği rakamları yer alır. Bunun bir hata olduğu artık anlaşılmıştır. Zira günümüz Batı insanının dindarlığı sadece kiliseye devam oranıyla değerlendirilemez.

Türkiye'de dindarlık çalışmalarında yapılan önemli hatalardan birisi, analizlerin merkezine başörtülü kadının konulmasıdır. Örtülü kadının televizyon programlarına katılması, erkek arkadaşının olması, konsere gidip eğlenmesi, piyango bileti kuyruğunda beklemesi, sol ideolojiyi desteklemesi, hatta dolandırıcılık veya aldatma haberlerinde özne olarak yer alması hem popüler yazarlar hem de akademisyenler tarafından önemli bir değişim göstergesi olarak sık sık kullanılıyor. Şüphesiz her bir olay belirli bir değişime işaret eder, hatta bunların bir kısmı dinî anlayıştaki değişim için veri olarak da kullanılabilir, ancak salt örtülü kadın üzerinden yapılan değerlendirmeler metodolojik olarak ciddi bir örneklem problemi taşıdığından eksik ve yanlıştır. Bugünün Türkiyesinde (2020) başörtüsü 1960'larda yavaş yavaş bir bilinç hâline gelen, 1980'den sonra ise bu bilincin daha geniş bir nüfusa dağıldığı örtü değildir. Bugün aileden örtülü olanlar çoğunlukla ikinci kuşaktır. Bu kuşak örtünmenin hem toplumsal hem de yasal olarak pek çok zorluğu barındırdığı bir dönemi yaşamadı,

aksine "tesettür"ün ciddi anlamda bir pazar malzemesi olarak özenle sunulduğu bir ortamda yetişti. Artık başını örtüp beş vakit namaz kılmayan, özellikle belirli yaşın altında azımsanmayacak oranda genç kadın bulunuyor. Dolayısıyla salt örtünün dindarlığı temsil etmediği gerçeğinden hareket ettiğimizde başörtülü kadını merkeze alarak yapılan değerlendirmelerin sosyolojik açıdan bize sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini daha iyi kavrarız.

Türkiye'deki yeni tip dindarlıkların gelişimi bütünsel olarak postmodernizme bağlanabilir. Fakat postmodern zihniyet hem bir sebep hem de bir sonuçtur. Bir başka ifadeyle, elbette ki Batı'dan başlayıp bize ulaşan postmodern zihniyet düşünme kalıplarımızı değiştirmiş ve dikkat çekecek kadar göreceleştirmiştir. Ancak aynı zamanda ülkemizde yaşanan özel gelişmeler bu zihniyet değişimine uygun zemini hazırlamıştır.

Her şeyden önce dinin kurumsal olarak güç kaybetmesi, bir başka ifadeyle yasamadaki etkisinin kalmaması ve bürokrasideki konumunun zayıflaması insanların zihninde de din bilginlerinin bir otorite olarak zayıflamasına yol açtı. Din adamının otoritesi her şeyden önce zihniyetle ilgilidir, fakat devlet protokolündeki görünürlük veya sokaktaki kıyafet gibi maddi unsurlar bu zihniyeti takviye eder. Türkiye'deki âlimler ve imamlar uzun süredir ilmiye kıyafetini giymiyorlar. Geçmişte olduğu gibi çocukların ve gençlerin feyiz ve bereket amacıyla âlimlerin ellerini öpmesi şeklindeki bir anlayış hemen hiç kalmadığı için, insanların olgunluk çağlarında din adamlarına büyük saygı duymaları artık beklenmiyor. Ayrıca ülkemizde son yıllarda yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere, insanlar herhangi bir dini meselede -eğer bir dinî gruba mensup değilse- bir din adamına başvurmuyor. 2008 yılında İstanbul'da yapılan bir çalışma insanların din adamları yerine daha çok dinî kitaplara başvurduğunu, ayrıca yeni bir müracaat kaynağının ortaya çıktığını göstermiştir: İnternet. Söz

konusu araştırmada dinî kitaplara başvuru oranı % 60 iken, internetlere başvuru % 8.5, müftülere başvuru % 7.3, şeyhlere başvuru % 0.4 oranında çıkmış, % 23.8'lik bir oran ise internetten araştırma yaptığını belirtmiştir (Karahan, 2008: 114). İnternete başvurunun her geçen yıl daha da arttığı rahatlıkla iddia edilebilir. İnsanlar zamanla din adamı ile daha az muhatap olacaklar, onu dinî bir otorite olarak daha az kabul edeceklerdir. Denizli'de 41 yaşındaki bir kadının sözleri bu yeni durumu anlatıyor: "[Dinî konularda] hiç kimseye danışmıyorum... İnsanlar çoğu şeyleri kendilerine yonttukları için asla inanmıyorum onlara. Ben Kuranıkerim'in hem Arapçasını okurum hem de Türkçesini okurum. Anlayamadığım yerlerde mealler vardır. Onlardan araştırma yaparım. Öyle yola çıkarım," (Akşit, 2012: 192).

Türkiye'de 1990'lı yılların başında kurulan özel televizyon kanalları ile dinî tartışmaların başlaması dinin otoritesini sarsan ve insanların zihin dünyalarını karıştıran bir diğer önemli faktör olarak anılmalıdır. Bu döneme kadar resmî TRT televizyonları ve radyo kanallarında çok az dinî program yapılır, burada da çok dikkatli bir dil ile hiçbir tartışmaya sebebiyet vermeyecek şekilde konular işlenirdi. Dinî kesim veya gruplar arasında, yüz yüze veya dergiler, kitaplar aracılığı ile yürütülen tartışmaları toplum bilmezdi. Örneğin Türkiye'de 1980'lerde cuma namazının kılınıp kılınmayacağı konusunda tartışmalar vardı, hatta bazı kesimler cuma namazına gitmiyordu. Ancak toplum böyle bir kesimden ve tartışmadan habersizdi. 1990'larla birlikte akademisyen olan veya olmayan pek çok kişi özel kanallarda kişisel görüşlerini rahatlıkla ifade etmeye, kendi aralarında tartışmaya başladı. Toplumun din konusundaki merakı bu tartışmaların *reyting* almasını ve dolayısıyla ekranlarda devam etmesini sağladı. Başörtüsünden kurbana, teravihten imsak vaktine, mübarek gecelerden kabir azabına çok farklı konular çok farklı ve birbirini reddedici, hatta tahkir edici bir şekilde gündeme getirilince en

ücra yerleşim birimlerinde yaşayan insanların bile gündemine girdi. Dolayısıyla pek çok bireyin zihninde din, uygulayamasa dahi hükümleri belli olan bir yapı yerine karmakarışık, üzerinde uzlaşı olmayan, dindarın ancak kendi çabalarıyla bir yere oturtabileceği bir anlayışa dönüştü (Bilgin, 2020: 141-142, 145).

Söz konusu tartışmalar özellikle dinî grup ve kesimler arasındaki rekabeti artırdı; hemen herkes kendi düşüncesini geniş kitlelere aktaracak yeni araçlar peşine düştü. Böylelikle kitap ve dergi gibi sınırlı kitleye hitap eden araçların yanında özel televizyon kanalları, web siteleri ve sosyal medya hesapları kullanılmaya başlandı. Bireyler arama motorlarında çok farklı bilgilerle karşılaşmaya başladılar, üstelik bunlar spontane gelişen bir televizyon tartışmasına sığmayacak kadar detaylı ve sistemli bilgiler içermekteydi.

Diyanet İşleri Başkanlığı bu tür tartışmalara ve yayınlara uzun süre müdahil olmadı. Müdahale düşünce özgürlüğü açısından problem olabilirdi. Ayrıca pratik anlamda bir faydası olmaz, bireyler bir şekilde bu yayınlara ulaşabilirdi. Ancak yakın zamanda İslâm konusunda yayın yapan bazı internet sitelerine erişim yasaklandı. Devlete ait olan bir uyduda yayın yapan ve kendisine vahiy geldiğini iddia eden İskender Evrenosoğlu'nun (öl. 2019) televizyon kanalı kapatıldı. Oysa toplum uzun yıllar, yayın esnasında bile vahiy alan Evrenosoğlu'nu rahat bir şekilde izlemişti.

Sonuç olarak günümüz dindarlığını anlayabilmek için; otoriteye olan ihtiyacın ve bağlılığın zayıflaması, dünya görüşü ve yaşam tarzlarındaki değişim, kitle iletişiminin devlet tekelinden çıkması, örgütlenme ve ifade hürriyetinin önünün açılması, dinî gruplar arasındaki rekabet, dinî tartışmaların popülerleşmesi, dinî-toplumsal yaptırımın zayıflaması gibi pek çok faktörün birlikte ele alınması gerekiyor.

Bibliyografya

Abalı, İsmail (2013). "Totem Yapmak Tabiri Üzerine," *İdil*. Cilt: 2, Sayı: 6. ss. 35-46.

Afganî, Cemaleddin ve Muhammed Abduh (1987). *Urvetu'l-Vuska*. Çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık.

Ahmedi, Ekber Şah (2018). "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme," *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*. Cilt: 1, Sayı:1, ss. 57-70.

Akşit, Bahattin ve diğ. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktepe, Şöhret ve Elvin Erol (2019). "Osmanlı Dönemi Gelinlikleri Ve Gelin Başlıkları," *The Journal of Social Science*. Cilt:3, Sayı:5, ss. 339-349.

Alalu, Suzan ve diğ. (1999). *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın.

Albayrak, Şule Akbulut (2007). *Hıristiyan Fundamentalizmi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Alıcı, Mustafa (2018). "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrim Tartışmaları," *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. Cilt: 6, Sayı: 14, ss. 59-89.

Ali Rıza Paşa (2012). *Mir'atü'l-Cezâyir*. Haz. Mehmet Nam. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.

AlSayyad, Nezar (2015). "Önsöz," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*. Ed. N. AlSayyad, M. Massoumi. Çev. Şevket Emek Ataman. İstanbul: Litera Yayıncılık, ss. 11-15.

Altun, Kudret (2019). *Osmanlı'da Sosyal Sınıf ve Kimlikler: Catalogo dei Turbanti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

AnaBritannica (1992). "Hemşirelik," *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. İstanbul: Ana Yayıncılık. Cilt: 10, ss. 567-568.

AnaBritannica (1993). "Jan Hus," *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi.* İstanbul: Ana Yayıncılık. Cilt: 11, ss. 291-292.

AnaBritannica (1993). "Üniversite," *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi.* İstanbul: Ana Yayıncılık. Cilt: 21, ss. 470-472.

Arıcan, M. Kazım (2013). *Dinî Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme.* Ankara: Eskiyeni Yayınları.

Armstrong, Karen (2017). *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmda Köktendincilik.* Çev. Murat Erdem. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Aron, Raymond (1979). *Aydınların Afyonu.* Çev. İzzet Tanju. İstanbul: Tur Yayınları.

Aron, Raymond (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* Çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Ataman, Kemal (2001). "Religion of Humanity Revisited," *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi.* Cilt: 10, Sayı: 2, ss. 197-207.

Ataman, Kemal (2006). "Küreselleşme, Dinî ve Ahlaki Çoğulculuk," *İslâm'a Giriş.* Ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 414-419.

Ataman, Kemal (2008). *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons."* Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy.

Ataman, Kemal (2017). *Din Bilimleri Araştırmalarında Yöntem Üzerine Yazılar.* Bursa: Bursa Akademi.

Avcı, Mahmut (2012). "T. More'un 'Ütopya'sındaki Din Anlayışının Eleştirisi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Sayı: 38, ss. 379-392.

Ayaz, Orhan (2020). *Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma.* Doktora Tezi. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aybakan, Beyzanur (2019). *Liberal Hıristiyanlık ve Adolf Von Harnack.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydın, Mahmut (2005). "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk," *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları.* Der. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ss.15-49.

Aydın, Mehmet (1992). *Din Felsefesi.* Ankara: Selçuk Yayınları.

Aydın, Mehmet, (2002). "Kilise," *İslâm Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları. Cilt: 26, ss. 11-14.

Ayten, Ali ve Evrim Anık (2014). "LGBT Bireylerde Dini İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevi Başa Çıkma Süreci," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi.* Cilt: 14, Sayı: 2, ss. 7-31.

Bainville, Jacques (1938). *Fransa Tarihi I.* Çev. H. Cahit Yalçın. İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Ball, W. W. Rouse (1960). *A Short Account of the History of Mathematics.* New York: Dover Publications.

Bauman, Zygmunt (2016). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güven Arayışı.* Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları.

Bayartan, Mehmet (2008). "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları.* Cilt: 10, Sayı: 1. ss. 157-175.

Baygeldi, Merve Reyhan (2015). *Ernst Troeltsch Düşüncesinde Din ve Toplum.* Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayram, Mürsel (2018). "Afrika'da İslâm, Anti-Kolonyalizm ve Siyaset: Moritanya Örneği," *ANKASAM Bölgesel Araştırmalar Dergisi.* Cilt: 2, Sayı: 2, ss. 218-245.

Bedir, Şener Faruk (2013). "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık," *Birey ve Toplum.* Cilt: 3, Sayı: 6, ss. 73-97.

el-Belâzurî (2002). *Fütûhu'l-Buldân.* Çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bensadon, Ney (1994). *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları.* Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bergen, Lütfi (2017). *Kul Hakları: Hukuk ve Adalet Tasavvuru İçin Deneme.* İstanbul: Yazıgen Yayıncılık.

Berger, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği.* Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları.

Berger, Peter L. (2002). "Sekülerizmin Gerilemesi," *Sekülerizm Sorgulanıyor.* Haz. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Kitapları, ss. 11-32.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası.* Çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Berktay, Fatmagül (1996). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın.* İstanbul: Metis Yayınları.

Bıyık, Mustafa (2002). *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk,* İstanbul: Birey Yayınları.

Bidney, David (1954). "The Ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution," *American Anthropologist.* Cilt: 56, Sayı: 1, ss. 1-18

Bilgili, Alper (2018). *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi.* İstanbul: Doğu Kitabevi.

Bilgin, Vejdi (2003). *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Bilgin, Vejdi (2011). *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları.

Bilgin, Vejdi (2019). "Bireylerde Travma, Sorgulama ve İnanç Krizi Sonrası Ateizme Geçiş Süreci," *Yetkin Düşünce*. Yıl: 2, Sayı:5, ss. 115-122.

Bilgin, Vejdi (2020). *"Adım Müslüman!" Protest Dinî Müziğin Edebî ve Sosyo-Politik Bağlamı*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Birand, Kamuran (1987). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. 3. Bs. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bird, John (2015). *Din Sosyolojisi Nedir*. Çev. A. Taştan, M. D. Dereli. İstanbul: Lotus Yayınevi.

Bırışık, Abdülhamit (1997). "Tebliğin Müzakeresi," *İslâm ve Modernleşme*. İstanbul: İSAM Yayınları, ss. 147-155.

Blackwell, Richard J. (2016). "Galileo Galilei," Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 142-148.

Bloch, Ernst (2013). *Hıristiyanlıktaki Ateizm*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bottomore, T. B. (trs.). *Toplumbilim*. Çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Der Yayınları.

Bruce, Steve (2015). "Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme," *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Haz. M. Ali Kirman, İhsan Çapçıoğlu. Ankara: Otto Yayınları, ss. 235-252.

Burke, Peter (2002). *A Social History of Knowledge*. Great Britain: Polity Press.

Büyükkara, Mehmet Ali (2015).*Çağdaş İslâmi Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Caird, Edward (2003). *Comte'un Din ve Toplum Felsefesi*. Çev. Ertuğ Ergün. Ankara: Yeryüzü Yayınevi.

Casanova, Jose (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. Çeviri ed. M. Murat Şahin. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ceyhan, Semih (2015). "Halvetiyye," *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, ss. 695-778.

Chidester, David (2005). "Animism," *Encyclopedia of Religion and Nature*. Ed. Bron Taylor. London & New York: Continuum, ss. 78-81.

Cioran, E. M. (1999). *Tarih ve Ütopya*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.

Comte, Auguste (1875). *System of Positive Polity II*. Çev. Frederic Harrison. Londra: Longmans, Green and Co.

Comte, Auguste (1952). *Pozitivist İlmihal*. Çev. Peyami Erman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Copernicus, Nicolaus (2017). *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*. Çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Coser, Lewis A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. Çev. H. Hülür, S. Toker, İ. Mazman. Ankara: De Ki Basım Yayım.

Cündioğlu, Dücane (1996). "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan*. Sayı: 2, ss. 1-94.

Çelen, Mehmet (2013). *İlim ve Hareket Adamı Mehmet Said Öztürk*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Çelik, Celalettin (2002). *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Çıvgın, Hatice (2011), *Charles Fourier: Kuramı ve Ekolojik Kriz Ortamında Bir Eko-Filozof Olarak Okunabilme İmkânları*, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

D'Costa, Gavin (2005). "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkânsızlığı," *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. Der. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ss. 193-206.

Darwin, Charles (1975). *İnsanın Türeyişi*. Çev. Öner Ünalan. Ankara: Onur Yayınları.

Dawson, Christopher (2003). *İlerleme ve Din*. Çev. Y. Kaplan, A. Doğan. İstanbul: Açılım Kitap.

De Beauvoir, Simone (2019). *İkinci Cinsiyet II*. Çev. Gülnur Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi.

De Gouges, Olympe (2019). *Kadın, Uyan! Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirisi*. Çev. Berna Günen. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Demir, Ömer ve Mustafa Acar (1997). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.

Donovan, Josephine (2014). *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora ve diğ. İstanbul: İletişim Yayınları.

Duman, Doğan. (1994). "Türkiye'de İslâmcı Yayıncılık," *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:4, ss. 77-94.

Durkheim, Emilé (2009). *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*. Çev. İzzet Er. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Durkheim, Emilé (2017). *Sosyalizm Dersleri*. Çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Dursun, Davut (1998). "Afrika, Tarih," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, Cilt: 1, ss. 418-426.

Dursun, H. Rümeysa (2017). "Tunus'ta Otoriter Yönetim ve İslâmcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme (1956-1987)," *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*. Cilt: 4, Sayı: 1, ss. 130-155.

Ecevit, Yıldız (2012). "Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç," *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, ss. 2-30.

Edwards, David L. (1969). *Religion and Change*. Londra: Hodder and Stoughton.

Efe, Âdem (2013). *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık.

Efe, Fikret (2002). "İmam Şamil ve Kafkasya Müridizm Hareketi," *Şeyh Şamil'in 100 Mektubu*. İstanbul: Şule Yayınları, ss. 47-82.

Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. Çev. Ufuk Coşkun. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Eligüzel, A. Hıdır (2015). "Özgürlük Kapanı: Johann Valentine Andreae ve Christianopolis Ütopyası," *Poedat Konferansı 2015*. https://www.academia.edu/19452787/Özgürlük_Kapanı_Johann_Valentine_Andreae_ve_Christianopolis_Ütopyası (erişim, 12.10.2020)

Emiroğlu, Kudret (2015). *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Er, İzzet (1994). *Sosyal Gelişme ve İslâm*. İstanbul: Furkan Kitabevi.

Er, İzzet (2008). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Erdem, Hüsamettin (1994). "Deizm," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 9, ss. 109-111.

Erdoğan, Mustafa (2010). *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Ergezen, Efsun (2004). *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eriksen, Thomas Hylland ve Finn Sivert Nielsen (2011). *Antropoloji Tarihi*. Çev. Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Erkilet Başer, Alev (2000). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Ersoy, Mehmet Akif (2010). *Safahat*. Ankara: Hece Yayınları.

Ertem, Rekin (1993). "Cinnah, Muhammed Ali," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 8, ss. *16-18*.

Evans-Pritchard, E. E. ve diğ. (1954). *The Institutions of Primitive Society: A Series of Broadcast Talks*. Oxford: Basic Blackwell.

Evans-Pritchard, Edward (1998). *İlkellerde Din*. Çev. Hüsen Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi.

Eyice, Semavi (1981). "XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klâsik Üslubu," *Sanat Tarihi Yıllığı*. Yıl: 1979-1980, Sayı: 9-10, ss. 163-189.

Eyice, Semavi (1991). "Ayasofya," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 4, ss. 206-210.

Feuerbach, Ludwig (2004). *Hıristiyanlığın Özü*. Çev. Devrim Bulut. Ankara: Öteki Yayınevi.

Fichter, Joseph H. (1988). *A Sociologist Looks at Religion*. Delaware: Michael Glazier, Inc.

Fichter, Joseph (2002). *Sosyoloji Nedir*. Çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık.

Frazer, James George (2004). *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Froese, Paul (2004). "Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed," *Journal for the Scientific Study of Religion*. Cilt: 43, Sayı: 1, ss. 35-50.

Fromm, Eric (1994). *Özgürlükten Kaçış*. Çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi.

Furseth, Inger (2015). "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*. Ed. N. AlSayyad, M. Massoumi. Çev. Şevket Emek Ataman. İstanbul: Litera Yayıncılık, ss. 57-91.

Furseth, Inger ve Pål Repstad (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. Çev. İ. Çapçıoğlu, H. Aydınalp. Ankara: Birleşik Dağıtım.

Galilei, Gelileo (2016). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. Çev. Reşit Aşçıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gambetta, Diego ve Steffen Hertog (2009). "Why Are There So Many Engineers Among Islamic Radicals?" *European Journal of Sociology*. Cilt: 50, Sayı: 2, ss. 201-230.

Geertz, Clifford (1998). "Kültürel Bir Sistem Olarak Din," *Din Sosyolojisi*. Der. Y. Aktay, M. E. Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, ss. 177-190.

Gilman, Charlotte P. (2018).*Kadınlar Ülkesi*. Çev. Sevda Deniz Karali. İstanbul: İthaki Yayınları.

Gingerich, Owen (2016). "Kopernik Devrimi," Çev. Yasmina Peker. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 504-512.

Gökberk, Macit (1990). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Göksoy, İsmail Hakkı (1995). "Endonezya, Sömürge Dönemi," *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 11, ss. 204-209.

Göksoy, İsmail Hakkı (2009). "Sukarno, Ahmed," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 37, ss. 478-479.

Görgün, Hilal (2004). "Mısır, Osmanlı Dönemi," *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. Cilt: 29, ss. 577-584.

Güç, Ayşe (2007). *Feminist Söylemin İslâmcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gülgen, Hicabi (2011). *Türk İslâm Sanatları Tarihi.* Bursa: Emin Yayınları.

Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Günay, Ünver (trs.). "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme," *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981).* Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, ss. 192-199.

Hallsell, Grace (2003). *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak.* Çev. M. Acar, H. Özmen. Ankara: Kim Yayınları.

Harris, Steven J. (2016). "Trent'ten Bugüne Roma Katolikliği," Çev. Yasmina Peker. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi.* Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 415-425.

Has, Kenan (2005). *Sembolizm ve Haç.* Ankara: İlahiyat Yayınları.

Hasta Hakları Yönetmeliği, https://www.mevzuat.gov.tr/ Metin.Aspx?MevzuatKod= 7.5.4847&sourceXmlSearch= &MevzuatIliski=0 (erişim, 28.03.2020)

Hazard, Paul (1996). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme.* Çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hendershot, Heather (2006). *İsa Aşkına Dünyayı Sarsmak: Evanjelizm.* Çev. G. Ayas, B. Çağlayan. İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Henry, John (2016). "Ateizm," Çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi.* Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 281-290.

Herbert of Cherbury (1993). *A Dialogue Between Tutor and His Pupil.* Bristol: Thoemmes Press.

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

Hökelekli, Hayati (2010). *Din Psikolojisine Giriş.* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Hunter, James Davison (1987). *Evangelicalism: The Coming Generations.* Chicago: The University of Chicago Press.

Iogna-Prat, Dominique (2003). *"Hıristiyanlık ve Ütopya," Ütopyalar Sözlüğü.* Ed. Michéle Riot–Sarcey ve diğ. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Sel Yayıncılık, ss.109-114.

Işık, İhsan (1990). *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk.* İstanbul: Ünlem Yayınları.

İbn Haldun (2004). *Mukaddime.* Çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak.

İbn Kesîr (1994). *el-Bidâye ve'n-Nihâye: Büyük İslâm Tarihi 13.* Çev. M. Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İşcan, Mehmet Zeki (1998). *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

James, William (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme.* Çev. İ. Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kabakçı, Enes (2019). *Sosyolojiyi Kurmak.* İstanbul: Vadi Yayıncılık.

Kamış, Ali (2017). *Çatışma Kuramının Dine Bakışı: Marx ve Engels Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaminsky, Lauren (2011). "Utopian Visions of Family Life in the Stalin-Era Soviet Union," *Central European History*. Cilt: 44, Sayı:1, ss. 63–91.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*. Çev. N. Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Karahan, Ahmet Hamdi (2008). *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karataş, İbrahim Ethem (2006). *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kavas, Ahmet (2012). "Tunus," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 41, ss. 388-393.

Kaya, Ayhan (2016). *İslâm, Göç ve Entegrasyon*. Çev. Nur Yasemin Ural. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Keskinbora, H. Kadircan (2018). "Osmanlı Ülkesinde ABD Nüfuzu Yerleştirme Aracı: Tıbbi Misyonerlik." *Turkish Studies*, Cilt: 13, Sayı: 16, ss. 151-170.

Kiraz, Celil (2017). *Menar Tefsirinde Özgün Yorumlar*. Bursa: Emin Yayınları.

Koca, Ferhat (1997). "Hasan Efendi, Yahyalılı," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 16, ss. 318-319.

Kodaman, Timuçin ve Esme Saraç (2006). "Hamas (Hareket-ül Mukavemet-ul İslâmiye- İslâmi Direniş Hareketi)," *Akademik Orta Doğu*. Cilt: 1, Sayı 1, ss. 177-197.

Koltaş, Nurullah (2013). *Gelenekselci Ekol ve İslâm*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Köktaş, M. Emin (1997). *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları.

Köse, Ali (2011). *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Köse, Gamze (2018). *Liberal Çoğulculuğun Sınırları*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kumar, Krishan (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*. Çev. Ali Galip. İstanbul: Kaldedon Yayıncılık.

Kurşun, Zekeriya (1996). "el-Hâc Ömer," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 14, ss. 417-419.

Kurt, Abdurrahman (2008). "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 17, Sayı: 2, ss. 73-93.

Kurt, Abdurrahman (2016). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Kurtuluş, Rıza (1988). "Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmi Cihad ve Diriliş Hareketleri," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 1, ss. 426-428.

Küçük, Sezai (2015). "Mevleviyye," *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, ss. 489-544.

Lafitte, P. (1952). "Ek," *Pozitivist İlmihal*. Çev. Peyami Erman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 370-394.

Lawlor, M. (2003), "Theophilanthropy," *New Catholic Encyclopedia*. ABD: Gale ve The Catholic University of America. Cilt: 13, ss. 930.

Lee, Lois ve Stephen Bullivant (2016). *Dictionary of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.

Lenin, V. İ. (2014). *Sosyalizm ve Din*. Çev. Öner Ünalan. İstanbul: Evrensel Basım Yayım.

Lindberg, David C. (2016). "Ortaçağda Bilim ve Din," Çev. Kahraman İpekdal. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 393-405.

Löwy, Michael (1996). *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. Çev. İrfan Cüre. İstanbul: Belge Yayınları.

el-Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdullah (1906). *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: E. J. Brill.

Malinowski, Bronislaw (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Marsden, George M. ve William L. Svelmoe (2005). "Evangelical and Fundamental Christianity," *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. USA: Thomson Gale. Cilt: 5, ss. 2887-2894.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Martin, B. G. (1988). *Afrikada Sufi Direniş*. Çev. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları.

Marx, Karl (1986). *1844 Felsefe Yazıları*. Çev. Murat Belge. Ankara: V Yayınları.

Marx, Karl (1986). *Kapital: Birinci Cilt*. Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2013). *Etnoloji Defterleri*. Çev. Kıvanç Tanrıyar. İstanbul: Hil Yayın.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2000). *Din Üzerine*. Çev. İ. Yarkın, M. Ali İnci. İstanbul: İnter Yayınları.

Maskan, Ali (2014). *Korsanlıktan Siyasal İslâm'a Cezayir'de Siyasal ve Toplumsal Değişim*. Ankara: Hitabevi Yayınları.

Mason, S. F. (2011). "Science and Religion in the Seventeeht-Century England," *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*. Ed. Charles Webster. USA-Canada: Routledge, ss. 197-217.

Mason, Stephen F. (2001). *Bilimler Tarihi*. Çev. Umur Daybelge. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Maurois, André (1938). *İngiltere Tarihi I*. Çev. H. Cahit Yalçın. İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Mcneill, William H. (1989). *Dünya Tarihi*. Çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi.

Mensching, Gustav (1994). *Dinî Sosyoloji*. Çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi.

Mernissi, Fatima (1995). *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*. Çev. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.

Mill, J. S. (1997). *Hürriyet*. Çev. Mehmet Osman Dostel. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Moore, James R. (2016). "Charles Darwin," Çev. Ü. Hüsrev Yolsal. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 164-172.

Morgan, Lewis Henry (1998). *Eski Toplum 2*. Çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Payel Yayınevi.

Morris, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi.

Müslim (1988). *Sahih-i Müslim ve Tercemesi VII*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Namık Kemal (2014). *Renan Müdâfaanâmesi*. Haz. Nurullah Çetin. Ankara: Akçağ Yayınları.

Newton, Isaac (2019). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Norman, Andrew (2013). *Charles Darwin: Destroyer of Myths*. South Yorkshire: Pen and Sword Books.

Okumuş, Ejder (2005). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları.

Olgun, Tahir (1963). *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. İstanbul.

Osler, Margaret J. (2016). "Mekanik Felsefe," Çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 235-242.

Otto, Rudolf (2014). *Kutsal'a Dair*. Çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Alakurkbeş Yayın.

Öcal, Mustafa (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.

Önal Akkaş, Sema (2003). *Giambattista Vico'nun 'Yeni Bilim' Adlı Eserinin Felsefe Tarihindeki Yeri*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özcan, Azmi (1998). "Hindistan, Tarih," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 18, ss. 75-81.

Özdemir, İbrahim (1997). "Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak," *Köprü*. Sayı: 58. https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=334 (erişim, 18.11.2020)

Özdenören, Rasim (2012). "Kul Hakkı Versus İnsan Hakkı," *Yeni Şafak*. 16 Aralık 2012.

Özkan, Ali Rafet (2002). *Fundamentalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventizmi*. Ankara: Alperen Yayınları.

Öztürk, Saygı (2019). *Menzil: Bir Tarikatın İki Yüzü*. İstanbul: Doğan Kitap.

Özyurt, Cevat (2015): "Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din," *Sosyal Teoride Din*. Ed. C. Özyurt, İ. Mazman. Ankara: Hece Yayınları, ss. 131-176.

Peker, Hüseyin (1993). *Din Psikolojisi*. Samsun.

Pekolcay, Necla (1993). *Mevlid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Perşembe, Erkan (2003). "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 14, Sayı: 14-15, ss. 159-181.

Perşembe, Erkan (2005). *Almanya'da Türk Kimliği: Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Pinnow, Hermann (1940). *Almanya Tarihi*. Çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Race, Alan (1983). *Christians and Religious Pluralism*. New York: Orbis Books.

Raoux, Jean-Paul (2014). *Dinlerin Çarpışması*. Çev. Lale A. Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Renan (1946). *Nutuklar ve Konferanslar*. Çev. Ziya Ishan. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Robert, Jacques (1998). *Batı'da Din-Devlet İlişkileri: Fransa Örneği*. Çev. İzzet Er. İstanbul: İz Yayıncılık.

Rosenthal, Franz (2000). *İslâm'da Özgürlük Kavramı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Rousseau, Jean-Jacques (2019). *Émile ya da Eğitim Üzerine*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Saint-Simon, Claude Henri (1825). *Nouveau Christianisme*. Paris: Bossange Père, A. Sautelet et Cie.

Salih, Aidin (2008). *Gerçek Tıp*. İstanbul.

Salihoğlu, Mahmut ve Şefaat Bedir (2019). "Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler," *Oksident*. Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 171-192.

Sarıkçıoğlu, Ekrem (2002). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

Schaefer, Richard T. (2013). *Sosyoloji*. Çeviri ed. Simten Coşar. Ankara: Palme Yayıncılık.

Schweber, Silvan S. (1977). "The Origin of the *Origin* Revisited," *Journal of the History of Biology*. Cilt: 10, Sayı: 2, ss. 229-316.

Seignobos, Charles (1960). *Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi*. Çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları.

Sevinç, Kenan ve Ali Ulvi Mehmedoğlu (2016). "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi," *İnsan ve Toplum*. Cilt:6, Sayı: 2, ss. 87-116.

Sıddıkî, Mazharüddin (1990). *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. Çev. M. Fırat, G. Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Silsile-i Sâdât'ın 33. Ve Son Halkası Süleyman Hilmi Tunahan (2019). İstanbul: Fazilet Neşriyat.

Smith, Wilfred Cantwell (1963). *The Faith of Other Men*. New York: The New American Library.

Sobel, Dava (2000). *Galileo'nun Kızı: Bilim, İnanç ve Sevgi Üstüne Tarihsel Bir İnceleme*. Çev. B. Sina Şener. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Southwold, Martin (1978). "Buddhism and the Definition of Religion," *Man*. Cilt: 13, Sayı: 3, ss. 362-379.

Sözer, Selim (2019). *Gelenekten Modernliğe İskenderpaşa*. İstanbul: Mevç Yayınları.

Spencer, Herbert (1912). *The Principles of Sociology I*. New York and London: D. Appleton and Company.

Stanton, Elizabeth Cady (2018). *The Woman's Bible*. Global Grey.

Stark, Rodney (2002). "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme," *Sekülerizm Sorgulanıyor*. Haz. Ali Köse. İstanbul, Ufuk Kitapları, ss. 33-74.

Sühreverdi Ebu'n-Necîb (2014). *Âdâbü'l-Müridîn: Yol Ahlakı*. Çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Swatos, William H. ve Peter Kivisto (1991). "Max Weber as Christian Sociologist," *Journal for the Scientific Study of Religion*. Cilt: 30, Sayı: 4, ss. 347-362.

Şahin, Mehmet (2002). *Andrew Lang'in Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeker, Mehmet (2007). *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Şentürk, Recep (2004). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Tak, Ahmet (2015). "Comte Sosyolojisinde Dinin Yeri ve Önemi," *Sosyal Teoride Din*. Ed. C. Özyurt, İ. Mazman. Ankara: Hece Yayınları, ss. 85-129.

Taşağıl, Ahmet (2012). "Türkistan," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 41, ss. 556-560.

Taşçı, Faruk (2011). *Sosyal Politika-Ahlâk İlişkisi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekin, Faruk (2020). *Liberal Söylemin İslâmcı Yazarlar Üzerindeki Etkisi: Raşid el-Gannuşi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekin, Ferhat (2016). "Geleneksel Dönemden Post-Modern Döneme Beden Anlayışının Değişimi," *Turkish Studies*. Cilt: 11. Sayı: 2, ss. 1153-1172.

Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men Ve İlgasına Dair Kanun, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/243.pdf (erişim, 28.03.2020)

Thompson, Ian (2004), *Odaktaki Sosyoloji*. Çev. Bekir Zakir Çoban. İstanbul: Birey Yayınları.

Tilly, Charles (1995). *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Afa Yayınları.

Topcan, Özlem (2011). *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerine Feminist Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tosun, Necdet (2007). "Ramazanoğlu, Mahmut Sami," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 34, s. 442.

Tosun, Necdet (2015). "Nakşibendiyye." *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, ss. 611-692.

Tuksal, Hidayet Ş. (2001). *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları.

Turan, Mustafa ve Hümeyra Duman (2018), "Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 44, ss 167-188.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması (2014). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Türkoğlu, İsmail (2008). "Rusya, Ülkede İslâmiyet," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 35, ss. 265-266

Tylor, Edward B. (1920). *Primitive Culture I*. USA: John Murray.

Uludağ, Süleyman (2006). "Müridizm," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 32, ss. 50-52.

Upton, Charles B. (1910). "Atheism and Anti-Theistic Theories," *Encyclopaedia Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons. Cilt: 2, ss. 173-183.

Vedûd-Muhsin, Amine (1997). *Kur'ân ve Kadın*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık.

el-Verdani, Salih (1988). *Mısırda İslami Akımlar*. Çev. H. Acar, Ş. Duman. Ankara: Fecr Yayınevi.

Vergin, Nur (1985). "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış," *Toplum ve Bilim*. Sayı: 29-30, ss. 9-28.

Vico, Giambattista (2007). *Yeni Bilim*. Çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Voelkel, James R. (2002). *Kepler: Yeni Gökbilim*. Çev. Nur Özlük. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. Battal İnandı. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Wagner, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Weber, Max (1993a). "Meslek Olarak Bilim," *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Yayınları, ss. 126-151.

Weber, Max (1993b). "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi," *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Yayınları, ss. 227-257.

Weber, Max (1993c). "Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri," *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Yayınları, ss. 278-294.

Weber, Max (2002). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weldon, Stephen P. (2016). "Postmodernizm," Çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 353-357.

Westfall, Richard S. (2016). "Isaac Newton," Çev. Ü. Hüsrev Yolsal. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, ss. 156-163.

Williams, Rhys H. (2015). "Amerikan Ulusal Kimliği, Modern Kentin Yükselişi ve Radikal Protestanlığın Doğuşu," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*. Ed. N. AlSayyad, M. Massoumi. Çev. Şevket Emek Ataman. İstanbul: Litera Yayıncılık, ss. 127-165.

Wilson, Bryan (2004). *Dinî Mezhepler*. Çev. A. İhsan Yitik, A. Bülent Ünal. İstanbul: İz Yayıncılık.

Winseman, Albert L. (2005). "U.S. Evangelicals: How Many Walk The Walk," 31 May 2005. https://news.gallup.com/poll/16519/us-evangelicals-how-many-walk-walk.aspx (erişim, 29.08.2020)

Wollstonecraft, Mary (2012). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*. Çev. Deniz Hakyemez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Wuthnow, Robert ve Matthew P. Lawson (1994). "Sources of Christian Fundamentalism in the United States," *Accounting for Fundamentalisms*. Ed. M. E. Marty, R. S. Appleby. Chicago: The University of Chicago Press, ss. 18-56.

Yalom, Marilyn (2002). *Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*. Çev. Z. Yelçe, N. Domaniç. İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Yaman, Fatih (2008). *Mormonlar ve Amerikan Toplum Yapısı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yasdıman, Hakkı Şah (2005). "Yehova Şahitlerinin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (1)," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 21, ss. 193-221.

Yasdıman, Hakkı Şah (2005). "Yehova Şahitlerinin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (2)," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 22, ss. 115-133.

Yayla, Yıldızhan (1991). "Anayasa, Çağdaş İslâm Ülkeleri Anayasaları," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 3, ss. 164-194.

Yılar, Arda (2016). "LGBTİ'ler Özelinde Dinsizliğe ve Dine Bakış," *Ateist Dergi*. Sayı: 13, ss. 18-21.

Yıldırım, Cemal (1994). *Bilim Tarihi*. 4. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yılmaz, Hasan Kamil (1995). "Esad Erbilî," *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 11, ss. 348-349.

Yılmaz, Nuh (2018). *Tertullian'ın Kristolojisi*. Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zuckerman, Phil (2006). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. İ. Çapçıoğlu, H. Aydınalp. Ankara: Birleşik Kitabevi