

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİNİ-SOSYAL HAREKETLERİN SOSYOLOJİK
TAHLİLİNDE İŞLEVSELÇİ YAKLAŞIM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Avni LALA

BURSA 2010

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİNİ-SOSYAL HAREKETLERİN SOSYOLOJİK
TAHLİLİNDE İŞLEVSELÇİ YAKLAŞIM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan

Avni LALA

Danışman

Doç. Dr. Vejdi BİLGİN

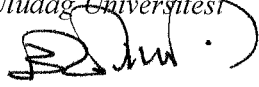
BURSA 2010

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 700821015 numaralı *Avni LALA*'nın hazırladığı "*Dini-Sosyal Hareketlerin Sosyolojik Tahlilinde İşlevselci Yaklaşım*" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 31 / 08 / 2010 günü 13.30 – 15.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin *başarılı* olduğuna *oybirliği* ile karar verilmiştir.

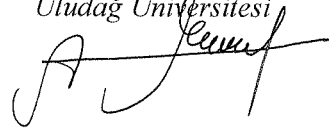
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Vejdi BİLGİN
Uludağ Üniversitesi



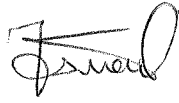
Üye

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. İsmail GÜLER
Uludağ Üniversitesi



...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar : Avni LALA
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII+108
Mezuniyet Tarihi : /.... /2010
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Vejdi BİLGİN

TEZ BAŞLIĞI:

Dini-Sosyal Hareketlerin Sosyolojik Tahlillerinde İşlevselci Yaklaşım

Bu tez çalışmasında araştırılan konu işlevselci yaklaşımın kritiğidir. Tezde, sosyal hareketler bağlamında yeni dini hareketlerin oluşum ve gelişimlerini, özelde de Arnavutluk'ta komünist rejimin yıkılmasının ardından Selefi hareketin gelişimini açıklamaya çalışan işlevselciliğin geçerliliği ve noksanlıkları incelenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan yeni dini akımlar hakkında farklı tipolojiler yapılmasına rağmen birçok dini akımın düşünce ve dünyaya bakış açılarını anlama konusunda sosyal bilimciler eksik kalmıştır. Yeni din hareketler bağlamında Arnavutluk'ta 1991 yılından sonra oluşmaya başlayan, 1997'ye kadar önemli gelişmeler kaydeden ve 1997'den sonra durağanlaşan ancak güçlü bir şekilde hala varlığını sürdürebilen Selefi hareket incelenmiştir. Çalışmada Arnavutluk'ta kısa bir süre içerisinde Selefi hareketin gelişiminin, hem medya ve siyaset hem de geleneksel İslam tarafından dışlanmasına rağmen hala taraftar bulmasının altında yatan faktörleri tespit etmek ve sosyolojik bir açıklama getirmek hedeflenmiştir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Sosyal hareketler, teoriler, yeni dini akımlar, tipolojiler, sekülerleşme, Selefilik, Arnavutluk.

ABSTRACT

Author : Avni LALA
 University : Uludağ University
 Department : Philosophy and Religious Studies
 Discipline : Sociology of Religion
 Characteristic of the Thesis : Master's thesis
 Number of Pages : VIII+108
 Graduation Date : / /2010
 Supervisor : Vejdi BİLGİN, Ph. D., Associate Professor

THESIS TITLE: The Functionalist Approach on Sociological Analysis of Religious-Social Movements

The functionalism approach's critical is studied in this thesis. Generally we studied social movements and new religions formation and developments, and in particular afterwards the collapse of communist regime in Albania we studied how functionalism approach can explain the development of Salafi movement which emerged in the last years. Is the functionalism approach's effective and insufficient in sociological analysis or not? Despite of implement different typology to the new religion movements which emerged after the Second World War, the views and world opinions of many religious currents have been missing out on reflection and comprehension them. When the Western world became rapidly secularized the church's authority was losing. In the context of spread new religious movements in the West we studied the Salafi Movement in Albania which has become emergence after 1991 years and until 1997 years succeeded a positive progress, and after 1997 years fell in hesitation. But for all that Salafi movement can strongly carry on its living in present time. The shortage development of Salafi Movement in Albania following in conflict to many government agencies, traditional and nacional religious, and media's exclusion and discrimination. But after all we intended to study in this thesis why the Salafi Movement has succeeded in many adherent today?

KEY WORDS: Social movements, theories, new religious movements, typologies, secularisation, Salafi, Albania.

ÖNSÖZ

Arnavutluk'taki komünist rejimin yıkılmasıyla birlikte büyük dönüşümler meydana gelmiştir. Bunların içerisindeki en önemli gelişme ülkeye çok partili sistemin girmesidir. Çok partili sisteme geçişle birlikte eski rejimin yarattığı manevi boşluğu doldurmak adına dünyanın her tarafından dini hareketler ülkede görülmeye başladı. Komünizmin enkazı altında güçlkle ayakta kalabilen Müslüman nüfusun yardımına başta Arap ülkeleri olmak üzere pek çok Müslüman toplum koştı. Benzer şekilde ülkedeki Hristiyan nüfusa yardım için, başta Batı Avrupa olmak üzere Hristiyan toplumların kuruluşları geldi. Dini sosyal hareketler bir taraftan propagandalarıyla öte yandan maddi yardımlarıyla taraftar bulmaya başladı ve Arnavutluk'ta daha önce hiç görülmeyen yeni dini hareketler ortaya çıktı. Bunların bir kısmı dışlandı, bir kısmı benimsendi. Bu hareketlerin bazılarının, gerek resmi dini kurumlar, gerek geleneksel yapı, gerekse medya ve politikacılara rağmen kısa sürede büyük gelişim göstermesi sosyolojik açıdan hala araştırılmaya muhtaç bir konudur. Sosyal hareketlerin sosyolojik çözümlemesinde çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Bu çalışmada, işlevselci yaklaşım Arnavutluk'taki Selefi hareket örneklemi çerçevesinde ele alınmaktadır.

Çalışmamız giriş, sonuç ve değerlendirme dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde sosyal hareketlerin gelişimleri, ortaya çıkış nedenleri, toplumu değiştirmek istedikleri farklı yönleri ve hareketlerin temel bileşenleri üzerine durduk. Bunları açıklamaya çalışan genel teorileri kapsamlı bir şekilde ele aldık. İkinci bölümde dini hareketlerin kapsamında yeni dini akımları açıklamaya çalıştık. Bu akımlara ilişkin yapılan farklı tasniflere yer verdik. Farklı tipoloji denemeleri ve dini akımların ortaya çıkmasına vesile olan baş faktörler üzerine odaklaşarak dini akımların benzeştiği özellikleri irdledik. Çalışmamızın üçüncü ve asıl kısmını oluşturan bölüm ise, Arnavutluk'taki Selefi harekete ilişkin yapılan incelemedir. Selefilik asıl itibarıyla uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen Arnavut toplumu açısından oldukça yenidir.

Bu çalışmanın her safhasında bana yardımcı olan, tecrübe ve entelektüel bilgileriyle katkıda bulunan, kendisine birçok şey borçlu olduğum saygıdeğer hocam Doç. Dr. Vejdi BİLGİN'e teşekkürlerimi sunarım.

Avni LALA

Bursa 2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	1
C. PROBLEM VE ALT PROBLEMLER	2
1. Temel Problemler	2
2. Alt Problemler	3
D. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR	3
E. METODOLOJİ	4

BİRİNCİ BÖLÜM TOPLUMSAL HAREKET

A. TOPLUMSAL HAREKET KAVRAMI	5
B. “TOPLUMSAL HAREKET”E YAKIN KAVRAMLAR	7
C. SOSYAL HAREKETİN TEMEL UNSURLARI	9
1. İdeoloji	9
2. Lider ve Üyeler	11
3. Strateji ve Taktikler	12
D. TOPLUMSAL HAREKETLERİ AÇIKLAYAN TEORİLER	14
1. Kalabalık Yaklaşımı	14
2. Kaynak Mobilizasyonu Teorisi	16
3. Çatışma Yaklaşımı	20
4. İşlevselci Yaklaşım	23

İKİNCİ BÖLÜM DİNİ-SOSYAL HAREKETLER

A. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN TANIMI	31
B. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN İSTATİSTİKSEL ÖNEMİ	32
C. TEOLOJİK SINIFLANDIRMA	34
1. Kült	35
2. Kült Oluşumunu Açıklayan Modeller	35
a. Psikopatolojik Model	36
b. Girişimci Model	37
c. Altkültürel Evrimci Model	38
3. Sekt	39
4. Sekt-Kült Ayrımı	41
D. AKADEMİK SINIFLANDIRMA	42
1. Popüler Tipoloji	43
2. Hadden'in Tipolojisi	43
a. İçten Büyüyen Hareketler	43
b. Dıştan Büyüyen Hareketler	44

c. Üretici Hareketler	45
3. Wallis'in Tipolojisi	46
a. Dünyayı Reddeden Hareketler	46
b. Dünyayı Tasdik Eden Hareketler	46
c. Dünya ile Uzlaşan Hareketler	47
4. Diğer Tipolojiler	47
E. TEOLOJİK VE AKADEMİK TASNİF ARASINDAKİ TARTIŞMALAR	49
F. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKMASINA	
VESİLE OLAN BAZI FAKTÖRLER	50
1. Sevgi Mahrumiyeti ve Aşırı Refah	51
2. Dinin Fonksiyonlarının Zayıflaması ve Değişime Uğraması	54
3. Çoğulculuk ve Toplumsal Şartlar	55
G. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN BAZI ORTAK ÖZELLİKLERİ	57
1. Yeni Olma Özelliği	58
2. Gönüllülük Esası	58
3. Liderliğin Önemi	58
4. Karşıtlık	59
5. Ayrımcılık ve Üstünlük İddiaları	60
6. Kuralcılık ve Katı Disiplin	60
7. Gizlilik	61
8. Meşruiyet Problemi ve Başkalara Maruz Kalma Durumu	61
9. Cezalandırma ve Yaptırımcılık	62
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
BİR ÖRNEKLEM OLARAK ARNAVUTLUK'TAKİ SELEFİ HAREKET	
A. ARNAVUTLUK'TA DİNİ YAPININ GENEL GÖRÜNÜMÜ	63
B. SELEFİ HAREKET VE ARNAVUTLUK'TAKİ GELİŞİMİ	64
1. Selefî Hareketin Kısa Tarihçesi	64
2. Selefiliğin Arnavutluk'a Girişi	67
3. Selefîlik'in Arnavutluk'ta Benimsenmesi	71
C. ARNAVUTLUK'TA SELEFİLİĞİN BUGÜNKÜ DURUMU	73
1. Demografik ve Coğrafik Dağılım	73
2. İnanç ve Dini Pratikler	74
3. Örgütlenme ve Liderlik	75
4. Sosyal ve Siyasal Stratejileri	79
5. Arnavut Toplumunun Selefilere Bakışı	81
a. Gelenek-Selefî Çatışması	82
b. Diğer Dini Gruplarla İlişki	84
c. Medya ve Selefîlik	85
d. Hükümetler ve Selefîlik	87
D. SELEFİLİĞİN ARNAVUTLUK'TAKİ GELECEĞİNE DAİR BİR PROJEKSİYON	89
1. Selefiliği Besleyen Kaynaklar	90
2. Selefiliğin Başarı Düzeyi	92
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	94
BİBLİYOGRAFYA	99
ÖZGEÇMİŞ	108

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.y.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.İ.A	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İSAM	İslam Araştırma Merkezi
ed.	Editör
Ens.	Enstitü
Fak.	Fakülte
Haz.	Hazırlayan
no.	Numara
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ts.	Basım tarihi yok
Üniv	Üniversite
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Rönesans dönemiyle birlikte anlam kazanmaya başlayan sosyal hareketler klasik sosyolojinin dikkatini çekmiştir. Buna göre, sosyal hareketler gerginlik, anomi ve krize karşı olarak ortaya çıkan olgular olarak değerlendirilmiş; modernleşme ve bütünleşme veya gelişme süreci tamamlandığında, söz konusu hareketlerin toplumda yerinin kalmayacağı ön görülmüştür. Ancak modernleşme süreciyle birlikte şehirlere başlayan büyük göç, sosyal hareketlerin ortadan kalkması bir yana daha da artmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla sosyal hareketler, özelde de dinî sosyal hareketler bugün sosyolojinin en önemli konularından biri olarak görülmektedir.

Çalışmamızın temel konusu, sosyolojik yaklaşımda önemli bir yeri olan işlevselciliğin sosyal hareketleri ne ölçüde açıklayabildiğini tespit etmektir. Bu konuda örneklem olarak Arnavutluk'taki Selefi akım seçilmiştir. Enver Hoca Arnavutluk'ta ırk ve din farklılığından arınmış homojen bir toplum yapısı hedeflemesine rağmen, bunu gerçekleştiremediği gibi vefatından sonra toplumsal çatışmaları miras olarak bırakmıştır. 1994 yılında yapılan bir araştırmaya göre Tiran Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin dörtte üçü Tanrı'nın varlığına inanırken, üniversite hocalarının sadece dörtte biri Tanrı'nın varlığına inanmaktadır. Bu verinin açıkça gösterdiği gibi komünizm sonrası Arnavut toplumu hem doğudan hem de batıdan gelen yeni dinî akımların yoğun bir faaliyet alanı haline gelmiş ve önemli ölçüde de bu akımlardan etkilenmiştir.

Çalışmada işlevselci yaklaşımın geçerliliği ve eksik kalan noktaları Arnavutluk'ta ortaya çıkan Selefi hareket örnekleminde ele alınmıştır. Tezin esas konusu Arnavutluk'taki örnekten hareketle işlevselciliğin kritiğidir. Bu bağlamda teorik olarak dini sosyal hareketlerin ortaya çıkışı, dünya görüşleri, ayrıştıkları ve benzeştikleri noktalar ortaya konmuş, daha sonra Arnavutluk'taki Selefi hareketin gelişimi, vizyonu, siyasi yönü ve diğer dini hareketlerle ilişkisi sosyolojik bir analize tâbi tutulmuştur.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Yirminci yüzyılın ortalarında formüle edilen sekülerleşme teorisine rağmen günümüz dünyasında çok fazla sayıda yeni dini hareket sahne almaktadır. Özellikle Kilisenin otoritesinin bireysel ve kurumsal anlamda gittikçe zayıfladığı Batı

lkelerinde yeni dini hareketler artık sosyolojinin ayrı ve özel bir konusu haline gelmiştir. Bunun yanında Batı'daki kadar olmasa da İşlam dünyasında da, bir taraftan kendi içinden çıkan diğerk taraftan Doğu'dan ya da Batı'dan gelen dini hareketler daha fazla görülmeye başlanmıştır. Bu hareketler çoğunlukla içinde geliştikleri toplumsal yapıya aykırı inanç ve uygulamalar içermekte, ama buna rağmen sürekli taraftar kazanmaktadırlar. şüphesiz hareket mensupları bu durumu kendi inançlarının haklılığı ile açıklamaya çalışsa da, sosyolojik açıdan konuya bakıldığında pek çok faktörün birden etkin olduğu açıkça görülür. Bu çerçevede de sosyal hareketleri açıklamak için farklı teoriler geliştirilmiştir.

Çalışmanın amacı, farklı teoriler içerisinde işlevselci yaklaşımın ne derece açıklama getirilebildiğini ortaya koymaktır. Bunu değerlendirebilmek için Arnavutluk'taki Selefi hareket rnekleml olarak seçilmiştir. Dolayısıyla tezin özel amacının, Selefi hareketin Arnavutluk'ta kısa bir süre içerisinde gelişimini ve geleneksel İşlam, medya, siyaset ve sivil kuruluşlar tarafından dışlanmasına rağmen hala taraftar edinebilmesini açıklamaktır. Tezin, özellikle komünist rejimin yıkıldığı ülkelerdeki yeni dini hareketlerin sosyolojik tahlili açısından ayrı bir önem taşıdığı kanaatindeyiz. şimdiye kadar bu rnekleml çerçevesinde akademik bir çalışmanın olmaması gerek Arnavutluk'taki Selefi hareketin gelişimini anlama hususunda, gerekse Türkiye'de konuya ilişkin yapılacak akademik araştırmalara bir rehberlik sağlaması açısından ayrı bir önem taşıdığı kanaatindeyiz.

C. PROBLEM VE ALT PROBLEMLER

Bu araştırmada ele alınan ana konular ve belirlenen temel amaçlara uygun araştırmanın temel problemleri ve bunlara ilişkin incelenecek alt problemler şu şekilde sıralanabilir:

1. Temel Problemler

Sosyal hareketlerin ortaya çıkış ve gelişimini açıklamaya çalışan genel yaklaşımlar nelerdir?

İşlevselci yaklaşım sosyal hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişimini nasıl açıklamaktadır?

Sosyal hareketler neden ortaya çıkar? İnsanların ilgisini çekmeyi nasıl başarırlar? Meşruluk kazanmak için ne gibi araçlar kullanmaktadırlar?

Dini-sosyal hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişiminin açıklamada salt işlevsel yaklaşım yeterli midir?

Yeni dini akımlara ilişkin yapılan tipoloji denemeleri bütün dini akımları kapsamakta mıdır?

2. Alt Problemler

Selefi hareketin Arnavutluk'ta ortaya çıkışına zemin hazırlayan siyasi, sosyal ve dini şartlar nelerdir?

Arnavut toplumunun genel olarak Selefi düşünce ve uygulamalara bakışı nasıldır?

Selefi harekete karşı gösterilen tepkilere rağmen Arnavutluk toplumunda nasıl yer bulabilmiştir? Hareket toplumda taraftar edinmek için hangi strateji ve taktikleri kullanmaktadır?

İşlevselciliğin genel yaklaşımı tüm sosyal hareketler başta olmak üzere Selefi hareketin Arnavutluk'ta ortaya çıkışı ve gelişimini açıklamak konusunda yeterli midir?

Genel olarak yeni sosyal hareketler özelde Selefi hareket toplumsal yapıya ayak uydurabiliyor mu?

D. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Bu çalışmayı kaleme alırken bazı temel kaynaklar aydınlatıcı olmuştur. Özellikle çalışmanın teorik kısmında birinci bölümde yararlanılan kaynaklar şöyle sıralanabilir. Biesanz'ın *Introduction to Sociology* adlı eseri toplumsal hareketlere ilişkin önemli bir çalışmadır. Burada Biesanz sosyal hareketlerin dinamikleri, türleri ve bileşenlerin hakkında detaylı bilgi vermektedir. Gusfield *Protest Reform and Revolt: A Reader in Social Movement*, adlı eserinde toplumsal hareketlerin tanımlanması üzerinde durmuştur. Ayricı Erkilet *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler* adlı araştırmasında toplumsal hareketlerin temel öğeleri üzerinde durmakla birlikte, toplumsal hareket kavramını benzer bazı kavramlardan ayırıştırarak konuyu aydınlatmıştır. Lin'in "Social Resources Theory" adlı makalesinde toplumsal hareketleri açıklayan en önemli yaklaşımlardan olan *kaynak mobilizasyonu teorisi* üzerinde durulmuştur. Jasper'ın *Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık* adlı kitabında toplumsal hareketlerin dinamikleri ele alınmıştır.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde yararlandığım temel kaynaklar arasında yer alan Akyüz ve Çapcıoğlu'nun *Ana Başlıklarla Din Sosyolojisi* adlı eserinde yeni dini hareketlere uyarlanan farklı tipoloji denemeleri ve onları eleştiren sosyologların görüşlerine yer verilmektedir. Bainbridge ve Stark'ın kaleme aldıkları makale "Cult Formation: Three Compatible Models" kült oluşumlarını açıklamaya çalışan üç

modelden bahsetmektedir. Özlem Uluç'un *Yeni Dini Hareketler* isimli tezi Batı'da ortaya çıkan yeni dini hareketleri sistematik bir şekilde açıklamaktadır. Ayrıca Batı'da çıkan yeni dini hareketler üzerinde inceleme yapmak isteyen araştırmacıya önemli bir rehber niteliğindedir. Hadden "Religious Movements" adlı makalesinde hem yeni dini akımların ortaya çıkışları hem de söz konusu olan hareketleri anlama noktasında bir tipoloji önerisinde bulunur. Köse'nin *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar* adlı kitabı da yeni dini akımları araştırmak isteyenler için önemli bir kaynaktır. Bu kitapta yeni dini hareketlerin ortaya çıkış nedenlerinin üzerinde durulmuş, daha sonra hareketlerin köklerine dayanan bir tipoloji yapılarak en popüler hareketler örneklem olarak anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde faydalandığımız çalışmaların başında Balla'nın *E Vërteta e Qartë* adlı kitabı gelmektedir. Eser bazı sosyal ve siyasal problemler çerçevesinde dönüşümsel Selefilere yönelik bir eleştiridir. Ancak kitap akademik bir çalışma hüviyetinde olmayıp Suudî din adamlarının fetvalarına dayanmaktadır. Biz kitabı sosyolojik bir veri olarak değerlendirdik. Avrupa'daki Selefilere ele alan iki makale yine faydalandığımız eserler arasındadır. Amghar "Salafism and Radicalisation of Young European Muslims" adlı makalesinde Avrupa Selefilerini ele alıp bir tipoloji yapmıştır. Roy ise "Islamic Terrorist Radicalisation in Europe" adlı makalesinde Selefi hareketin yükselişinin Filistin, Afganistan ve Irak kriziyle eşzamanlı olduğunu vurgulamaktadır.

E. METODOLOJİ

Araştırmamız literatür incelemesi ve alan araştırmasına dayanmaktadır. Bu noktada öncelikle sosyal hareketler ve yeni dini akımlara ilişkin yapılan çalışmalara başvurduk. Bu hareketlerin benzeştiği ve ayrıştığı özellikleri irdledik. Sosyal hareketlere ilişkin geliştirilen işlevselci yaklaşım ve bu yaklaşımın özellikle sosyal hareketler bağlamında yeni dini akımları açıklama şeklini araştırdık. Yeni dini akımlara uygulanan tipoloji denemeleri, farklı tasnifleri ve bunların ortaya çıkmasına vesile olan bazı faktörleri irdledik. Örneklem olarak Arnavutluk'ta 1990'lardan sonra ortaya çıkan Selefi hareketi ele aldık. Bu hareketin Arnavutluk'taki gelişiminin tespiti için gözlemler yaptık. Ayrıca Selefi görüşü benimseyen cami imamı ve hareketin mensuplarıyla 2010 yılı içerisinde mülakatlar yaptık. Bu açıdan tezin Arnavutluk'taki Selefi hareket ile sınırlı tutulduğunu söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL HAREKET

A. TOPLUMSAL HAREKET KAVRAMI

Toplumsal hareket kavramını ilk kez 18. yüzyılın başlarında, Saint Simon Fransa’da çıkan daha çok siyasi eğilimli protesto hareketlerini nitelemek için kullanmıştır. Son zamanlarda ise, siyasi sistemin ana gövdesinin dışında kalan örgüt ve gruplar için de kullanılmaktadır.¹ En genel yaklaşımla sosyal hareketler bir grubun ya da bir topluluğun ilerleme ve değişme yönündeki ortak teşebbüsleridir. Toplumsal hareketlerin yol açtığı değişim dendiğinde tek bir boyut değil, siyasi, dini, ekonomik vb. pek çok boyut söz konusudur. Toplumsal hareketlerin eylemleriyle birlikte bir takım spesifik reformlar *yeniden yapılandırma* kaydedirler ve toplumsal yapıda önemli değişimler görülür.²

Pek çok sosyolojik kavramın üzerinde uzlaşması olmasına rağmen toplumsal hareket konusu geniş bir alanı içerdiğinden ve sosyal grup, sosyal kategori, yığın gibi kavramlarla iç içe olduğunda tanımlamada problemler yaşanmıştır. Gusfield’e göre, “Toplumsal hareket, toplumsal sistemin yahut düzenin belirli yönlerini değiştirmek amacıyla ortaklaşa paylaşılan inanç ve eylemlerdir”.³ Giddens benzer bir biçimde toplumsal hareketleri, “Yerleşik kurumlar alanının dışındaki toplu eylemler yoluyla, ortak bir çıkarı korumak ya da ortak bir hedefe erişmeyi sağlayabilmek için girişilen toplu bir çabanın tümü”, olarak tanımlar.⁴

Yukarıdaki iki tanımda toplumsal hareket inanç ve eylem merkezli olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Burada vurgu insan topluluğuna değil, onların eylemlerinedir. Biesanzlar ise tanımlarında insan topluluğunu öne çıkarırlar:

“Toplumsal hareket, parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellenmek üzere süreklilik içinde kolektif eylemde bulunan bir grubu ifade eder. İsyan ve ayaklanmalardan farklı olarak toplumsal

¹ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınbay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara, s. 746.

² *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan ve Diğerleri, Risale Yayınları, c. 3, İstanbul, 1990, s. 458-460.

³ Gusfield, Joseph R., *Protest Reform and Revolt: A Reader in Social Movement*, John Wiley ve Sons Inc., New York, 1970, s. 2.

⁴ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayan Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Aykaç Yayınları, Ankara, 2000, s. 540-541.

hareket, patlak vermez, lakin gayretlerini sürdürür. Hareket üyeleri toplumsal sistemde bir şeylerin ters gittiği düşüncesindedirler”.⁵

İnsanlar toplumsal sistemin en küçük parçasının bile bozulduğu ya da toplumsal yapıda bazı şeylerin istenen ve beklenen şekilde gitmediği ve düzeltilmesi gerektiği, bunun için de bazı tedbirlerin alınabileceğine dair bir takım ortak inançları paylaşırlar.⁶ Kolektif bilincin gelişmesinde ideoloji, mit ve inanç gibi faktörler sadece önemli katkılar sağlamakla kalmaz, dahası bireylerin kolektif eyleme (harekete) geçmelerini de sağlar. Ortak inanç ve paylaşımlar onları açık teşebbüslere ittiği için, Ash bu açık girişimlere *bilinçli eylemler* adını verir.⁷ Sosyal hareketleri meydana getiren kolektif çıkarlardır. Bu kolektif çıkarları elde etmek için kolektif olarak hareket etmek gerekir ve bu kolektif hareket grup üyeleri tarafından benimsenir. Hareketin ortaya çıkışında yapısal gerginlikler önemli rol oynar.⁸

Gerhard Kessler’e göre, sosyal hareketler şekilsiz ancak bitişik gruplar halinde ortaya çıkar, zamanla ortak inançtan hareketle ortak eyleme gider. Buna göre, ortak bir inançtan beslendiği için ortak bir ideal de oluşur. Bu, sosyal hareketin zamanla şekillendiği anlamına gelir.⁹ Değişik ülkelerdeki toplumsal taleplerin etkileyici bir biçimde eyleme dökülmesi sosyal bilimciler tarafından *hareket* olarak isimlendirilmiştir. Tilly’ye göre bu hareketler geçici modalardan başlayarak, grupların alışılmış çıkarlarına kadar uzanmaktadır ve son zamanlarda kendine özgü bir politika biçimine sahip olması bir başarıdır. Ona göre bir hareketin tam olarak olgunlaşması gerekmez, yani kemale ermek bir hareketin temel şartı değildir. Bu yüzden Tilly, *olgun toplumsal hareket* ifadesi yerine, *toplumsal hareket* ifadesini tercih eder.¹⁰

Toplumsal hareketlerin çoğalması ve gelişmesi ile ülkedeki düşünce özgürlüğü ve demokratik gelişim arasında önemli bir bağ söz konusudur. Özellikle demokrasi ve toplumsal hareketler birbirlerinin zorunlu gereklilikleri olarak düşünülmelidir. Zira Sanlı’nın ifadesiyle, “Demokrasi olmadan gerçek toplumsal hareketler oluşmaz. Farklılığı yansıtan toplumsal hareketler olmadan da

⁵ Biesanz, Mavis Hiltunen ve Biesanz, John Berry, *Introduction to Sociology*, ed. Englewood Cliffs N. J., Prentice Hall Inc., New Jersey, 1973, s. 555.

⁶ Erkilet, Alev, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Hece Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2004, s. 31.

⁷ Ash, Roberta, *Social Movements in America*, Markham Pub. Comp., Chicago, 1972, s. 1.

⁸ Sherkat, E. Darren, “Politics and Social Movements”, *Handbook of Religion and Social Institutions*, ed. Helen Rose Ebaugh, University of Houston, Texas, 2000, s. 4.

⁹ Kessler, Gerhard, *Sosyolojiye Başlangıç*, Çev. Ziyaettin F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniv. İşletme İktisadi Enstitüsü Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1985, s. 125-126.

¹⁰ Tilly, Charles, *Toplumsal Hareketler*, Çev. Orhan Düz, Babil Yayınları, İstanbul, 2008, s. 10.

demokrasinin anlamı kalmaz.”¹¹ Sosyal hareketler sayesinde, kamusal sorunların daha çok dikkate alınacağından dolayı, protestolar siyasi bir yapıya dökülürler. Bu nedenle Della Porta, son on yıllarda, sosyal hareketlerin daha etkili olabilmek için yasal olmayan ya da yasadışı görünümlü protestolarını meşrulaştırma çabası içinde olduklarını ileri sürer.¹²

Sosyal hareketler aynı zamanda, ideolojik nitelikli eylem biçimleri olma özelliğine sahiptir. Çünkü hareket, aynı düşünceye sahip olanların bir yaklaşımıdır. Kolektif davranışlardan kaynaklanan sosyal hareketlerin en yaygın alanlarını sosyalizm ve kapitalizm sistemleri teşkil eder.¹³ Ayrıca, sosyolojik anlamda, sınıfın yapısı da sosyal hareketleri yansıtır. Çünkü sosyal sınıflar şekilsiz ve sürekli sosyal gruplar olarak tanımlanırlar. Sosyal hareketler de aynı tarzda, şekilsiz sürekli hareketler olması bakımından sosyal sınıfları kapsar.¹⁴

B. “TOPLUMSAL HAREKET”E YAKIN KAVRAMLAR

Bilimsel ve popüler yazılarda “toplumsal hareket”e benzer birçok kavram kullanılmaktadır. Lakin “toplumsal hareketi” daha iyi anlamak için onu diğer kavramlardan ayırtmak gerektiği kanaatindeyiz. Aşağıda birbirine benzeyen bu kavramlar açıklanacaktır.

Sosyolojinin asıl konusu olan toplumsal davranış *geçmiş, şimdilik ve gelecek* farklılığı olmaksızın bireylerin birbirini tanıyan ya da tanımayan bireylerin aynı veya benzer hareketleridir. Lakin her beşeri ilişki tutum ve davranış başkalarının tutum ve davranışlarına yönelmediği sürece, toplumsal bir nitelik taşımaz. Örneğin, bisikletli iki kişinin birbiriyle çarpışması tabiat hadisesidir. Ancak çarpmamak için diğerine yol verme teşebbüsü, çarpışmayı müteakiben karşılıklı bağırımları, bir şekilde çarpışmaya götürecek nedenlerin ortadan kaldırılması birer toplumsal davranıştır. Tek başına yapılan dua gibi dini hareketler veya sadece nesnelere yönelmiş zahiri hareketler, toplumsal davranış olarak nitelendirilmez.¹⁵

¹¹ Sanlı, Leyla, “Türkiye’de Toplumsal Hareketler”, *Toplumsal Hareketler Konuşuyor*, ed. Leyla Sanlı, Alan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 8. Ayrıca bkz. Türkdoğan Orhan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 12; Della Porta, Donatella, “Protest, Protesters, and Protest Policing: Public Discourses in Italy and Germany From the 1960 to the 1980’s”, *How Social Movements Matter*, ed. M. Giugni, D. Mcadam ve C. Tilly, Univ. Of Mannesota Press, Minneapolis London, Minneapolis/London, 1999, s. 66.

¹² Della Porta, a.y.

¹³ Türkdoğan, a.g.e., s. 12-13, 17.

¹⁴ Türkdoğan, a.g.e., s. 21.

¹⁵ Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2007, s. 40-43.

Toplumsal eğilim, belirli bir dönemin tepkilerini ve etkin kurumları açığa çıkaran başat eğilimler ve toplumsal gelişmelerin sergilediği özel seyirdir.¹⁶ Toplumsal eğilimleri, toplumsal hareketlerden ayırt eden temel özelliklerin biri bunların yönlendirilmemiş ve açıkça dile getirilmemiş olmasıdır. Buna karşın sosyal hareketler, toplumda değişme meydana getirmek için ifade edilmiş inanç veya doktrinlere bağlıdırlar.¹⁷

Sosyal örgüt, toplumsal hareketin alt kolları olarak değerlendirilebilir. Toplumsal hareketin en önemli süreçlerinden biri de örgütlenme aşamasıdır. Ancak bir toplumsal hareket birden fazla örgüt ve derneği içerebilir. Örneğin, bir İslami hareketin gençler, kadınlar için ayrı ayrı örgüt ve derneklerinin bulunması ihtimali yüksektir.¹⁸ Sosyal örgütün izlediği strateji bakımından, toplumsal hareketle farklı yönleri varsa da, ortak yönleri daha çoktur. Genellikle, sosyal örgütler hareketin sosyal faaliyetlerini yönetirler. Hareket örgütlerin sayesinde başarılı olur, bir başka ifadeyle hareketin kaderini belirleyen örgütlerdir.

Sosyal grup içindeki insanlar birbiriyle ilişki kurarlar, aralarında etkileşim örüntüleri yaratırlar. Grup içinde genellikle karşılıklı ilişki kurulur. Sosyal gruplar son derece karmaşık ve çeşitlidir. Bu nedenle sosyologlar grupları yapı, sosyal rol, karşılıklı ilişkiler, sosyal standart, sosyal norm ve sosyal değerlere göre sınıflandırır.¹⁹ Sosyal gruba ilişkin yapılan çeşitli tanımlamaların ortak biçimi şu şekildedir: “Sosyal grup belirli bir amaç için bir araya gelen, üyelerine aidiyet duygusu veren ve dış çevresinden tanınabilen, üyeleri arasında iletişim ve temas kuran, grubun içerisinde normları ve hiyerarşisi olan insan topluluğudur.”²⁰

Charles Horton Cooley, grupları birincil ve ikincil gruplar diye ikiye ayırmıştır. Birincil gruplar yüz yüze ilişkiyle karakterize edilen küçük gruplardır. Onların kendi davranış normları vardır ve bu kuralların çerçevesinde ilişki kurarlar. Aile, arkadaş grupları ve pek çok iş grubu bu kategori içinde incelenir. İkincil gruplar ise, daha büyük olup her üyesinin doğrudan doğruya birbiriyle ilişkili olması gerekmez.²¹ Kimi ikincil gruplar, sözcüleri sendikalar en azından bazı üyelerinin birbiriyle ilişkide bulunduğu, diğerlerinden farklı bir normatif sistemi olan birlikler olarak tanımlanabilir. Burada bireylerin egoları ortak amaçlar gerçekleştirme adına feda edilir, grubun içinde egolar yerine karşılıklı sempati ve özdeşleşme duygu

¹⁶ Fairchild, Henry Pratt, *Dictionary of Sociology*, Ames Iowa, Littlefield, Adams and Co., Lichtenhahn, 1955, s. 295.

¹⁷ Gusfield, a.g.e., s. 2.

¹⁸ Erkilet, a.g.e., s. 33.

¹⁹ Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Selçuk Üniv. Yayınları, Konya, 1990, s. 50-51.

²⁰ Bilgin, Vejdî, *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 101.

²¹ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c. 2, s. 122-123.

doğar. Bu duygular devam ettiği sürece grup da varlığını sürdürür.²² Fichter, birincil grupları iç grup, ikincil grupları ise, dış grup olarak değerlendirir. Dış gruplar birbirine daha yabancıdır. Bunun için ilişkilerinde daha dikkatli olmaktadırlar. Kişiler aynı anda, hem birincil, hem de ikincil gruplar olabilir. Fichter'e göre, bebekler hariç her sosyal kişi hem birincil, hem de ikincil grupların üyesi olur. Kişi doğarken belirli bir yaşa kadar sadece ana ve babasına bağlı kaldığı için, aile onun için iç gruptur. Kişi büyünce, o, akrabaları algılanmaya başlar ve ikincil grubun da üyesi olur.²³

Sosyal grup, ortak çıkarları paylaşan ve belli etkileşimlere sahip olan bir insan kümesidir. Stewart ve Glynn'e göre, karşılıklı iletişim grubun temel unsurlarındandır. Toplumsal eylemlerle bağdaşmayan tutum ve tavır değişimleri ise, bir hareket oluşturmaz. Ancak, harekete duyulan sempati, bir hareket oluşturmak için yardımcı olabilir.²⁴

Kamuoyu, bir sorun üzerine ortaklaşa odaklaşmaları ile nitelenen insan kümesidir. Bu daha çok bireylerin sorunlar karşısında, ortak tutum, tavırlar veya tepkilerine işaret eder. Burada belirli bir toplumsal hareketin üyesi olmak gerekmez, çok daha derindeki ideolojik, dinsel veya düşünsel tavrı birliği söz konusudur. Kamusal tepki de bireylerin ortak bilincinde yankı yaratan olaylara karşı yapılan eylemlerin genel addır.²⁵

C. SOSYAL HAREKETİN TEMEL UNSURLARI

Bir yığına ya da bir insan topluluğuna sosyal hareket diyebilmek için, hareketin temel bileşenlerine sahip olmak gerekir. Bu bileşenler ideoloji, lider ve üyeler ile strateji ve taktiklerdir.

1. İdeoloji

İdeoloji kavramı, genellikle insan doğası, toplum ve hayatın nasıl olduğu değil, nasıl olması gerektiği konusunda bakış açısını vurgular. İdeolojiler komünizm ve faşizm gibi, oldukça yapılaşmış sistematik bütünü anlatabilir veya güç, siyaset ve sosyal düzen hakkında temel duygular, hatta önyargıları yansıtabilirler. İdeolojiler genellikle, mevcut toplumu anlamaya çalışır ve çoğu kez toplumun nasıl olması veya geliştirilmesi gerektiği konusunda teoriler, inançlar ya da politik manifestolar

²² Bottomore, Tom, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, Der. Yayınları, İstanbul, 2000, s. 102-103.

²³ Fichter, a.g.e., s. 55-56.

²⁴ Stewart, W. Elbert ve Glynn, A. James, *Introduction to Sociology*, Tata McGraw-Hill Co. Ltd., 3. Baskı, New Delhi, 1981, s. 38-40.

²⁵ Erkilet, a.g.e., s. 34.

sunarlar. İdeoloji daha çok ahlâki ve sosyal adalet konularında odaklanıp bu konulardaki memnuniyetsizliklerini dile getirmekle birlikte, mevcut toplumsal yapıyı değiştirmeyi hedefler.

İdeoloji kavramı ilk defa Napolyon zamanında, Desstutt de Tracy tarafından “doğru düşünme veya düşünce” bilimi anlamında kullanılmıştır. Napolyon iktidara geçince, ideologlara Aydınlanma felsefesinin ilkelerine dayanarak eğitim sistemi geliştirme görevini verdi. Ancak Napolyon ile ideologlar arasındaki bu yakın dostluk uzun sürmedi. Kısa bir süre sonra Napolyon, ideologları karşısında buldu ve Tracy gibi ideologlarla alay ettiği için, ideoloji kavramı olumsuz anlamda kullanılmaya başlandı.²⁶

Mannheim ideolojiyi kısmi ve bütünlükçü olmak üzere ikiye ayırır. Kısmi ideoloji kavramı, yalanları ve gerçekleri görmezlikten gelme gibi sadece karşı tarafın ifadelerinin belli bir kısmını kapsar.²⁷ Mannheim ideoloji kavramıyla, belirli bir toplumdaki yönetici sınıfın inançları ve değerlerini anlatmaya çalışır. İdeolojik perspektifler genellikle taraflı belirli görüşleri savunur. Desteklediği düşüncelerin tek gerçek olduklarını ve ancak ideolojinin temel öğretilerinin uygulanmasıyla insanlığın gerçek mutluluğunun gerçekleşebileceğini iddia eder. Mannheim, matematik ve fizik gibi doğa bilimleri hariç, tüm bilgilerin ideolojik olduğunu iddia eder. Ona göre nesnel bilgiyi üretebilecek olanlar entelektüellerdir. Mannheim entelektüellerin sınıfsal çıkarlardan uzak durabileceklerini ve böylece gerçeği görebileceklerini açıklayan *bağımsız aydınlar* kavramını kullanır.²⁸ Mannheim ideoloji ile ütopya arasında işlevsel açıdan ayırt edici net bir sınır çizer. Buna göre, ideoloji geçmişten hareketle belirlenen toplumsal düzenin meşrulaştırılması ve ilahlaştırılması iken, ütopya statükoyu reddedip aşan bir niteliğe sahiptir.²⁹ Shils ideolojinin, görüş açısı, inanç sistemi, sistem, fikir hareketi ve program unsurları içerdiğini söyler. Ayrıca Shils, ideoloji ile mezhebi aynı kalıplar içinde inceler. Her ikisinin sistematik inancını vurgular.³⁰

Toplumsal hareketlerin üyelerini besleyen temel bileşen ideolojidir. İdeoloji bireylerin bir harekete katılma duygusunun temel besleyicisidir. İdeoloji olmadan hareketin anlamı da kalmaz ve hareket ancak yığından ibaret olur. Gusfield’in tanımını dikkate aldığımızda, toplumsal harekete katılan üyelerin, ”ortaklaşa

²⁶ Cevizci, Ahmed, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, Bursa, 2002, s. 893.

²⁷ Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002, s. 20.

²⁸ Mannheim, “İdeoloji”, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Martin Slattery. Çev. Ümit Tatlıcan ve Arkadaşları, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 249-251.

²⁹ Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 20.

³⁰ Shils, Edward ve Johnson, Harry M., “Ideology”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David L. Shills, c. 8, Crowell Collier and Macmillan Inc., 1968, s. 66; Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Turhan Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 1982, s. 13.

paylaşılan inanç ve eylemleri” taşıyan bir insan topluluğu olması nedeniyle, “ideolojisiz hareket olmaz” ifadesinin son derece tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

2. Lider ve Üyeler

Sosyal hareketlerin ikinci bileşeni lider ve üyelerdir. Hareketin oluşumunda en önemli rolü lider oynar. Lider hareketin temel çizgisini belirten kişidir. Lider aynı zamanda, hareketin temel doktrini yorumlayan, açıklayan ve ideolojileştiren kişidir. Lider, hareketi kuran ilk kişi olabileceği gibi, hareketi canlandıran, genişleten kişi de olabilir. Liderin diğer insanlardan bir takım üstün özelliklere sahip olduğuna inanılır.

En genel anlamda liderlik, belirli durum ve koşullar altında amaca ulaşmak için başkalarının davranış ve eylemlerini etkileme sanatıdır. Bir örgütü veya bir insan grubunu yönetmeye ikna edebilen kişiye *lider* denir. Başka bir ifade ile, lider bir şeyi başkalarına benimsetmek suretiyle, yaptırabilme gücüne sahip olan kişi olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda, lider ile izleyiciler arasında belirli durumlarda ortaya çıkan ve etkileşim içinde karşılıklı ilişkiler söz konusudur.³¹

Liderlik süreci belirli bir durumda ortak amaçların gerçekleştirilmesi için birbiriyle ilişkili olan ikiden fazla birey arasındaki ilişkileri içeren davranışları ifade eder. Burada ayrıcalıklı liderin özellikleri özel bir öneme sahiptir. Mesela, Weber üç lider türünden söz eder. Karizmatik lider tipinde takipçiler liderin bir takım olağan üstü özelliklere sahip olduğuna inanır, aşırı saygı gösterirler. Geleneksel lider tipinde de otorite kişiseldir. Ancak karizmatik liderden farklı olarak kişisel otorite babasından veya kabilesinden intikal eder. Buna rağmen karizmatik lider gibi, bu tür lidere de mutlak olarak itaat edilir. Üçüncü tip olan yasal lider ise, resmi kurallara başvurularak seçilir. Burada nihai otorite lider değil, yasalardır. Lidere yasalara uygun davrandığı için, itaat edilir.³²

Sadece kişisel özelliklerin ele alınması lider kavramı konusunda anlamını spekülasyonlara neden olmuştur. Bu nedenle sosyal bilimciler liderin kişisel özelliklerinin yanında, davranışsal özellikleri üzerine ihtiyacı hissetmişlerdir. Bateman ve Organ dört lider tipinden söz eder: Yönlendirici, destekleyici, katılımcı ve başarıya yönelik lider tipleri.³³ Yönlendirici lider takipçilerinin ne gibi bir beklenti içerisinde olduklarını bilir. Takipçilerinin görevlerini nasıl yapacaklarına çoğunlukla

³¹ Şimşek, Şerif ve Diğerleri, *Davranış Bilimlerine Giriş ve Örgütlerde Davranış*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1998, s. 138.

³² Wallace, Ruth A. ve Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Gelenegın Geliştirilmesi*, Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Punto Yayınları, İzmir, 2004, s. 87.

³³ Organ, W. ve Bateman T.D., *Organizational Behavior: An Applied Psychological Approach*, Business Pub. Inc., Texas, 1986, s. 335.

o karar verir. Destekleyici lider ise, takipçilerine daha çok önerilerle yaklaşır, onlara görevlerinde yardımcı olur. Katılımcı lider, destekleyici lider gibi karar vermeden önce, takipçilerinin düşüncelerine başvurur ve konsensüs sağlandıktan sonra karar verilir. Başarıya yönelik lider ise, hedeflere varmada takipçilerinden hem yüksek performans isteyen, hem de onları bu yüksek performansa ulaşmaları için destekleyen tiptir.³⁴

Vroom ve Yetton tarafından liderlik ile ilgili geliştirilen yol-amaç modelinde ise, otokratik bir lider problemi çözer. Otokratik iki lider üyelere danışır, ancak son kararı kendisi alır. Üçüncü tür lider üyelere danışır ve problemleri onlarla paylaşır. Bu tür modele istişareye dayalı liderlik denebilir. Dördüncü model olan grup yönelimli liderlik problemleri bir grup halinde tartışıp çözmeye çalışır.³⁵ Karizmatik lidere benzer bir yaklaşımı Conger ve Kanungo da ortaya koyar. “Dönüşümsel liderlik” adını verdikleri bu modelde lider takipçilerinin talep ve beklentilerini üst düzeye çıkartmaya çalışır. Bu modelde, toplumdaki köklü ve radikal değişikliklerin meydana gelebilmesi için dönüşümsel liderlik modeli uygulanır. Bu liderler izleyicilerini korkutmak ya da baskı yapmak yerine, özgürlük ve eşitlik gibi değerlerle yönlendirirler.³⁶

Ancak bir hareketin başarısı, sadece liderin davranışlarının veya söylemlerinin gücüne bağlı değildir. Burada izleyicilerin lidere gösterdikleri bağlılılık, samimiyet ve yakınlık da önemlidir. Bunun için dönüşümsel lider modelinde, hareketin örgütlenme sürecinde liderlerin etkileri doğrudan görünmez. Bilakis hareketin başarısında ilk göze çarpan üyelerin gayretleridir.³⁷

3. Strateji ve Taktikler

Strateji kelimesi, asıl itibariyle Yunanca *umumi sanat ve halk gemisi* kelimelerinden türetilmiştir. Zamanla askeri yönetim sanatı ve havacılığa taşınmıştır. Daha sonra strateji kavramı yeni anlamlar kazanarak rekabete dayalı diğer alanlara da intikal etti ve gündelik hayatımızın tamamında yer almaya başladı.³⁸ Strateji belirli bir hedefe ulaşabilmesi için izlenmesi gereken yol, yöntem ve programın tümüdür. Başka bir ifade ile, başarıya ulaşmak için gücün etkinliğini artırmaya

³⁴ Kirel, Çiğdem, Kayaoğlu, Aysel ve Gökdağ, Rüçban, *Sosyal Psikoloji*, ed. Sezen Ünlü, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2004, s. 158.

³⁵ Kirel, Kayaoğlu ve Gökdağ, a.g.e., s. 159.

³⁶ Conger, A. Jay ve Kanungo, Rabindra N., *Charismatic Leadership in Organizations*, Sega Pub. Inc., Califorina, 1998, s. 35-40.

³⁷ Lord, G. Robert ve Brown, J. Douglas, *Leadership Processes and Follower Self Identity*, Lawrence Erlbaum Asso. Pub. Malwah, New Jersey/London, 2004, s. 4.

³⁸ Brodie, Bernard, “Strategy”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David L. Sills, c. 15, Crowell Collier & Macmillan Inc., 1968, s. 281.

yönelik iktisadi, kültürel, siyasal ve diğer etkenlerin bir arada bulundurulması ve uyum içinde yönlendirilmesi anlamına gelir. Taktik ise, amaç veya amaçlara ulaşmada kullanılan araçtır. Taktik kelimesinin aslı da, Yunanca *taktika* köküne dayanmaktadır. Çoğul olarak kullanılan taktikler belirli amaçları güvence altında almak için kullanılan araçlar anlamındadır ve özellikle askerlik literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir.³⁹ Sosyal bilim araştırmalarında toplumsal hareketlerin amaçlarına ulaşmada, hangi taktikleri seçtikleri nadiren sorulur. Çünkü sosyal hareketlerin asıl amaçlarına ulaşmada, taktikleri sosyal şartlar ve fırsatlara göre sık sık değiştirdikleri görülmektedir. Tilly'e göre, aktörler genellikle taktikleri kendi değerlerine dayalı olarak seçerler. Bu açıdan taktikler protestocuların önemsemediği nötr araçlar olarak görülemez. Bu tür durumlar söz konusu olsa da nadirdir. Taktikler sosyal hareket mensuplarının hayatlarında duygusal ve ahlâki açıdan önemli olan değerlere göre seçilir.⁴⁰

Taktikler belirlenirken kültürel, ahlâki, duygusal ve rasyonel nitelikler dikkate alınır. Genellikle, sosyal bilimciler son yıllara kadar taktiklerin sadece bilişsel boyutu üzerinde durdular. Oysa bunlar sadece çevresel kısıtlamaların ve uyarlamaların bağımlı değişkenleri değil. Taktik tercihleri, belirli bir değişkenin sonucu olmayıp karmaşık bir takım faktörlerin sonucudur.⁴¹ Tilly'nin söylediği gibi, eğer sosyal hareketin gizemini açığa çıkarmak istiyorsak, taktik repertuarını açıklamak gerekir. Ancak belirli taktiklerin seçimini açıklayabilmek için de kültürü, biyografîyi ve protesto sanatını içine alan geniş bir inceleme yapmak gerekir.

Bir taktik seçildikten sonra, onun nasıl uygulandığını açıklamak için iç ve dış faktörlerin yanında psikolojik nüanslara dikkat edilmesi gerekir. Protestocular sadece mevcut repertuarı uygulamakla kalmazlar, dahası onların sınırları içinde yeni taktikler icat ederler. Farklı zamanlarda farklı taktik seçimleri ve uygulamaları, dış fırsatlar ve öteki oyuncular tarafından yapılan hamleler kadar, hareket içi kültürden ve bireysel biyografilerden de etkilenir.⁴² Sosyal hareketler sık sık birbirlerinin stratejilerini alırlar. Bunun temel sebebi de hareketler arasında gidip gelen takipçilerdir. Ayrıca hareketler yaşadıkları krizler ve dalgalanmalar sonucunda taktiklerini değiştirmek zorunda kalırlar.⁴³

³⁹ Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 382; Soukhanov, Anne H. ve Arkadaşları, *The American Heritage Dictionary of The English Language*, ed. Joseph M. Patwell, 3. Baskı, Stanford University Press, 1961-1991, s. 7253; Biesanz, a.g.e., s. 565.

⁴⁰ Jasper, M. James, *Ahlâki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 344-345.

⁴¹ Jasper, a.g.e., s. 346.

⁴² Jasper, a.g.e., s. 348.

⁴³ *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, Blackwell Pub., Singapur, 2007, s. 4457.

D. TOPLUMSAL HAREKETLERİ AÇIKLAYAN TEORİLER

Toplumsal hareketler ana hatlarıyla iki aşırı uçtan bakılıp değerlendirilmiştir. İlkinde harekete katılanlar ya da protestocular, hayatın normal akışının içinde olmayan, irrasyonel kimseler olarak değerlendirilmiştir. İkincisinde ise, hareketler ve protestoyu çıkarıcı, tamamen belirli bir amaca yönelik, özel planlanmış bir taslak, rasyonelliğin en aşırı biçimi olarak değerlendirilmiştir. Klasik sosyal hareketler sosyolojisi değişimin gerçek dinamiğinin toplumda değil, tarihte yattığını ileri sürer. Buna göre, tarihin önceden belirlemiş kurallarına göre toplum değişir. Değişime sebep olan sosyal hareketler değil, tarihsel zorunluluklardır.⁴⁴ İster irrasyonel yaklaşım, ister rasyonel yaklaşım olsun, her ikisi de eksik ve yanlıştır. Her ikisi de yeni toplumsal hareketlerini açıklama konusunda, yetersiz kalmışlardır. 1960–1970 yılları arasında yeni sosyal hareketlere katılan kişilerin çoğu hiçbir çıkarı olmadan bu hareketlere katıldıktan sonra, hayatlarının tamamen değiştiğini ve çok mutlu olduklarını dile getirmektedirler. Hatta bazı kişilerin katıldıkları hareketlerin içinde hiçbir karşılık beklemeden gönüllü hizmet etmeleri son derece dikkat çekicidir.

1. Kalabalık Yaklaşımı

Kalabalık, ırk, din, meslek ve cinsiyet farklılığı almaksızın *rastgele bireyler topluluğunu ifade eder*.⁴⁵ Genellikle, kalabalık psikolojisinin önemini küçümsenmekle birlikte, çağdaş dünyanın asıl evriminde, medeniyet ve uygarlıkta yaşanan büyük patlama ve değişimlerde kalabalığın etkisi olduğuna inanılır.⁴⁶ Günden güne kalabalık çeşitlerinin çoğaldığı görüldüğünden Le Bon yaşadığımız çağın, *kitleler çağı* olacağını ileri sürer.⁴⁷ Yirminci yüzyılın ekseriyetinde, uzmanların çoğu, protestonun belli bir sisteme veya belli bir düzene sahip olmayan, irrasyonel bir eylem olduğunu düşündüler. Protestonun kalabalık özelliklerinden başka bir önem taşımayan yığınlardan oluştuğunu iddia ettiler. Buna göre, harekete katılan üyeler ya da kalabalık mensupları, niçin bir araya geldikleri, ne istedikleri konusunda kararsız olduklarından, izlenecek tutarlı yollar belirlemek yerine etrafındaki insanların davranışlarını taklit ederler.⁴⁸ Bu bireylerin akıllarına değil, duygularına hitap edilmesinden dolayı kalabalığa katıldıkları söylenir. Sosyolojik açıdan, kalabalıkların davranış biçimi üzerinde durmakta fayda vardır. Kalabalık,

⁴⁴ Çayır, Kenan, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri Yeni Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 14.

⁴⁵ Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1997, s. 19.

⁴⁶ Le Bon, Gustave, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Dover Pub. Inc. Mineola, New York, 2002, s. IX.

⁴⁷ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 11.

⁴⁸ Jasper, a.g.e., s. 52.

ortak bir dikkat noktasına tepkide bulunan ve kendiliğinden etkileşim ilişkisine giren insanlar topluluğudur.⁴⁹ Kalabalıklar genellikle kolektif davranışlar şeklinde değerlendirilmiştir. Bir takım problemlerin olduğunu varsaymak ve bunların çözümlenmesi için kitle olgusunun veya bireylerin bir araya gelmeleri kalabalık olmayı gerektirir.⁵⁰ Nitekim Neil J. Smelser, bu kalabalığı gerilim olarak nitelemiş ve bu gerilimin asıl meydana gelme nedenini, grupların istekleri ile mevcut şartlar arasındaki gerilime bağlamıştır.⁵¹ Kitleler hiçbir zaman gerçeğe susamamış, hoşlarına gitmeyen mantıksızlıklar karşısında kendilerini göstermişler. Ralph Turner ve Lewis Killian, insanların bir araya gelip yerleşmiş ve kurumsallaşmış düzene karşı protesto etme kolektif davranışını patolojik ve irrasyonel değil, en azından normal olarak niteleyip protestoculara daha hoşgörülü yaklaşmıştır. Bu bilim adamlarına göre, kalabalık üyeleri birbirleriyle ister istemez etkileşime girerler. Bu etkileşimin sonucunda, protestocular her durum karşısında kolektif davranış içinde nasıl hareket edeceklerini öğrenmiş olurlar.⁵² Bundan dolayı kolektif davranış anlam kazanmış olur.

Kolektif davranış ekolü de, kalabalık yaklaşımının salt irrasyonellik varsayımından vazgeçmiştir. Bu görüşü destekleyen ünlü ekonomist Mancur Olson bireylerin kolektif bir harekete katılmadan önce, harekete katılımın getireceği bireysel kar ve maliyeti hesapladığını öne sürer. Ona göre, birey maliyetle karşılaşmadan kâr sağlayabileceği düşüncesiyle protesto eder. Mancur Olson, bu konuda biraz daha ileri giderek, protestocu bireylerin kamu yararı için değil, salt kişisel çıkarlarını için eyleme katıldığını iddia eder.⁵³

Genel olarak kalabalıkların, insanların yoğun olarak yaşadıkları kentlerde meydana geldiği bilinen bir gerçektir. Yığınlar örgütlenmeden bir araya geldikleri için, kalabalıklar çoğu zaman, şekilsiz hareketler olarak tanımlanabilir. Ancak *kalabalık* ile *sosyal hareket* kavramları karışıklıklara neden olmaktadır. Sosyologlar kalabalığı toplumsal hareketlerden ayırt etmek ve bunun meydana gelebilmesi için şu özelliklere sahip olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

- a. Bireylerin fizikî olarak bir yerde veya bir çevrede bulunmaları.
- b. Geçici olarak bir araya gelmeleri.
- c. İşbölümü veya statü düzeninin yokluğu.

⁴⁹ Türkdoğan, a.g.e., s. 461.

⁵⁰ Lin, Nan, "Social Resources Theory", *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta, c. 4, 2. Baskı, University of Washington, Seattle and Rhonda J.V. Montgomery eds, University of Kansas, Lawrence, 2000, s. 2790.

⁵¹ Jasper, a.g.e., s. 53.

⁵² Jasper, a.g.e., s. 53-55.

⁵³ Jasper, a.g.e., s. 56.

d. İnsanların oldukça kontrolsüz kendiliğinden olan, bundan dolayı da kayıtlanmayan bir etkileşim yaşamalarıdır.⁵⁴

Le Bon ise, kalabalık kitleleri homojen ve heterojen olmak üzere ikiye ayırır. Homojen kitleler kendi içinde a. mezhepler (dini siyasi) b. kastlar (askeri ve dini kastları) c. sınıflar (burjuvalar, köylüler) olmak üzere üçe ayrılır. Heterojen kitleler de, isimsiz ve isimli olmak üzere ikiye ayrılır. İsimsiz kitler kalabalık sokaklarından meydana gelir. İsimli kitleler ise, jüriler ve parlamentolardan oluşur.⁵⁵

Kingsley Davis kalabalıkların davranışını açıklamaktan ziyade kalabalıkları üç grupta değerlendirmeyi uygun görür. Sosyal yapıyla bağları olan kalabalıklar, tesadüfi kalabalıklar ve yasadışı kalabalıklar.⁵⁶ Bizim asıl ilgimiz çeken yasadışı kalabalıklardır. Yasadışı kalabalıklar da, biri hareket halinde kalabalıklar, öteki de ahlaka aykırı kalabalıklar olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılırlar. Hareket halinde kalabalıklar daha ziyade linç grupları, yağmacı çeteler, ayaklanmalar ve başkaldırmalar gibi isyancı kalabalıklar olarak değerlendirilir. Bu tür kalabalıkların amacı, olağan yasa ve düzen kurallarına aykırı olarak, fizikî güç yoluyla herhangi bir hedefe ulaşmaktır. Genellikle, kalabalıklar böyle ayaklamalarla haksızlığın ortadan kalkacağı ve eşitsizliğin karşısında eşitliliğin, adaletsizliğin karşısında adaletin egemen olacağını temel düşüncelere sahiptirler. Ahlâka aykırı kalabalıklar ise, daha çok ahlâk dışı davranışları protesto etmek için bir araya gelirler. Oysa sosyal hareketler, geniş bir toplum içindeki tutumları, davranışları ve sosyal ilişkileri değiştirmek için, uyumlu çabalara girişmiş insanlardan meydana gelen gönüllü birlik olarak tanımlanabilir.⁵⁷

2. Kaynak Mobilizasyonu Teorisi

Kaynak mobilizasyonu teorisi, aslında bireyleri ve grupları sosyal eşitsizliğe iten temel faktörleri araştırır. Bireylerin ve grupların neden sosyal, kültürel ve politik amaçların peşinde⁵⁸ olduğu sorusunun yanıtını bulmayı hedef alır. Kaynaklar asıl itibarıyla çıkar araçları anlamına gelmektedir. Bireyler dış çevreden (toplumdan) ne derece etkilenirlerse, sosyal kaynaklardan da o derece etkilenmektedir. Bireyler ortak kaynaklardan faydalanmak üzere, çeşitli yollara başvurur. Temel ihtiyaçlarını bu ortak (sosyal) kaynaklar aracılığıyla giderir. Genelde, değerli kaynaklar birçok toplumda sınıf, mevki, statü ve güç belirtisi olarak tanımlanır.

⁵⁴ Türkdoğan, a.g.e., s. 462.

⁵⁵ Le Bon, a.g.e., s. 137-138.

⁵⁶ Davis, Kingsley, *Human Society*, Columbia University, New York, 1949, s. 326.

⁵⁷ Türkdoğan, a.g.e., s. 462.

⁵⁸ Edwards, Bob, "Resource Mobilization", *Encyclopedia of Social Problems*, ed. William Peterson, Vincent N. Parrillo, Sage Reference Pub. Inc., 2. Baskı, University of Dayton, 2008, s. 785.

Lin kaynakları kişisel ve sosyal kaynaklar olmak üzere iki kategori içinde sınıflandırır. Kişisel kaynaklar bireye ait olan özelliklerdir.⁵⁹ Onlar; cins, ırk, yaş, din, eğitim, meslek, gelir, kişisel beceri ve bu gibi özellikleri içerir. Bunlara ailevi kaynaklar da denir. Bu kaynaklar bireysel hâkimiyet ve kontrol altındadır.⁶⁰

Diğer taraftan sosyal kaynaklar ise, sosyal ağ ve ilişkilerde örüntüleşmiş bulunmaktadır. Bu kaynaklar, diğer bireylerin egemenliği altında bulunur. Kişinin bu kaynaklara ulaşabilmesi için ya doğrudan ya da dolaylı olarak ötekilerle iletişim kurması gerekir. Lin, sosyal kaynakların, aktörlerin gündelik ilişkilerinden başlayarak en muhtaç olduğu durumlara kadar uzandığını ileri sürer. Sosyal kaynakların, kişiler arası ilişkilerde bulunduğunu göstermek için de arkadaşlık örneğini verir:

“Bir arkadaşın arabası, bireyin sosyal kaynağı olabilir. Birey onu kullanmak için arkadaşından ödünç alıp daha sonra geri getirir. O, arabaya sahip değildir, arabayı ödünç alıp kullanması, ancak arkadaşının isteği ile gerçekleşebilir. Arkadaşı kendi mülkiyetine sahip çıkar. Birey ekonomik veya siyasal durumlarda, kaynakları elde etmek için arkadaşına muhtaç olur. Burada arkadaşlık birey için, sosyal kaynak olarak görülebilir. Çünkü birey spesifik bir başarıyı ya da hedefi elde etmek için arkadaşının yardımına ihtiyaç duyar.”⁶¹

Sosyolojik araştırmaların çoğu kişisel kaynakların üzerine odaklanmaktadır. Sosyoloji ve psikoloji geleneğinde, sosyal ağ analizi uzun bir geçmişe sahiptir. Bu uzun araştırmalar, yapı ve kalıp ilişkilerine özen göstermiştir. Ancak son yıllarda, sosyolog ve antropologlar kaynakların nedenlerini, sosyal ağlar ve sosyal ilişkilerin bağlamına intikal ettirerek, önemli bir kuram geliştirmiş oldular. Sosyal kaynaklar teorisi, kaynakların toplumsal bağlamda örüntüleştiği, sosyal yapı ve bireyler arasındaki karşılıklı etkileşimin de bu örüntüde önemli bir rol oynadığı fikrinin ortaya çıkmasına neden oldu. Daha net olarak söylemek gerekirse, kaynak mobilizasyonu kuramı, bireylerin nasıl erişkin hale geldiklerini ve toplumsal yapıdaki kendi menfaatlerini gerçekleştirmek için sosyal kaynakları ne ölçüde kullandıklarını anlamaya çalışır. Sosyal statülerden kaynaklanan hiyerarşi kavramı, değerli kaynaklardan türetilmiştir. Bireylerin farklı faaliyetlerinde, kendi amaçlarına ulaşmak için sosyal kaynaklara muhtaç oldukları ispat edilmiştir. Burada iki kavramı aydınlatmak gerekir. Birinci olarak “sosyal yapı” karşılıklı etkileşim ilişkilerinden nasıl meydana gelmektedir. İkinci olarak Granovetter’in belirttiği gibi, “gönüllü sosyal hareketlilik” genellikle kazancın büyümesiyle sonuçlanmaktadır. Aynı

⁵⁹ Lin, Nan, *Social Capital: A theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, 2003, s. 40-41.

⁶⁰ Lin, “Social Resources Theory”, s. 2790.

⁶¹ Lin, a.g.m., s. 2790.

şekilde, gönüllü sosyal hareketliliğin pek çok hadisede, statü elde etmede önemli bir rol oynadığı ispat edilmiştir.⁶² Bu bağlamda kaynak mobilizasyonu teorisinin kolektif eylemle yakından bir ilişkisi olduğu görülmektedir.

Sosyal bilimciler eylemleri genelde, vasıtalı ve anlamlı eylemler olarak ikiye ayırırlar. Vasıtalı eylemler, önemli kaynakları (daha iyi bir meslek ya da statü) elde etmeyi amaçlayan eylemlerdir. Buna karşılık anlamlı eylemler, önemli kaynakları (evlilik ilişkilerini) sürdürmeyi amaçlayan eylemler grubundandır.⁶³ Sosyal kaynaklar iki tür sosyal eylemi bünyesinde barındıracak genişliğine sahiptir. Sosyal kaynaklar, ancak vasıtalı eylemler aracılığıyla anlaşılabilir. Konuyu daha somut düzeye taşımak için statü elde etme sürecine dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Aynı zamanda bu tipik sürecin vasıtalı eylemler üzerine odaklandığı görülecektir.⁶⁴

Çıkara yönelik sosyal kaynaklar teorisi, spesifik bir gelenek araştırmasında, karmaşık kavramları somutlaştırarak belirli bir statü sürecine ulaşma ve erişme eylemini aydınlatılabilir. Lin, burada üç faktörün belirgin olduğunu vurgular. Birincisi sosyal kaynaklar, ikincisi güç, mevki ve etkileşim, üçüncüsü ise, ağ ve bağlantılar gücüdür.⁶⁵ Teoriye göre, sosyal kaynakları kullanabilmek için daha çok vasıtalı eylemlere ihtiyaç duyulur. Statü elde edildiği zaman, iş arayanlar, itibar, güç ve gelir açısından daha iyi bir iş bulmayı isterler. Sözü edilen işçiler bunlar aracılığıyla meslek edinme, endüstrileşme ve gelir açısından daha iyi kaynaklar edinmeyi arzular. Görüldüğü üzere itibar, güç ve gelir vasıtalı eylemler grubunda yer alırken meslek, endüstrileşme ve statü gibi, *nihai gaye edinilmiş asıl kaynaklar* anlamlı eylemler olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, sosyal ağ ve bağlantılar, kaynaklara erişme konusunda önemli bir rol oynar. Örneğin, insanların çoğu, temel ihtiyaçlarını karşılamak için işten daha paralı ve prestij bakımından daha iyi bir iş buluncaya kadar sosyal çevrelerine başvururlar.⁶⁶

Daha iyi sosyal kaynaklarına ulaşma konusunda güç ve mevkiin etkili olduğu varsayımı, sosyal kaynakların kullanımı ve onlara erişmede bireylerin statü ile işbirliği yapmalarını öngörür. Çünkü statü ve mevki etkenleri, diğer yapısal

⁶² Granovetter, Mark, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, c. 78, no. 6, 1973, s. 1360-1380.

⁶³ Lin, Nan ve Westcott, Jeanne, "Marriage and Integration of Social Networks" *The Social Context of Coping*, ed. John Eckenrode, Plenum Press, New York, 1991, s. 218-226.

⁶⁴ Lin, Nan, "Conceptualizing Social Support", *Social Support, Life Events, and Depression*, ed. Nan Lin ve Arkadaşları, Orlando Fla. Academic Press, 1986, s. 17; Lin, "Social Resources Theory", s. 2790.

⁶⁵ Lin, Nan, "Social Resources and Instrumental Action", *Social Structure and Network Analysis*, ed. Peter V. Marsden ve Nan Lin, Sage, Beverly Hill, 1982, s. 144.

⁶⁶ Marsden, a.g.m., s. 2727.

etkenlerden daha güçlüdür. Statü elde etme süreci, iş arayanın sosyal mevkilerden faydalanarak daha iyi sosyal kaynaklara ulaşma ihtimalini doğurur.

Mevki ya kültürel örüntülerden ve “*ebeveyn nitelikleriyle*” doğuştan kazanılır ya da kişinin daha önce sahip olduğu mesleklerin sayesinde oluşur. Bununla birlikte Lin, bağlantılar ve güç varsayımına göre, toplumda itibarlı bir ego, sosyal kaynakları kullanma ve erişmede, zayıf bağlantılara sahip olan kimseden daha avantajlı olduğu ileri sürer. Buna karşın statü elde edebilmek için bazen daha zayıf bağlantılara sahip olan egonun daha iyi kaynaklara ulaşma ihtimali vardır.⁶⁷ Bağlantılar ve güç varsayımı, bireysel eylemi anlamak için “*mikro sosyoloji*” ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Benzer karakteristikler ve yaşam tarzlarının birbirine geçmesi suretiyle, bireyler ötekilerle karşılıklı etkileşimde bulunmaya eğilim gösterirler. Birçok meslek bildik tesadüfî olaylar, karşılıklı etkileşim veya itibarlı olma aracılığıyla elde edilebilir. Ancak meslek sahibi olma ve iş edinme, sürekli bireysel eylemlerin sonu değildir. Yüksek düzeydeki mevkilerin düşük düzeydekilere göre, sosyal kaynaklara hâkim olma yeteneği daha yüksektir. Böylece iş ve meslek için mücadele edildiğinde, yapının etkisiyle meydana gelen avantajlar, belirgin bir şekilde ortaya çıkar.⁶⁸

Lin, sosyal sermayeyi de sosyal kaynakların ve sosyal eylemlerin kategorisinde değerlendirir. Genellikle, sosyal sermaye, piyasa ve pazarlama alanlarda geri gelme düşüncesiyle, sosyal bağlantılarda yatırıldığını iddia eden Lin, sosyal sermayeyi şöyle tanımlar: *Sosyal sermayeyi sosyal yapıdaki örüntüleşmiş ve amaçlı eylemlerde hareket eden ve erişen bir kaynaktır.*

Lin tanımlanmasından anlaşıldığı üzere, sosyal sermaye tıpkı sosyal kaynaklar gibi sosyal yapıda örüntüleşmiş, ancak sosyal ağ ve ilişkilerin gelişimiyle görünebilir. Sosyal sermaye de yapı, sosyal ağ ve eylem olmak üzere üç bileşeni içerir.⁶⁹ Sosyal sermayenin üç bileşenin tahlilini yapmak gerekir. Birincisi, kaynaklar sosyal yapıda örüntüleşmiş olmak ve Lin’e göre, eylem sosyal sermayenin merkezini işgal eden bir sosyal kaynaktır. Burada kaynakların yapısal örüntüsü incelenir. İkinci, aktörler karşılıklı etkileşim ve sosyal ağlar aracılığıyla örüntüleşmiş sosyal yapıdaki kaynakları erişmede nasıl farklı oldukları ortaya koymalıdır. Yapının elveriş zamanı analiz edilir. Üçüncüsü ise, kişi çıkar veya kazançlarını seferber edebilmesi için nasıl gerekli kaynaklara erişebilir. Burada harekete geçirme süreci analiz yapılır.⁷⁰

⁶⁷ Lin, a.g.m., s. 2791.

⁶⁸ Lai, Lung, “Network Resources, Contact Resources, and Status Attainment”, *Social Networks*, no. 20, 1998, s. 159-178.

⁶⁹ Lin, *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, s. 41.

⁷⁰ Lin, a.g.e., s. 29.

Kaynak mobilizasyon teorisyenleri, sosyal hareketlerin örgütlenme sürecindeki önemi, başarısı ve işlevlerinin üzerinde durmaktadırlar. Tilly iddiasını daha ileri götürerek, sosyal hareket örgütlenmezse beklenen ve hedeflenen amaçlara ulaşma ve gerekli kaynakları elde etme konusunda neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Çünkü hareketler gerekli kaynakları elde etmeden gündelik aktivitelerden başlayarak nihâi amaçlarına varıncaya kadar ciddi problemler yaşarlar. Bu nedenle söz konusu hareketler amaçlarına ulaşabilmek için sosyal kaynaklara muhtaçtır.⁷¹

Bazı kaynak mobilizasyonu teorisyenler ise, mikro ve makro düzeydeki yaklaşımların karşılıklı etkileşim ve iletişim kurdukların temel nedeni, sosyal hareketlerin örgütlenmeleri hakkındaki araştırmalar olduğunu ileri sürerler. Sosyal hareketler örgütlendikleri zaman, dünya seyrini daha iyi kavrar ve planladıkları stratejilerini çevresel şartlara göre değiştirirler. Hareket taktik ve stratejileri, sosyal hareketlerin örgütlendikleri şekil ve amaca göre belirler ve kullanır. Başka bir ifade ile, sosyal hareket hedeflediği başarıyı elde etmek için, izleyeceği strateji ve planlar hareketin örgütlenme gücünü belirlemektedir. Genelde strateji daha geniş örgütlenme planları icra ederek daha çok kaynaklar elde etme ve hareketin amaçlarına ulaşma gibi süreçleri kapsar. Örneğin, hareketler, stratejiler üreterek sosyal değişmeyi sürdürebilir. Stratejiler yapısal düzeni değiştirmeye çalışarak amaçlanan toplumu değiştirir. Veya her ikisini birden değiştirebilirler.⁷²

Toplumsal hareketi anlamaya çalışan, kaynak mobilizasyonu kuramını eleştiren Jasper'e göre, sosyal kaynaklar teorisi, toplumsal hareketleri anlayabilmek için, siyasi ve tarihsel bağlamdan yararlanmıştır. Ancak, toplumsal hareketi anlama noktasında, siyasi eylemin tutarlılığı ve rasyonelliğini vurgularken, kültürel etkileri görmezlikten geldiğini ileri sürer.⁷³

3. Çatışma Yaklaşımı

Çatışma kuramı, sosyolojik analizin merkezini işgal eden bir konu olmakla birlikte, yapısal işlevselciliğin hâkimiyetine karşı çıkan bir yaklaşımdır.⁷⁴ Çatışma kuramcıları, toplumdaki parçaları öne çıkarırken güç, eşitsizlik ve mücadele konuları üzerine odaklanırlar. Buna göre toplumun her grubu, kendi çıkarı peşine gidip bu uğurda mücadele eder.⁷⁵

⁷¹ Beckford, "Social Movements", s. 2723.

⁷² a.y.

⁷³ Jasper, a.g.e., s. 49-50.

⁷⁴ Marshall, a.g.e., s. 111.

⁷⁵ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayan, Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 57.

Çatışma yaklaşımı, toplumsal davranış ve etkileşimin asıl nedeninin güç elde etme ve mücadele sonunda ortaya çıkan gerginlik ve anlaşmazlık olduğunu iddia eder. Bir başka ifade ile çatışma, bireylerin birbiriyle girdiği rekabet halleridir. Rekabet meydana geldikçe, bireyler ve gruplar arasında gerginlik, çatışma ve mücadele meydana gelir. Çatışma şu üç kabülden oluşur: İlki çıkarlardır. Bireyler veya gruplar diğerleriyle etkileşime girdiği andan itibaren kendi çıkarlarını dikkate alır. İkincisi, toplumsal ilişkileri belirleyen ve düzenleyen asıl faktör güçtür. Grubun diğer grubu sömürmesi için daha güçlü olması gerekir. Üçüncü olarak gruplar kendi amaçlarını gerçekleştirmek için değerler, ideoloji ve meşruluk kavramlarını birer araç olarak kullanırlar.⁷⁶

Genellikle çatışma denince, ilk akla gelen Marx'tır. Karl Marx'a göre, toplumu değiştiren asıl güç, gruplar arasındaki mücadeledir. Genellikle bu mücadele, burjuva ve proleterya sınıfların arasında vuku bulur. Marx mülkiyet temelinde baskı yapanlar ve bu baskıya maruz kalanlar şeklinde iki sınıflı bir toplum modeli çizer.⁷⁷ Marx'a göre çıkar ve çatışma insanın doğasında vardır. O şöyle der:

*İnsanlar çıkarlarına göre hareket etmedikleri takdirde; bunun, başkalarının lehine işleyen bir toplumsal sistem tarafından kendi gerçek çıkarlarının ne olduğu hakkında aldatılmış oldukları anlamına geleceğini iddia ederler.*⁷⁸

Marx, çatışmanın bir gün sona ereceğine ve insanların gerçek mutluluğa erişeceklerine inanır. Bunun için Marx komünizmin manifestosundan bahsetmiş ve komünizmi, dünyada eşitliği sağlayan tek gerçek kurtarıcı olarak görmüştür. Eşitlik, ancak sınıf kategorilerin kaldırılmasıyla mümkün olacaktır.⁷⁹ Buna karşılıklı Weber çatışmanın hiçbir zaman son bulmayacağını ve insanlar yaşadıkça devam edeceğini söyler. Yine Marx'a karşı olarak, fikir ve değerlerin bağımsız bir şekilde tarih üzerinde önemli etkileri olduğunu iddia eder.

Ralf Dahrendorf ve benzer kuramcılar, her ne kadar Marx ve Weber gibi toplumsal düzeninin ayakta kalabilmesi ve ilerleyebilmesi için konsensüsten ziyade, çatışmanın gerekli olduğunu kabul ederlerse de, kurama daha geniş bir açıdan yaklaşırlar. O, daha çok otorite üzerine odaklanır. Dahrendorf'a göre, bir toplumda otorite varsa, o toplumda çatışma kaçınılmazdır. Çünkü toplumda otorite bulundukça baskılar olur, baskılar da birey ve sınıflar arasında gerginlik ve uyuşmazlık yaratır. Egemenlik iddiasından dolayı otoritenin meşruluğu sorgulanmaya başlar. Otoritenin

⁷⁶ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 82.

⁷⁷ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 94.

⁷⁸ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 85.

⁷⁹ Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2002, s. 81.

meşruluğu sorgulanmaya başladığında, çatışma başlar.⁸⁰ Bu bağlamda, Dahrendorf, çatışma kuramını daha ileri götürerek ister bireysel, ister grup ve örgüt düzeyinde, isterse de sınıf düzeyinde olsun, sonu gelmeyen bir çatışma resmi çizer. Bunun için Dahrendorf'a göre devamlı çatışma normal bir olgudur. Başka bir ifade ile çatışma sadece toplumsal etkileşimin başlatıcısı olmakla kalmaz, dahası, toplumsal düzenin korunmasına neden olur. Hatta toplumu geliştirmek ve siyasi istikrarı için, çatışma vazgeçilmez bir unsurdur. Buna göre, çıkarların toplumda kabul edilen normların ve değerlerin karşısında olması, hatta bireylerin ve grupların çıkarlar peşinde koşmaları, anormal ve irrasyonel olarak görülmez. Bilâkis, toplumu geliştiren asıl öge olduğu iddia edilir. Dahrendorf, düzensizlik ve düzen arasında, sonu gelmeyen bir gerilim olduğunu kabul eder ve konsensüs ile çatışma kuramları arasında köprü kurmaya çalışır.⁸¹

Çatışma kuramcılarında Lewis Coser ise, çatışmanın daha çok, birbiriyle ilişkili gruplar arasında meydana geldiğini ileri sürer. Bireylerin birbiriyle yakın ilişkileri, her zaman statik değil, dinamiktir. Gruptaki bir birey, diğer kişilerden farklı olarak bir hediye kazandığında, diğer bireyler kendilerine haksızlık edildiğini düşünürler ve grupta kıskançlık meydana gelir. Coser ödül sayesinde yerleşik ilişkilerin bozulacağını ileri sürer.⁸² Çatışma, toplumsal etkileşimin en basit biçimlerinde görülür. Çatışmanın farkına varıldığı zaman, kişi daha rasyonel davranmaya başlar ve bu mücadeleyi kazanmaya çalışır. Park'e göre, çatışma, sadece bireyi öz bilince götüren bir mekanizma olmaktan ziyade, toplum örgütlenmesinde de güçlü bir mekanizmadır. Coser'e göre, çatışma gerginliği yumuşatır ve toplumsal değişime sebep olur. Coser çatışma sayesinde toplumsal farklılıkların bütünleşmeye yöneldiğini ileri sürerek kuramı yapısal fonksiyonalizm ile birleştirmeyi hedeflemiştir.⁸³

Sosyolojik açıdan çatışma dört kategoride incelenebilir: Bireyler arasındaki çatışma, bireyle grup arasındaki çatışma, gruplar arası çatışma ve sistemler arası çatışma. Şerif tarafından geliştirilen *gerçek çatışma kuramı* ise, etnik merkezcilik kavramına vurgu yapar. Etnik merkezcilik;

Kişinin kendi grubunu her şeyin merkezinde görmesi, ve herkesi buna göre ölçeklendirip derecelendirmesidir... Her grup kendisiyle gurur duyar. Kendisinin üstün olduğunu düşünür, kendi kutsallarını yüceltir ve

⁸⁰ Ralf, Dahrendorf, "Çatışma", *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Martin Slattery. Çev. Ümit Tatlıcan ve Arkadaşları, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 182-183.

⁸¹ Ralf, a.g.m., s. 184.

⁸² Özkalp, Enver ve Arkadaşları, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2002, s. 32-33.

⁸³ Coser, Lewis A., *Functions of Social Conflict*, The Free Press, Collier Macmillan Limited, New York/London, 1956, s. 19-20.

*yabancıları hâkir görür. Her grup kendi yaşam tarzının biricik doğru tarz olduğunu düşünür. Etnik merkezcilik bir halkı, kendi yaşam tarzına özgü olan ve onları başkalarından ayırtıran her şeyi abartmaya ve ilişkilendirmeye götürür.*⁸⁴

Şerif, etnik merkeziliğin kökenlerinin gruplar arası ilişkilerde olduğunu iddia eder. Ona göre grupların kaynaklar üzerinde birbiriyle rekabet ettiği ortamlarda, gruplar arası ilişkiler çatışma doğurur.⁸⁵ Şerif ve arkadaşları, rakip gruplar arasındaki ilişkilerin nasıl geliştiğini anlamak için, 1949, 1953 ve 1954 yılların arası yaz kamplarında, üç alan araştırması düzenlediler. Yapılan araştırmanın sonunda, gruplar arasındaki çatışmanın üç evreden geçtiği, dördüncü evrede ise, grupların aralarında çatışarak üst hedeflere ulaşmanın imkânsız olduğunu anlayınca, işbirliği yapmaya karar verdikleri ortaya çıkmıştır.⁸⁶ Benzer şekilde, Turner, Worchel ve diğer araştırmacılar da çalışmalar yapmış ve benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Özellikle gruplar arasındaki işbirliği üst hedeflerle meydana gelmektedir. Genellikle üst hedefler, ortak bir düşman tehdidiyle sahneye çıkar.⁸⁷ Ancak eğer gruplar üst hedefe ulaşamazlarsa gruplar arası çatışma yine eskisi gibi devam eder. Lakin başarısızlığın asıl gerekçesi, gruplar arasındaki işbirliğinin içeriğinden değil de dış sebeplerde ise, grup ilişkilerinin gelişmesi beklenebilir.⁸⁸

4. İşlevselci Yaklaşım

İşlevselcilik toplumu bir sistemin bütünü olarak ele alır ve bu bütünü parça ve kısımları arasındaki çatışma, gerilim ve yarışma mekanizmalarını dikkate almaksızın, bölümler arasındaki dayanışma ve adaptasyon ile izah etmeye çalışır. Çatışma ve akılsal seçim teorilerine karşıt olarak işlevselcilik olgu ve olayları daha genel ilkelerle izah etmeyi hedefler.⁸⁹

Yaklaşım olarak işlevselcilik, her ne kadar Parsons ve Merton ile başlasa da, kökenleri Comte, Spencer ve Durkheim'in çalışmalarına kadar uzanır. Çünkü Comte, statik sosyolojinin incelemelerinin, toplumsal sistemin farklı kısımlarının eylem ve tepki yasalarının araştırılmasından ibaret olduğunu söylerken, işlevselciliğin, toplumsal sistemin parçaları arasında karşılıklı bağımlılık bulunduğu ana kabulünü

⁸⁴ Michael, A. Hogg ve Graham, M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, Çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez. Ütopya Yayınları, Ankara, 2007, s. 435.

⁸⁵ Tindale, R. Scott ve Arkadaşları, "Conflict Within Between Groups", *The Handbook of Group Research and Practice*, ed. Susan A. Wheelan, Sega Pub. Inc., California, 2005, s. 318-320.

⁸⁶ Michael ve Graham, a.g.e., s. 435.

⁸⁷ Sherif, Carolyn W., "Conflict and Cooperation Between Functionally Related Groups", *Social Interaction: Process and Products*, ed. Muzafer Sherif ve Augustine Brannigan, Trans. Pub. The State Univ., New Jersey, 2006, s. 464.

⁸⁸ Michael ve Graham, a.g.e., s. 474.

⁸⁹ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 15.

benimsemiştir. Yine Comte, toplumsal sistemin tümü ile parçaları arasında dengesizliğin patolojik olduğunu söylerken, işlevsel denge kavramını ortaya koyar. Spencer de toplumun farklılaşması derken, sistemin farklı kısımları arasında toplumların büyümesinin sonunda ortaya çıkan karşılıklı bağımlılık haline işaret etmiştir.⁹⁰ Modern işlevselciler için, Spencer önemli bir önder olmuştur. Bu bağlamda Spencer, farklılaşmayı toplumsal sistemin parçalarının birbirleri ile ilişkili olmasının ve bütünleşmenin önemli bir yönü olarak kabul etmektedir. Durkheim de Spencer gibi, toplumsal farklılaşmanın gerekli olduğundan bahsetmiştir. Durkheim sosyolojinin esas konusunun, toplumsal gerçeklikler olduğunu öne sürer. Durkheim'e göre toplumsal olgular başka toplumsal olgularla açıklanmalıdır.⁹¹ Spencer da toplumları birer organizma olarak görür⁹² ve toplumsal ilerlemenin sebebinin psikolojik olduğunu iddia eder.

Bu genel girişten sonra işlevselcilik kuramı şöyle formüle edilebilir:

*Fonksiyonalist teori, Comte, Spencer ve Durkheim'in attığı temeller üzerinde, Malinowski ile Radcliffe-Brown tarafından iskeleti kurulan, Parsons tarafından duvarları örtülen ve Merton tarafından da kusurları giderilmeye çalışılan bir bina olarak düşünülebilir.*⁹³

İlk olarak işlevselci analiz, tabiat bilimlerinde, özellikle biyolojide sık sık kullanılırdı. Biyolojide kullanılan benzetme metodu, zamanla sosyolojiye de intikal etti. Benzetme analizinin ilk çağa kadar uzandığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles, insan bedeninde kalp ne öneme sahipse dünyadaki güneşin öneminin o derece olduğunu söyler.⁹⁴

Biyolojik açıdan bir insan ancak organları tam ve sağlıklı olduğu zaman sağlıklı oluyorsa, toplumda benzer şekilde işlevselcilik kuramına göre de, toplum karmaşık bir organizmadır. Organizma da, parçalardan oluşur ve bu parçalar bir sistem oluştururlar.⁹⁵ Parçaların birbiriyle ilişkileri anlamlı ilişkilerdir. Bunun için bir parçadaki değişiklik diğerlerini de etkiler. Bir parça işlevini yerine getiremiyorsa kısa bir süre sonra yok olmaya mâhkumdur⁹⁶ ve kaybolan parçanın yerine başka bir parça gelir. Tekrar biyolojik benzetme metoduna dönersek, kişinin sağlığı için

⁹⁰ Poloma, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, EOS Yayınları, Ankara, 2007, s. 48.

⁹¹ Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. İsmet Ercan, Kırmızı Yayınları, c. 2, İstanbul, 2006, s. 476.

⁹² *The Encyclopedia of Religion*, ed. Macmillan, P.C., A Division of Macmillan Inc., c. 5, Third Avenue, New York, 1987, s. 447-449; Poloma, a.g.e., s. 48-49.

⁹³ Arslantürk, Zeki ve Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2008, s. 431.

⁹⁴ Abrahamson, Mark, *İşlevselcilik*, Çev. Nilgün Çelebi, Sebat Ofset Yayınevi, Konya, 1990, s. 7.

⁹⁵ Poloma, a.g.e., s. 48-49.

⁹⁶ Arslantürk ve Amman, a.g.e., s. 431.

karaciğerinin ne önemliyse ve karaciğeri olmadan veya karaciğerinin işlevine yerini getirememesi durumunda diğer organlar etkileniyorsa, aynı şekilde toplumu bir organizma gibi düşündüğümüzde, bu organizmanın her hangi bir parçasında meydana gelecek değişiklikler sonucunda, o diğer parçaları da etkilenir.

İşlevselcilik toplumu oluşturan kısımların nasıl geliştiğini açıklamaz. Buna karşılık işlevselci kuram, toplumun parçaları konusunda enine boyuna açıklamalar yapılmasına katkılar sağlar.⁹⁷ Bazı sosyologlar, sosyolojik çözümleme ile işlevsel çözümlemeyi bir tutma noktasına gelmişlerdir. K. Davis'e göre hem sosyolojinin hem de işlevselci çözümlemenin oynadığı roller aynıdır. Her ikisi de bir kurumun ve davranış biçiminin, toplumda oynadığı rolü veya işlevini, diğer toplumsal kurumlarla ilişkisini incelemektedir.⁹⁸

Abrahamson işlevselciliği makro sosyolojik ve mikro sosyolojik işlevselcilik olmak üzere ikiye ayırır. Makro işlevselcilik toplumsal yapıların ve kurumların üzerine yoğunlaşır. Durkheim ve Parsons'ın işlevselcilik anlayışı bu yöndedir. Malinowski tarafından temsil edilen mikro düzeydeki işlevselcilik ise, daha çok bireyi merkeze almaktadır. Malinowski, bireyci işlevselcilik kuramını geliştirirken, bireyin temel fizyolojik ihtiyaçları olduğu noktasından hareket eder. Radcliffe Brown makro ve mikro düzeydeki yaklaşımların arasında orta bir yaklaşım izler.⁹⁹ Ona göre işlevselcilikte, önemli olan karşılıklı ilişkilerdir. Karşılıklı ilişkileri sosyal yapı, sosyal yapı da kültürel sistemi oluşturur.¹⁰⁰ İşlevselciliğin toplumsal yapının tüm özellikleri ve toplumsal kurumların genel doğasıyla ilgilendiği için genelde makro sosyoloji üzerine odaklandığını söyleyebiliriz.

Toplumsal sistemin sorunlarını gidermek için işlevselciler üç öge üzerine odaklanmaktadır. İlki, sistemin kısımlarının birbirleri ile ilişkili ve dayanıklı olması. İkincisi, toplumsal sistemin bir organizma gibi normal, sağlıklı ve dengeli olması. Üçüncüsü, sistemin tüm kısımlarının normal hale dönmek için yeniden organize olması.¹⁰¹ İşlevselcilerin, sistemlerin dengesizliği nasıl yeniden dengeye dönüştüreceğini ve bunu nasıl idâme ettireceğini açıklarken, işlevselciler merkeze aldıkları temel kavramlar vardır. Toplumda paylaşılmakta olan değerler, kabul edilen standartlar ve normlar, ahengi düzeltme noktasında önemli bir rol oynar. Değerlere önem verme, işlevselciliğin en belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü işlevselcilik toplumun birliğine ve üyelerinin paylaşmakta oldukları hususlara ağırlık

⁹⁷ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 15.

⁹⁸ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 21.

⁹⁹ Abrahamson, a.g.e., s. 22-31.

¹⁰⁰ Arslantürk ve Amman, a.g.e., s. 433.

¹⁰¹ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 29.

verir.¹⁰² İşlevselci çözümlenmenin bir başka önemli ölçüsü bütünleştirici güçlerdir. Durkheim dini, ortak değerler ve duyguların gelişmesinde, etkin ve çok iyi bir bütünleştirme kaynağı olarak görür.¹⁰³

Toplumların uyumlu bir halde olabilmesi için hangi ilişkilerde bulunduğunu açıklayan “genel eylem kuramı” dört sistem içermektedir.¹⁰⁴ Bunlar, kültürel sistem, toplumsal sistem ya da karşılıklı etkileşim sistemi, kişilik sistemi ve bir sistem olarak davranışsal organizma. Kültürel sistemin temel birimi anlam ve dinsel inançlar, diller, değerler gibi simgesel sistemlerin temel öğeleridir. Başka bir ifade ile, Parsons kültürel sistemi “anamlı ampirik bilgiler” olarak adlandırır.¹⁰⁵ Kültürel sistemi genellikle birey toplumsallaşma sürecinde içselleştirilir. Bu nedenle rol beklentileri toplumsal sistem içinde öğrenilmektedir. Değerler de kişilik sisteminden gelir. Toplumsal sistemin temel birimi, rol etkileşimidir. Rol etkileşimi, belli sayıda aktörlerin birbirleri ile karşılıklı etkileşiminin sonucudur. Buna göre, iki veya daha fazla insan karşılıklı etkileşimde bulundukları müddetçe, toplumsal sistem ortaya çıkar. Parsons kültürel sistem ile toplumsal sistem arasında ilişkili olduğunu söyler. Ancak kültürel sistem ile toplumsal sistem arasındaki bağlantı karmaşık bir ilişki söz konusudur.¹⁰⁶ Kişilik sisteminin temel birimi, münferit aktör olarak insandır. Daha çok bireysel güdüler, ihtiyaçlar ve ego çıkarlarını karşılamaya yönelik hareket eder. Dördüncü sistem olan davranışsal organizmanın temel birimi biyolojik ve fiziksel yönden insandır. Bu sistem daha çok insanı biyolojik yönden ele almaktadır. Bu sistem insanların nasıl toplumsallaştıkları üzerine odaklanır. Parsons dört sistem düzeyinin birbirleri ile ilişkili olarak anlaşılması gerektiğini vurgular.¹⁰⁷

Parsons’a göre, toplumsal sistemler varlıklarını sürdürebilmek için iki temel, dört ikincil eksenle farklılaşırlar. Temel eksenler iç ve dış eksen olarak adlandırılır. Dış eksen, toplumsal sistemin yaşayabilmesi için çevreyi istismar etmesi, işletmesi olarak değerlendirilir. İç eksen toplumu bütünleştirir. Bu iki eksene bağlı dört türev eksen geliştirilmiştir: Dış eksenle çevreye uyum yöntemleri araç, daha iyi uyum sağlamak ise hedeftir. İç eksenle ise, kültürel örüntülerin korunması ve sistem içi gerilimlerin giderilmesi araç, toplumsal bütünleşme ise amaçtır.¹⁰⁸ Toplumda örüntü korunmasının işlevini yapan eğitim ve din kurumudur. Kültürel örüntülerin veya kültürel sistemin korunması Parsons’un işlevselcilik çözümlenmesinde önemli bir

¹⁰² Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 23.

¹⁰³ Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 500.

¹⁰⁴ Parsons, Talcott, “On Building Social System Theory”, *Sociology and Modern System Theory*, ed. Buckley Walter, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1967, s. 849.

¹⁰⁵ Parsons, Talcott, *The Social System*, Free Press III., Glencoe, 1951, s. 34.

¹⁰⁶ Parsons, a.g.e., s. 3-5.

¹⁰⁷ Parsons, “On Building Social System Theory”, s. 850-852.

¹⁰⁸ Erkilet, a.g.e., s. 50-51.

yer işgal etmektedir. Ona göre, sistemlerin en önemli özelliği, sistemin sınırlılık getirmesi ve hassas olmasıdır. Çünkü kültürel örüntüler değiştiği andan itibaren, sistem nitel olarak değişir. Bu açıdan meseleye yaklaştığımızda, sosyal yapı ve kültürel örüntülerin korunması sistemin korunması ile paraleldir. Bu işlev, din ve eğitim kurumlarına bırakılmıştır. Parsons din, aile ve eğitim kurumlarını bir alt sistem olarak değerlendirir. Bu alt sistemler sosyal sistemi oluşturur.¹⁰⁹ Toplumsal sistemin işlevini devam edebilmesi için birçok karmaşık sürece bağlıdır. Eğer bu karmaşık süreçte sistemin parçaları işlevlerini yerine getiremiyorlarsa, sistem kısa bir süre içinde yok olur. Toplumsal sistemin ayakta kalabilmesi için aktörler, kendilerinden beklenenleri yapmalıdırlar. Eğer aktörler kendilerinden beklenen rolleri yerine getirmiyorlarsa sapma meydana gelir. Sapmayı engellemek için rollerini yerine getirmeyen aktörlere yaptırım uygulamak gerekir.¹¹⁰ Buna benzer olarak Parsons'tan önce Durkheim, toplumsal düzenin varlığının devam edebilmesi için, başka bir ifade ile anomi ihtimalini ortadan kaldırmak için, ahlâk, hukuk ve normları çiğneyen kişiye ceza uygulanması gerektiğini söylemiştir.

İşlevselci çözümlemede önemli bir yeri olan Merton daha çok âdet ve kurumların toplumların devamlılığına katkıları ile ilgilenir. Merton toplumların ve kurumların nasıl çalıştığını açıklarken paylaşılan değerlerin önemini ve işlevini vurgular.¹¹¹ Merton işlevselci bir analiz yapıldığında, kolayca görülmesi mümkün olmayan bazı işlevler olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, Merton işlevleri açık ve gizli olmak üzere ikiye ayırır. Merton toplumda gizli işlevin önemini vurgulamakla birlikte, daha çok açık işlevlerin üzerinde durur. Merton'a göre açık işlev, toplumsal uyum ve düzene katkı sağladığı ve toplumun tüm bireylerin bilincinde iken, gizli işlevler her ne kadar toplumsal düzene katkıda bulunurlarsa da aktörlerin bilincinde yer almazlar. Başka bir ifade ile, gizli işlevler aktörlerin bilinç dışında olan işlevlerdir. Örneğin, toplumun belirli üyeleri yılın belirli zamanlarında dini ritüelleri yerine getirmek için bir araya gelirler. Burada aktörlerin açık fonksiyonu dini ritüelleri yerine getirmek iken, gizli fonksiyon grubun kimliğini kuvvetlendirmek, dayanışmayı artırmak, unutulmuş örf ve adetleri yeniden hatırlatarak, örf ve adetlerin varlıklarını korumak gibi işlevlerdir.¹¹² Dönmezer konuyu şu ifadelerle özetler:

Doğu toplumlarında bâtil gibi gözüken birçok inancın böyle saklı fonksiyonları vardır. Örneğin geceleyin karanlıkta pencereden dışarı bulaşık suyu dökenin çarpılacağı hakkındaki bâtil gözüken inancın saklı

¹⁰⁹ Sorokin, P.A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, T.C. Kültür Bakanlığı, Yayınları, c. 2, Ankara, 1994, s. 49.

¹¹⁰ Wallace ve Wolf, a.g.e., s. 53.

¹¹¹ Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, A Division of Macmillan Pub. Co. Inc., London, 1968, s. 87-101.

¹¹² Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, 9. Baskı, Ankara, 1984, s. 179.

*fonksiyonu, sokaktan geçen insanların pis sularla kirletilmesi ihtimalini yok etmektir; akşam ezanından sonra tırnak kesmemek gereğine ilişkin normun da böyle buna benzer gizli fonksiyonu vardır.*¹¹³

Görüldüğü üzere, toplumda irrasyonel ve hurafe olarak gözüken bir takım örf, âdet veya inançların birçok gizli işlevi vardır. Buna rağmen işlevselcilik analizi, bazen ideolojik bir iddiaya neden olabilir. İşlevselci analiz, böyle bir durum ile karşı karşıya geldiğinde, açık işlev ile kapalı işlev arasında bir çelişkiye neden olabilir. Örneğin, demokratik bir toplumda, eğitim sisteminin açık fonksiyonu herkese eşit fırsat sağlamak iken, gizli fonksiyon kişiler arasındaki eşitsizlikleri genişletmektir. Zira üstün zekâlı kişiler, sağlanan imkânlardan haberdar olup bu imkânlardan tam yararlanırken, okumamış kişilerin haklarını göz ardı ederler.¹¹⁴

Ahlâki değerlendirmeler, özelde açık işlevlere göre yapılır. Oysa gizli işlevler de dikkate alındığında, aynı ahlâki değerlendirmeler söz konusu olmaz. Merton'un ifade ettiği gibi, mafya açık işlevler bakımından bütün ahlâki kuralları ihlal eden örgüttür. Ancak bir yapısal zaafıtan doğmakla birlikte, işlemeyen resmi işlevlerin yerini işgal etmektedir.¹¹⁵ Yine Merton, toplumsal sistemin bazı parçalarının işlevlerinin olumlu olduğu gibi, olumsuz olabileceğini de ifade eder. Örneğin din kurumu, toplumsal bütünleşmeye yönelik katkı yaparken, çatışmalara da neden olabilir. Ancak Merton, “*sistemin her parçasının belirli bir fonksiyonu olması ve bu fonksiyonu yerine getirmesi*” ilkesini reddeder.¹¹⁶

İşlevselci yaklaşım, toplumu birbiriyle karşılıklı olarak ilişkili parçalardan meydana gelen işlevsel ve karmaşık bir bütün olarak görür. Bu bütünün kendi içerisinde uyum barındırdığı varsayımından yola çıkarak şöyle bir sorunla karşılaşılır: Bütünlük sürekli midir yoksa geçici midir? Eğer bütünde süreklilik söz konusuysa farklılaşma ve değişme nasıl açıklanacaktır? İşlevselci yaklaşım genellikle statükodan yanadır ve değişimi vurgulamak istemez. Çünkü değişim; toplumsal sistemi, parçalar arasındaki bütünleyici ahengi yıpratır, hatta bozabilir. Ancak sosyal hareketler sosyal değişimin asıl amilleri olarak kabul edildiğinde, işlevsel yaklaşım toplumsal fenomenleri açıklamak mecburiyetindedir. Bu toplumsal fenomenleri açıklamak için onu üreten asıl neden ile yerine getirdiği işlev ayrı ayrı incelenir.

İşlevselci yaklaşımın bakış açısıyla incelendiğinde, toplumdaki sorunların çözülememesi nedeniyle sosyal yapı tehlikeye girer. Bu bağlamda bir takım emniyet

¹¹³ Dönmezer, a.y.

¹¹⁴ Dönmezer, a.g.e., s. 180.

¹¹⁵ Dönmezer, a.g.e., s. 181.

¹¹⁶ Artantürk ve Amman a.g.e., s. 436.

sübabları bu sorunların çözülememesi sonucunda ortaya çıkan toplumsal basıncı hafifletir. Denisoff ve Wahrman'ın belirttiği gibi işlevselcilerin devrime (radikal değişime) yaklaşımı “duduklu tencere” benzetmesiyle açıklanabilir. Eğer toplumsal basınç dışarı atılmazsa devrim olur. Emniyet sübabları bu toplumsal basıncı azaltmayı sağlayan toplumsal mekanizmalardır. Başka bir ifade ile, emniyet sübabları toplumsal denetimi sağlayan mekanizmalardır.¹¹⁷ Emniyet sübablarının işleyişindeki bozukluk sapmalara yol açacaktır. Bu nedenle emniyet sübabları, bireylerin sapma davranışlarının geç kalınmadan giderilmesini sağlar. Sapma ise düzeni yıkmaya yönelik faaliyetler olarak değerlendirilir. Bununla beraber toplumda bazı sapma davranışlarına müsamaha edilebilir. Bunlar toplumun belli bir kesmi için hoş görülür ve sapma olarak adlandırılmaz aksine bir deşarj mekanizması olarak görülür.¹¹⁸

Bu bağlamda Smelser sosyal hareketleri açıklamaya çalışan işlevselci yaklaşımı altı madde halinde özetler: 1) Yapısal faktörler; her şeyden önce insanlar toplumda birtakım sorunlar olduğuna inanmaya başlarlar. 2) Yapısal gerginlik; insanlar mevcut toplumsal düzenden hoşnutsuz ve mahrumdurlar. 3) Büyüme ve gelişmeden kaynaklanan sorunlar; insanlar nüfusları arttıkça sorunların da arttığı ve bu nedenle daha çok çözüm bulunması gerektiğini düşünürler. 4) Değişim faktörü; hoşnutsuzluklar genellikle katalizatör (sürekli ve özel hadiseler) sosyal hareketlere dönüşür. 5) Sosyal denetimi sağlayan mekanizmaların olmayışı. Toplum dinamik bir özelliğe sahiptir. Buna göre eğer toplumsal hareketler baş göstermeden şiddetle bastırılırsa bu hareketler ortaya çıkmayabilir. 6) Hareketlilik; sosyal hareketleri düzene sokan en önemli bileşendir. Buna göre insanlar yapılması gerekeni yaparlar. Bununla birlikte bu yaklaşımda esas olan sosyal hareketlerin etkililiğidir. Sosyal hareketlerin etkililiği de toplumsal hoşnutsuzluk ve mahrumiyete bağlıdır.¹¹⁹ Ancak işlevselci yaklaşım, sosyal değişimin kaçınılmaz olduğunu ve bu değişimin amillerinin sosyal hareketler olduğunu kabul ettiğinde, “toplumsal sistem” sorunuyla karşılaşmaktadır. Bu nedenle söz konusu yaklaşımın sosyal değişimi açıklamak için her şeyden önce toplumsal sistem fikrinden vazgeçmesi gerekir.

Sosyal hareketlerin toplumsal düzene uyum sağlayabilmesi için ilk başta desteklenmesi, tolerans gösterilmesi ve karşılık verilmemesi gerekir. Burada işlevselci yaklaşım bir taraftan toplumsal düzen ve uyumu öne alırken diğer taraftan toplumsal değişimi kabul etmektedir. Buna göre, düzen ve değişim arasında bir

¹¹⁷ Erkilet, a.g.e., s. 50.

¹¹⁸ Erkilet, a.g.e., s. 59.

¹¹⁹ Smelser, Neil J., *Theory of Collective Behaviour*, Free Press, New York, 1962, s. 22.

dengeinin olması gerektiği öngörülür.¹²⁰ İşlevselci yaklaşım dikkatle incelendiğinde, sadece reformist hareketleri açıklayabildiği görülür.

İşlevselci yaklaşım genellikle sosyal hareketlerin ortaya çıkmasında “söylem”in önemine dikkat çeker. Charles Stewart gibi işlevselci yaklaşımını destekleyenler, sosyal hareketlerin geçerliliklerini sürdürebilmek için söylemi kullandıklarını ileri sürmektedir. Başka bir fonksiyonalist olan Herb Simons sosyal hareketlerin ortaya çıkmasında hem tarihe hem de söyleme gönderme yapar. Bu hareketler ilk bakışta sivil itaatsizlik olarak görülürse de, daha sonra kendilerini meşrulaştırırlar ve toplumsal düzenin parçası olurlar. Bu nedenle sosyal hareketler tarihte hep var olan olgular olarak değerlendirilmiştir. McGee and Cathcart, sosyal hareketleri insanlık tasavvurundan kaynaklanan tarihsel ürün olarak betimlemektedir. Bu bağlamda işlevselci tahlilinde sosyal hareketlerin üç özelliği söz konusudur. İlki ihtiyaçtır. Toplumsal değişimin gerçekleşebilmesi için sosyal hareketlere ihtiyaç vardır. İkincisi meşruluk arayışı ve izleyicilerdir. Sosyal hareketler toplumsal denetimi sağlayan mekanizmalar olarak değerlendirilir. Sosyal hareketlerin son özelliği ise kısıtlı işlevlere sahip olmasıdır.¹²¹ Gore, endüstrileşmiş toplumlarda sosyal hareketlerin ortaya çıkışını iki temel süreçle ilişkilendirir. Birinci olarak sosyal hareketler piyasa ekonomisinin ortaya çıkışıyla, ikinci olarak ulus devlet ve modern vatandaşlık anlayışının doğmasıyla ilişkilidirler.¹²²

Sosyal hareketleri ele alan bu dört yaklaşımı dikkatle incelediğimizde, 60’lı yıllardan beri, hızla çoğalmaya başlayan bu hareketleri yeteri kadar açıklayamadıkları görülür. Hareket üyelerinin irrasyonel ve tesadüfî bir yığın olduklarını iddia eden kalabalık yaklaşımının hareketler incelendiğinde, ne kadar hatalı olduğu görülür. Sosyal hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini siyasi, ekonomik ve benzer faktörlere dayanarak açıklamak gerekli ancak yeterli değildir. Amerikan sosyal bilimciler kültürün sosyal hareketlerin ortaya çıkmasında önemli bir etmen olduğunu, kültür ve sosyal hareketler arasında bir ilişki olması gerektiğini vurgulamışlardır.¹²³

¹²⁰ Smith, D. Anthony, *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Clarke, Doble & Brendon Ltd Plymouth, Great Britain, 1973, s. 131.

¹²¹ Biesecker-Mast, Gerald J., “How To Read Social Movement Rhetorics as Discursive Events”, *Iowa Journal of Communication*, 28. 2, 1996, s. 74-101.

¹²² Gore, M. S., “Social Movements and the Paradigm of Functional Analysis”, *Economic and Political Weekly*, April 29, 1989, s. 928.

¹²³ Mcadam, Doug, “Culture and Social Movements”, *New Social Movements: From Ideology to Identity*, ed. Enrique Laraña, Hank Johnston ve Joseph R. Gusfield, Temple University Press, Philadelphia, 1994, s. 37.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ-SOSYAL HAREKETLER

A. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN TANIMI

Dini hareketler, sosyal hareketlerin alt kategorisi olarak değerlendirilebilir.¹ Bir başka ifade ile, dini hareketler sosyal hareketlerin özel bir türüdür. Sosyal hareketlerin toplumsal değişimin bir tezahür biçimi veya sosyal değişimin habercisi olduğunu birinci bölümde belirtmiştik. Dini hareketler sosyal değişimin tezahür biçimi olmakla birlikte, dinin kendisi de değişimin tezahür biçimi olmaktadır.² Dini hareketler, kaynaklar, oluşum ve gelişim süreçleri konusunda sosyal hareketlere benzemektedir. Ancak öz dinamikleri konusunda ve mistik unsurlar bakımından bir ölçüde onlardan ayrıldıkları bilinmektedir. Ayrıca öteki toplumsal hareketler gibi dini hareketlerin de, birtakım toplumsal hoşnutsuzluk, doyumsuzluk, engellemeler, gerginlikler ve bunalım ortamlarıyla karmaşık ve heterojen yapıların olduğu zamanlarda ortaya çıktıkları bilinen bir gerçektir. Dini hareketleri oluşturan kolektif bilinç ve davranıştan ziyade bireyi tümüyle aşan müteâl bir öğretiler ve karizmatik bir otoriteden söz edebiliriz.³ Sosyal hareketler gibi dini hareketlerin de, toplumsal değişimde oynadığı role bağlı olarak değişik fonksiyonlar icra ettiği gözlenmektedir.⁴ Tıpkı sosyal hareketler gibi, dini akımlar da ortak değerler, inançlar, normlar, davranışlar ve yönelimlerden oluşmaktadır. Söz konusu olan hareketler eskiden dini örgütler olarak biliniyordu.

Nitekim Batı'da kilise ve mezheplerin yanında, sektler dinin son örgütlenme şekli olarak değerlendirilir. Ancak yirminci yüzyılda yaşanan hızlı değişimle birlikte Batı toplumlarının alışagelmiş dini yaşayışlarında da çok köklü değişimler meydana geldi.⁵

Bugün dini-sosyal hareketler sosyoloji literatüründe yeni bir isimle tanınmaktadırlar: Yeni dini hareketler. Yeni dini hareketler on dokuzuncu yüzyılın

¹ Hadden, Jeffrey K., "Religious Movements", *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery, 2. Baskı, University of Washington, Seattle and Rhonda J.V. Montgomery University of Kansas, Lawrence, 2000, s. 2364.

² Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 50.

³ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2001, s. 440-441.

⁴ Coşkun, a.g.e., s. 50-51.

⁵ Günay, a.g.e., s. 442.

başlarından itibaren, önemli bir dini-toplumsal olgu olarak kendini göstermektedir.⁶ Ancak yeni dini akımlar kavramı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1950'lerde sanayileşmiş Batılı toplumlarda küresel bir olgu olarak ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren hızlı yayılan ve 1980'lerden sonra durağanlaşan coşkulu bir dini, manevi tecrübe ve felsefi yaşantıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁷ Bu hareketler farklı inançlar ve ibadetlerle, farklı bir hayat tarzı, farklı değer ve normlarla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu oluşumların *yeni* olduğu düşüncesi, ağırlıklı olarak Batı'ya aittir.⁸ Yeni dini hareketler konusu ile ilgili olarak en dikkate değer olan özelliklerden biri de kendilerini dünya çapında bir olgu ve gelişme olarak sunmalarıdır. Aslına bakılırsa bu hareketlerin bir çoğu yalnızca mahalli birer fenomen olarak görünüyor. Tıpkı diğer sosyal hareketler olduğu gibi dini akımlar da çoğulcu ve hızlı değişen toplumlarda büyük gelişmeler gösterirler.⁹

Bu oluşumların *yeni* olarak nitelendirilmesinin temel nedeni, neredeyse hepsinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmaya başlamasıdır.¹⁰ Yeni oluşumlar hususunda çalışılırken yeni dini hareketlerin nasıl tanımlanabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Yeni dini hareketlerin tanımı söz konusu olduğunda, bir sosyolojik bir de teolojik (dini) yaklaşımın olduğu göze çarpmaktadır. Diğer bir ifade ile, bu yeni oluşumlara ilişkin yapılan tanımlar teolojik/öznel ve akademik/nesnel açıdan ele alınabilir.

B. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN İSTATİSTİKSEL ÖNEMİ

Özgür ve modern bir dünyada çok sayıda dini sosyal hareketin olması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü dini sosyal hareketlerden etkilenen insan sayısı gayet yüksek bir rakam olarak karşımıza çıkmaktadır. Lakin modern dünyada dini sosyal akımların istatistiksel bir öneme sahip olmamasının dikkat çekici olduğunu ileri süren Barker, şu gerekçeyi ortaya koymaktadır: “*Dini hareketlerin çoğu yaş itibarıyla üç nesil geçmesine rağmen geleneksel bir dine dönüşmemişlerdir*”.¹¹ Barker'in vurgulamak

⁶ a.y.

⁷ Kirman, Mehmet Ali, “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar*, c. 2, Sayı. 4, Mayıs Ağustos 1999, s. 223; Beckford, James A., “New Religions”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. 10, New York, 1987, s. 390-391.

⁸ Bromley, David, “New Religious Movements”, *Encyclopedia of Religion and Society*, ed. William H. Swatos Jr., Peter Kivisto ve Arkadaşları, Altamira, 1998, s. 328–330.

⁹ Günay, a.g.e., s. 442.

¹⁰ Barker, Eileen, *New Religious Movements*, Her Majesty’s Stationery Office, 3. Baskı, London, 1989, s. 145.

¹¹ Barker, Eileen, “New Religious Movements: Their Incidence and Significance”, *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson ve Jamie Cresswell, In Association with the Institute of Oriental Philosophy European Centre, London/ New York, 1999, s. 15.

istediği nokta; dini hareketlerin sayı itibarıyla çok olmasına rağmen etkisi hala düşük olmasıdır.¹²

Bu durum özellikle Japonya’da daha açık bir şekilde görülebilir. Japon halkı %10-20 oranında bir dini sosyal harekete katılmaktadır. Japonya’daki en büyük dini sosyal hareketlerden Soka Gakkai birkaç milyon üyeden oluşmaktadır.¹³ Son zamanlarda Soka Gakkai hareketinin daha da büyüdüğü görülürse de, Japonların % 80’inin hiçbir dini akıma katılmadıklarını belirtmek gerekir.

20. yüzyıla gelindiğinde yeni akımlara ilgi duyan insanların çeşitliğinden bahsedildiği gibi, radikal yeni dini bunalımların yükseldiği zaman dilimleri de görülmektedir. Mesela Batı’da Hristiyan olmayan senkretistik (syncretistic) dini kümeler 1945 yılından beri 1800’den daha fazla yeni dini akım çıkarmıştır. Bunlar daha çok Asya kökenlidir ve taraftarları günden güne dünya çapında artış göstermektedir.¹⁴

Hareketlerin sayısı konusunda ortaya atılan birçok rakam bulunmakla birlikte, ismi hiç duyulmayan dini hareketlerin varolduğu yahut sürekli yeni bir dini sosyal hareket ortaya çıktığı için net bir şey söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda İsveç’te yapılan bir sempozyumda Batı’daki yeni oluşumların sayısı binlere ifade edilmiştir. Yeni hareketlere yönelen insan sayısının ise beş ilâ on milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. J. Gordon Melton, Kuzey Amerika’da yaklaşık olarak 1000 dini hareket olduğunu iddia etmektedir.¹⁵

Avrupa’da 2000 civarında farklı grup kaydedilmiştir. Shimazono ise, Japonya’daki yeni dini akımların 800’den birkaç bine kadar olabileceğini söyler.¹⁶ Birkaç yıl önce Harold Turner, Asya ve Afrika’dan gelen barışçı hareketleri dâhil ederek, sadece Amerika’da 10.000 yeni dini akımın ve 12 milyon taraftarının olduğunu öne sürmüştür.¹⁷ Yeni dini hareketler değişik türlere sahip olduğu gibi, bu hareketlere katılan insanlar da farklılık göstermektedir. Birçok dini akım üyelerini saymaktan kaçınmakta, bazıları gizlemekte ya da onu çarpıtmaktadır. Yeni dini hareketlerin bazıları bir kaç yüz üyeden oluşurken, bazıları binlerce hatta milyonlarca taraftarlara sahiptirler. Dini akımlara katılanların yaş ortalamasının 24-30 arasında

¹² Hadden, a.g.m., s. 2969.

¹³ Barker, a.g.m., s. 15.

¹⁴ Melton, J. Gordon ve Baumann, Martin, “Preface: An Overview of the World’s Religions”, *Religions of the World, A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, ed. J. Gordon Melton ve Martin Baumann, c. I. A-C, Santa Barbara, California Denver, Colorado Oxford, England, 2002, s. 1X- XXVIII.

¹⁵ Melton, J. Gordon, *Melton’s Encyclopedia of American Religions*, Cengage Learning, 8. Baskı, Gale, 2009, s. 1; Barker, *New Religion Movements*, s. 218-224.

¹⁶ Shimazono, a.g.e., s. 3.

¹⁷ Barker, “New Religious Movements: Their Incidence and Significance”, s. 16-17.

olması dikkat çekicidir. Gençlerin bu hareketlere katılma nedenleri arasında çıkardan ziyade gönüllülük daha belirgindir.

C. TEOLOJİK SINIFLANDIRMA

Teolojik açıdan yeni dini akımlar ele alındığında sosyologların *yeni* olarak tanımladığı hareketlerin aslında yeni olmadığı, Hristiyanlık tarihi boyunca ana gelenekten kopan, onu yeniden yorumlayan ayrı bir hareket olarak devam eden oluşumların olduğu görülmektedir. Aslında şimdiye kadar, Amerika’da yapılan araştırmalardan elde edilen veriler doğrultusunda, dini akımların uzun bir geçmişe sahip olduğu ve bu grupların güçlü bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Melton’a göre, Amerika’da 1500’ü aşkın dini grup bulunmaktadır. Yaklaşık olarak bu grupların yarısı alışlagelmiş ve geleneksel olanın dışında görülen gruplardır. Amerika’da sayısı bu kadar fazla olan grupların hepsi son zamanlarda ortaya çıkmış değildir; bunların kökenlerinin farklı formlarda geçmişe uzandığı görülebilir.

Yeni dini akımlara ilişkin yapılan teolojik/öznel tanımlamalar genelde sekt, kült, zararlı örgütler, tarikatlar, sapkınlar gibi, ötekini dışlamak için aşağılayıcı kavramlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu tanımlamalar Ortodoks bir din anlayışına sahip olan insanlar tarafından yapıldığı için, taraflı tanımlar olarak da adlandırılmaktadır. Başka bir ifade ile, sosyoloji literatüründe yeni dini hareketlere ilişkin yapılmış böyle tasnifler “teolojik/öznel tanımlamalar” olarak isimlendirilmektedir. Bu nitelime yeni oluşumların olumsuz yönlerine atıf yapmak suretiyle, yeni dini hareketleri, dolandırıcılık, hilekârlık, gizlilik, insanları aldatma ve kandırma, üyelerin beynini yıkama, heterodoks, sapkın ve sahtekâr birer kült olarak olumsuz özelliklerle vasıflamıştır.¹⁸

Öte yandan yeni dini hareketlerin uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı, siyasi entrika, çocuklara tecavüz, insanları intihara kışkırtma gibi çirkin işlere bulaştıkları öne sürülmüştür.¹⁹ Bununla birlikte, söz konusu olan bu hareketlerin toplumda yaygın ve alışlagelen inançların dışında kalan sapkın inançlar olduğu iddia edilmiştir.²⁰ Burada teolojik tanımlamaların daha iyi anlaşılabilmesi için kült ve sekt kavramlar üzerinde durmamız gerekmektedir.

¹⁸ Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan ed., *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, s. 295.

¹⁹ Barker, a.g.e., s. 145-146.

²⁰ Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.g.e., s. 295.

1. Kült

Kült, saygı ve tapınmanın ortak anlamlarını ifade etmekle birlikte, genellikle Batı’da kültler egemen dini normlardan ayrılan grupların genel adıdır.²¹ Kült kelimesi, Latince *colere* kökünden meyletmek, işlemek anlamına gelir. Kültür kavramı da, kült kökünden hareketle toprağı işlemek, ekip biçmek; yetiştirmek; dostluğunu kazanmaya/ilerletmeye çalışmak anlamındaki (cultivate) ve *saygı* kökenlerinden türetilmiştir.²²

Kültler genellikle genç nesillere kabul görür. Kültler gençlere başka çare bulamadıkları ortamlarda güvensizliği ve yalnızlığı giderme vaadinde bulunurlar. Tarihte sekt veya kült olsun, dini akımlar manevi tecrübe ve toplumsal değişimin temel kaynağı olmuşlardır. 1960’larda ilgi görmeye başlayan dini akımlar Mooncular, Solar Temple, Heaven’s Gate ve benzeri hareketler gibi manevi tecrübenin yeni bir biçimiyle Batı toplumuna süzölmeye başarabildiler. Bu kültler Batı toplumunda alışlagelen Hristiyanlıktan farklı olarak, çağdaş dünyayı yakalamak için hem İncil’in bir tamamlayıcısı hem de diğer doktrinlerle süslenerek, modern dünyaya uygun yorumlar yaparak yeni inanç sistemleri ve Batı’nın geleneksel dini görüşlerine alternatif dini biçimler ve anlayışlar geliştirdiler.²³ Kültler bireysel ihtiyaçların üzerine odaklaşmakla birlikte, kurtuluşa gidebilmek için karizmatik bir lider tarafından yönetilerek yeni bir yol/tarz ileri sürmektedirler.²⁴

2. Kült Oluşumunu Açıklayan Modeller

Kültün oluşumu iki aşamadan geçmektedir: İlki, dini akımlar düşüncesi bir yenilik arz eder, ikincisi ise, bu yenilik yeni olan doktrinleri sayesinde sosyal çevre kazandığı ve toplumsal gruplardan kabul gördüğü için, sosyal gerçeklik kategorisinde değerlendirilir.²⁵ Burada incelenmesi gereken bir ayrıntı söz konusudur. Nasıl oluyor da propagandacılar ötekilerini dinlerine gelmeye ve inançlarını paylaşmaya ikna edebiliyorlar? Burada açıkça görünen kültlerin hareketliliği ve motivasyonudur. William Sims Brainbridge ve Rodney Stark

²¹ Doniger, Wendy. *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Consulting Editor, Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 2006, s. 271.

²² Saliba, John A., *Understanding New Religious Movements*, Altamire Press, 2. Baskı, Oxford, 2003, s. 1.

²³ Robbescheuten, Julie. Wieland, “Cult Figures”, *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, ed. Elizabeth M. Dowling ve W. George Scarlett, Sage Publications, Inc. London/New Delhi, 2006, s. 100.

²⁴ Robbescheuten, a.y.

²⁵ Bainbridge, William Sims ve Stark, Rodney, “Cult Formation: Three Compatible Models”, *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing Ltd., USA/UK, 2003, s. 59.

kültlerin oluşumunda üç modelden bahsetmektedirler.²⁶ İlki, psikopatolojik model, (The Psychopathology Model) Girişimci (The Entrepreneur Model) ve Altkültürel Evrimci Model (The Subculture-Evolution Model).²⁷

a. Psikopatolojik Model

Psikopatolojik model, genellikle mahrumiyet teorisini açıklamak için antropolog ve etno-psikoterapistler tarafından kullanılmaktadır. Bu modele göre kişinin kulte katılmasının temel sebeplerin biri sosyal çevreden mahrum olmasıdır. Psikopatolojik model konuyu daha anlaşılır hale getirmek için şu gerekçeleri ileri sürmektedir:

1. Kültler, sosyal düzensizlik meydana geldiği zaman kişi için anlam taşıyan ve son derece tatmin edici birer modadır.
2. Kültler genellikle manevi ıstırap çeken veya psikolojik rahatsızlık yaşayan kimseler tarafından benimsenmektedir.
3. Kulte katılanlar genellikle psikoterapik bir süreçten geçerler ve kültürlerin yeni vizyonlar oluşturma konusunda önemli bir rol oynadığını ileri sürerler.
4. Kulte giren yeni üyeler, kendi ihtiyaçlarını giderme konusunda gruptaki sosyalleşme sürecinin onlara yardımcı olup bundan mutlu olduklarını dile getirmektedirler.
5. Bireysel hastalıkların sonucunda meydana gelen mahrumiyet kişinin yeni vizyona, kulte veya modaya geçmesine neden olmaktadır. Kişi kültürün inançlarını benimsediği zaman, gerçek mutluluğa kavuştuğunu sanır, sıkıntılarının giderildiğini hisseder.
6. Bu aşamada kişi kendisini tamamen kulte adar ve kültürün teşkilatı için katkılarda bulunur. Böylece birey artık kendini kültürün bir parçası olarak görmeye ve yeni gelen üyelerle ilgilenmeye başlar.
7. Kültler genellikle insanların kendilerini mutsuz hissettikleri ve sosyal bunalımların olduğu zamanlarda başarılı olabilmektedir. Toplumda güvensizlik artırıldığı ve insanlar çözümlenmesi basit olmayan bir takım sorunlar yaşadıkları zaman, kültürlerin yeni üye edinme konusunda başarılı oldukları görülmüştür.
8. Eğer kültür çok kişi cezpt etme konusunda başarılı olmuşsa, kültür önderi kurallara tam bir şekilde uyan bazı eski üyelere kulte yeni gelmiş kişilerle ilgilenme,

²⁶ Bainbridge ve Stark, a.g.m., s. 60.

²⁷ Hamilton, Malcol, *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*, 2. Baskı, London/New York, 2001, s. 249.

onlara ders verme yetkisini vererek onlara bir nevi makam vermiş olur. Bu eski üyeler kulte ne kadar yeni üye kazandırır, kulte o kadar rütbe, makam gibi ödül görürler.²⁸

Bu bağlamda, bireylerin sosyal bunalımlarda kültlere katılmasının temel nedeninin cezp edilme olduğunu söyleyebiliriz. Özetlersek, psikopatolojik model, bireyin veya bireylerin bir dine, mezhebe veya kulte katılmalarının temel nedeninin psikozlu olduğunu ileri sürer.

Aslında psikopatolojik model, geleneksel psikanaliz yaklaşımından faydalanmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Freud'a göre, insanların büyüye ve dine sarılmalarının asıl nedeni, psikolojik saplantıdır. Bundan hareketle Freud dini ritüelleri yerine getiren kişi ile nevrozlu olan birey arasında benzerlikler bulmaya çalışmıştır. Ona göre, nevrozlu kişi belirli bir işi belirli bir şekilde yapmak mecburiyetinde kaldığını hisseder. Dinin aklın sonucu değil de, âciziyet ve çaresizlik sonucu olduğunu ileri süren Freud,²⁹ tam anlamıyla bir psikolojisttir. Her şeyi psikoloji ile açıklamaya çalışmıştır. Freud'a göre nasıl ki insan çocukluk halinden kurtulup büyürse, aynı şekilde, insanlık da bir gün dinden kurulacaktır. İnsanın dinden kurtulması için, Freud'un önerdiği tek yol vardır. O da, bilimin her şeyi aşacağı varsayımıdır.³⁰ Ancak ne Freud'un teorisi dinin varlığını, ne de psikopatolojik model kültlerin oluşumunu açıklayabilmiştir.

b. Girişimci Model

Girişimci model, kültlerin *çıkar amaçlı* belirli kişiler tarafından, yeni sistemler icat ederek eski sistemleri değiştirmeye yönelik oluşumlar olduğunu ortaya koyar. Eğer toplumsal şartlar (imkânlar) kültlerin lehine gelişirse, daha çok insan cezp edilir. Girişimci model kült oluşumunu açıklarken şu tezleri ileri sürmektedir.³¹

1. Kültler müşteriler için bir *ihtiyaç mekanizması* yaratırlar, zamanla onlardan mali açıdan faydalandıkları için birer pazarlama aracı olarak görülmektedir.
2. Genellikle kültler üyelerine yeni bir yaşam tarzları ileri sürdükleri ve bundan dolayı kendilerini *yeni* göstermeye çalışıyorlar.
3. Bu yeni modaların (kültlerin) üretilmiş olması gerekir.
4. Söz konusu kült ürünleri ve satışları sadece girişimciler (önderler) tarafından başarılabilir.

²⁸ Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions & Religious Creativity*, Rountledge & Kegan Paul, London, 1987, s. 63.

²⁹ Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 120-21.

³⁰ Köse, a.g.e., s. 131.

³¹ Bainbridge ve Stark, a.g.m., s. 63.

5. Kült girişimcileri başka bir ticari kazanç elde etmek için, üyeleri takas etmektedirler.

6. Kültlerin piyasaya girmesini teşvik eden en önemli motivasyon, piyasaya katılan önceki kültürlerin başarılı olmasıdır.

7. Bunu başarabilmek için kültür girişimcilerinin (önderler), işin ustası ve tecrübeli olmaları gerekir ki, bu ancak kariyerle elde edilebilir.

8. Ürünlerin satılabilmesi için kültürün bileşenleri arasında sürekli ilişki içinde olmaları ve belli bir başarı sağlamaları gerekir.

9. Üyeler önderlerine bağlı kalırlar. Önder de kariyerini geliştirir ve üyeler arasındaki samimi ilişkiler kurulmasında önemli bir rol oynar. Lider gruptakiler için manevi babadır, üyeler birçok benzerlik özellikleri taşıdıkları için kardeş sayılır.

10. Külte yeni bileşenler kazandırma planının tamamlanabilmesi için kültürel kaynaklardan veya liderin başarı ve tecrübesinden yararlanarak yeni ürünler geliştirilir. Ancak piyasa şartların da buna müsait olması lazımdır.³²

Girişimci model, kültürlerin oluşumlarını sırf ekonomik amaçlara bağlar. Bu konuda kültürlerin son derece başarılı oldukları görülür. Her ne kadar tarikatların gizli örgütlenmesi ve dışarıya kapalı olması nedeniyle, mali varlıklarını tespit etmek güç olsa da, bazı kültürlerin mali varlıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Arthur L. belirli kültürlerin on yıl içinde aldığı mali yardımın dört milyon dolar olduğunu tespit etmiştir. Aynı şekilde dört yıl içinde Sayentoloji hareketinin, kurucusuna, araba ve evi hesaba katmazsak, peşinen 100.000 dolar kazandırdığı ve liderin kendi ihtiyaçları için 758.982 dolar daha harcadığını öne sürmüştür.³³ Ayrıca girişimci model kültür kurucularının ortaya koyduğu inançların sahte olduğunu ve bu inançların sadece hayal kırıklığına uğratılmış kimselere doyurucu bir eşya olarak satıldığını ileri sürmektedir.

Girişimci model, insan ihtiyaçlarının çeşitliğinden ve kültür liderlerinin müşteriler için oluşturdukları pazardan bahsetmekle birlikte, kültür oluşumu yeteri kadar açıklayamamıştır.³⁴

c. Altkültürel Evrimci Model

Psikoterapik ve girişimci model kültürlerin oluşumunda, yeni bir birey tipini vurgularken, altkültürel evrimci model gruplar arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulamaktadır. Bu model, kültürlerin otorite ve lidersiz de oluşabileceğini ileri

³² Bainbridge ve Stark, a.y.

³³ Cooper, Paulette, *The Scandal of Scientology*, Tower, New York, 1971, s. 109.

³⁴ Bainbridge ve Stark, a.g.m., s. 64-66.

sürmesine rağmen, radikal kültürel gelişimlere dikkat çekmektedir. Altkültürel evrimci model kültleri oluşturan temel nedenleri şu gerekçelere indirgemektedir.

1. Kültler yeni sosyal sistemin habercisidir. Genel hacim olarak küçüktür ama bireyleri etkileme hususunda benzerlik ve yakınlık göstermektedir.

2. Söz konusu kültürler, sosyal sistemlerin içinde genellikle esrarengiz çevreleri içeren toplumlarda ortaya çıkma ihtimali yüksek olmakla birlikte, tamamen seküler olan toplumlarda da çıkabilir.

3. Kültler, toplumda karşılıklı ödül/ödüllendirme anlayışı çok az veya hiç olmadığı zamanlarda ortaya çıkar.

4. Belli bir grup ödülleri almak için kendilerini adadıkları zaman, evrim başlamış olur.

5. Üyeler bu ödülleri almak için birlikte çalışırken, duygu gibi bazı ödüller takas edilir.

6. Eğer kültürler hedeflerine varma konusunda başarısız olurlarsa, tedrici bir şekilde iç mekanizmalarını dengeleyerek değiştirirler.

7. Eğer grup içi ödüllerin ve dengeleyici tertibatın değişimi çok yoğunlaşırsa, grup tam bir sosyal patlamaya müptela uç bir sorunla görece sarmalanmış olacaktır.

8. Kültler dış kontrolden belli derece ayrı tutulduğunda, kültür oluşumu gelişir, yeni kültür pekişir, güçlenir ve toplumla ilişkileri dengeleyecek stratejiler uygular.

9. Kültürün oluşumunun son aşaması, toplum gözünde tuhaf inançlarını meşrulaştırdıkları, yeni üyeler edinme konusunda başarılı oldukları ve sosyal kaynaklardan diğer gruplara göre daha çok istifade ettikleri zaman meydana gelir.³⁵

3. Sekt

Sekt; kelime itibariyle bir grubun mevcut gelenekten ayrılması ya da bir grubun üyelerinin ortak inançlara sahip olmaları ve aynı öndere bağlanmaları anlamına gelir. Ortak inançlar ve düşünceler siyasi fikirler olabileceği gibi, felsefi ve dini düşünceler de olabilmektedir. Etimolojik olarak sekt kavramı Latince *sequi* kökünden türetilmiş olup izlemek, peşinden gitmek, takip etmek, arkasından gelmek, hemen ardından yer almak, anlamak, dikkatle dinlemek ve uymak anlamlarına gelmekle birlikte,³⁶ sosyoloji literatüründe kiliseden ayrılan, bölünen grup olarak kullanılmaktadır. Kavramı sosyolojiye kazandıran Max Weber ve Ernst Troeltsch'tir.

³⁵ Bainbridge ve Stark, a.g.m., s. 67.

³⁶ Hill, Micheal, "Sect", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Macmillan, D.C., A Division of Macmillan Inc., c. 13, Third Avenue, New York, 1987, s. 154.

Troeltsch kilisenin ilk dönemlerinde iki genel dini eğilimi olmakla birlikte, zamanla bu eğilimlerin dini örgütlenme biçimlerine dönüştüğünü iddia eder. Örgütlenmenin bir boyutunu toplumun ana kesimi dışında eşitlikçi bir cemaat oluştururken diğerini ise, çevresindeki toplumsal kurumları kendi çıkarı doğrultusunda kullanmak isteyen grup oluşturur. Bunlardan ilki, radikal eğilimlere sahipken, ikincisi ise muhafazakâr eğilimler içermektedir. Radikal eğilim özellikle monastik ve mezhepçi hareketlerde görülür. Muhafazakâr eğilim ise, kilise yapılanmasında baskın olarak kendini gösterir.³⁷

Troeltsch dini davranışları üç grupta ele alır. Bunlar ruhani (churchly), mezhepçi (sectarian) ve mistik (mystical) davranış biçimleridir. Mistik davranış artık günümüzdeki kilise-mezhep kuramcıları tarafından ele alınmamaktadır.³⁸ Becker de Troeltsch'ı takip ederek sekti gönüllülüğü esas alan, üyelere daha kaliteli bir din imajı veren ve dışa kapalı bir özelliğe sahip olan (Separatist) ayrılıkçı bir grup olarak tanımlar. Niebuhr sekti örgütlenme biçiminin tehlikeli olduğunu ve zamanla mezhep şekline dönüşeceğini iddia eder.³⁹

Yinger, sekti üç alttüründen söz eder. Birinci türün özelliği topluma açık olması ve kabul göstermesidir. Bu gruptaki sektlerin temel ayrıcalığı, individüalizmdir. Oxford hareketi buna örnektir. İkinci tür sektler saldırgandır. Toplumda ne varsa kötü olarak görür, tamamını reddeder. Bu gruba giren sektler Anabaptizm gibi hareketler yer almaktadır. Üçüncü tür sektler sakınma, nefsi arındırma amaçlıdır ve oldukça kötümserdir. Öbür dünyada yeni bir hayata işaret ederler. Bu tür sektleri Amerika'daki kutsal (holiness) gruplar temsil eder.⁴⁰

Wilson Hristiyan sektlerin sekiz özelliğinden bahsetmektedir:

1. Sektler tek bir öğretinin, tek bir liderin ve tek üyelik tarzının altında birleştikleri ve alternatif bir düşüncüyü kabul etmediklerinden dolayı kapalı ve dışlayıcı bir özelliğe sahiptir.

2. Sektler ötekilerin sahip olmadığı dinî hakikâtın tamamlayıcısı oldukları hususunda ısrar ederler. Sektler sahip oldukları hakikâtın, tüm inançların, dini ritüellerin, sosyal aktivitelerin, ahlakların, mantıkların ve tüm insan meselelerinin en üstün ve en faziletli olduğu ve insan tabiatını anlama noktasında yardımcı olduğuna inanırlar.

³⁷ Stephen J. Hunt, *Alternative Religions*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2003, s. 34-35.

³⁸ Uluç, Özlem, *Yeni Dini Hareketler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2006, s. 48.

³⁹ Hill, a.g.m., s. 156.

⁴⁰ Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, New York, 1989, s. 91.

3. Sektler örgütlenmeye yönelik gruplardır.

4. Sektler dini ritüelleri yabancılarla paylaşmayı reddederler. Grup içinde yapılan uygulamalar yabancılara söylenmez. Hatta tarikat kurucuları dışında bazen grup içinde de söylenmez.

5. Sektler gönüllülük esasına dayalıdır. Sekte katılan kişiler, kendilerinin seçilmiş olduklarını öğrenirler.

6. Sekt üyeler arasında uyum sağlar ve belli bir hiyerarşi oluşturur.

7. Sekt üyeleri doktrinlerine tam samimiyet ve itaatkârlık gösterirler.

8. Sonuçta sekt itirazcı bir gruptur, alışılmış görüşlere karşı çıkar. Ortaçağ Avrupa'sında kiliseye karşı seküler bir dünya anlayışı gelmeden önce, en başta gelen protestoları sektler yapmışlardır.⁴¹

Sekt-kült kavramları aynı şeyi ifade etmemekle birlikte, günümüzde bu iki kavram birbirinin yerine sıkça kullanılmaktadır. Oysa sekt ve kültür kavramları sosyoloji literatüründe farklı anlamlara sahiptir. Demerath ve Hammond kilise ve sektlerin arasındaki farkı görmüş ve onları iki ayrı olgu olarak ele almışlardır.⁴²

4. Sekt-Kült Ayrımı

Her ne kadar sosyologların çoğunun sekt ve kültür arasındaki farkı açıklamakta zorlandığı ileri sürülmüşse de, Yinger kültürü sektten ayırmak için sık sık kültürün tipin özelliklerine başvurur. O, kültürleri sektlerden daha küçük gruplar olarak tanımlar ve kültürlerin toplumda egemen yapısal anlayıştan daha radikal ve keskin olduklarını ileri sürer.⁴³ Yine Yinger, kültür ile sekt arasındaki farkı göstermek için kültürleri *sektlere benzetmekle birlikte, kültürlerin toplumdaki baskın dini gelenekten kırılan gruplar* olarak görür.⁴⁴ Daha sonraki dönemlerde görülen tartışmalarda ise, sektlerin belli bir dini geleneğin içindeki parçalanmanın bir ürünü olduğu, oysa kültürlerin yabancı bir dini gelenekten ilham aldıkları öne sürülmüştür. Bu konuya ilişkin son zamanlarda yapılan tartışmaların sonucunda, bazı sosyologlar sektlerin özelde toplumdaki geleneksel dinden ayrılma, bölünme ve hizipleşmenin ürünü olduğu ve genelde her ana görüşten hizipleşen grupların birer sekt olduğu varsayımını desteklemektedir.⁴⁵ Mesela, Stark ve Bainbridge kültür-sekt arasındaki ayrımı şöyle ifade ederler: Sektler,

⁴¹ Wilson, a.g.e., s. 91-92.

⁴² Johnstone, Ronald L., *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Central Michigan University, 3. Baskı, New Jersey, 1989, s. 72.

⁴³ Yinger, J. Milton, *Religion Society and The Individual: An Introduction to The Sociology of Religion*, Macmillan, New York, 1957, s. 154.

⁴⁴ Hill, a.g.m., s. 157.

⁴⁵ Hill, a.y.

geleneksel ana görüşten hizipleşmedir ve genellikle geleneksel dinlerin hala güçlü olduğu zamanlarda ortaya çıkar. Oysa kültürler ise, yenilik arz eder ve ancak geleneksel dinlerin zayıf olduğu zamanlarda meydana çıkar.⁴⁶ Kültürler yerleşik gelenekten istifade etmek yerine, yabancı dinlerden ilham alırlar. Diğer bir ifade ile, sektler var olan din ve gelenek içinde hizipleşirken, kültürler ise dışa yönelirler ve yerlilere oldukça yabancı bir moda olarak ortaya çıkarlar.

Kült dinin organizasyon açısından son alternatifi olarak değerlendirilir. Kült dini gidişat, mezheplerin oluşumu ve toplumda dinsel doktrinin egemen olmasını reddetmesi ve geleneksel inancı yitirmesinden ötürü tarikata (sekte) benzemektedir. Lakin kültür tarikattan, köke dönme, dini hurafelerden sakındırma gibi girişimler için propaganda yapmadığından dolayı ondan ayrılır.⁴⁷ Kült daha çok yeni olanı, yeni vahye inanma veya tabiatüstü güçlerin kavranmasının sağlanması, kaybolan ya da yıllarca bilinmeyen eski vahyi keşfetme peşindedir. Kültürler toplumda dini sistemin egemen olmasından yana değildir. Buna karşın kültürler, komünist ülkelerde dinin özgür olmasından yanadır. Kültürlerin sık sık yeni terminolojik sembolleri kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda Kültürlerin ana öğretisi, bâtinî ve gizemliliğe meyleder. Bu nedenle diğer dini gruplara göre kültürler daha çok karizmatik lider çerçevesinde toplanırlar.

Kültürlerin bireyselliğe güçlü bir vurgusu da vardır. Sosyal değişimi takip ederek tabiatüstü fenomenlerin bireysellik sınırları çerçevesinde anlaşılması gerektiğini vurgularlar. Genelde kent merkezlerinde yaşamaya meyillidirler. Çünkü kültürler büyük kalabalıkları cezp etme geleneğine sahip olmadıkları ve insanları inanılması güç görünen irrasyonel şeylere davet etmeleri nedeniyle, toplumun büyük bir kısmı bunlara katılmaktan vazgeçmektedir.⁴⁸

D. AKADEMİK SINIFLANDIRMA

Sosyal bilimlerde olguların analizinde bir tipoloji geleneği mevcuttur. Dini akımları daha iyi anlayabilmek için sosyal bilimcilerin çeşitli tipolojiler uyguladıkları görülmektedir. Dini akımların karmaşıklığın çözümlenmesi ve anlaşılması hususunda tipoloji kaçınılmaz bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Batı’da yeni oluşumları inceleyen sosyal bilimcilerin yeni dini hareketleri farklı kategorilerde sınıflandırdıkları görülmektedir. Başka bir ifade ile İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra 1950’lerde ortaya çıkan, coşkun bir dini tecrübe ve felsefi yaşantı yaratan dini akımların oluşum sebepleri ele alındığı zaman, bazı karakteristik özellikler belirgin

⁴⁶ Barker, “New Religious Movements: Their Incidence and Significance”, s. 16-17.

⁴⁷ Johnstone, a.g.e., s. 87.

⁴⁸ Johnstone, a.g.e., s. 88.

olduğu gibi, birbirinden farklılıklar da dikkat çekicidir.⁴⁹ Söz konusu olan dini hareketlerin farklılıklarını anlamak için sosyal bilimciler çeşitli tipolojiler geliştirmişlerdir.

1. Popüler Tipoloji

Popüler tipoloji genellikle kültlerin üyeler üzerinde bıraktıkları “tesir”i esas alarak dini akımları sınıflandırır.⁵⁰ Popüler tipolojiye göre, hareketler üyelerini ailelerinden ve çevrelerinden ne kadar çok koparırsa, o kadar etkileyicidir ve üyelerin hayatlarını tehlikeye atma ihtimali yüksektir. Buna göre, popüler tipoloji Transandantal Meditasyon hareketini kötü olarak değerlendirirken, Unification of Church (Moonculuk) daha kötü ve Children of God (Tanrı’nın Çocukları) (Family) ise, çok kötü olarak görmektedir. Çünkü Unification of Church, Transandantal Meditasyon hareketinden daha olumsuz etkilere sahiptir. Children of God (Family) da Unification of Church ve Transandantal Meditasyon hareketlerine göre toplumu olumsuz yönde daha çok etkilemektedir. Günümüzde gittikçe yaygınlık kazanan popüler tipoloji ayrı bir öneme sahiptir. Ancak bu tipolojinin değer yüklü olduğu ve daha çok yeni dini hareketlere katılan üyelerin aileleri tarafından benimsendiği görülmektedir.⁵¹

2. Hadden’in Tipolojisi

Hadden, dini akımları üç grupta değerlendirir. İçten büyüyen (endogenous) akımlar dinin iç özelliğini değiştirmeye yönelik hareketlerdir. Dıştan büyüyen (exogenous) hareketler dinin otoritesi ayakta kalabilecek şekilde ortamını değiştirme teşebbüsündedir. Üretici (*generative*) dini hareketler, yeni dini akımları çevre veya kültürün içinde tanıtmaya çalışmaktadır.⁵²

a. İçten Büyüyen Hareketler

İçten büyüyen hareketler sık sık ikiden fazla, birbirinden bağımsız gruplara ayrılırlar. Özellikle protestanlık eğilimli hizipleşme (schism-prone) sonucunda ortaya çıkmaktadır. Melton (1996) sadece Kuzey Amerika’da 750 protestan grup olduğunu teyit etmiştir. Yeni dini hareketler olarak bilinen sektler, bölünme sürecinin

⁴⁹ Kirman, a.g.m., s. 4.

⁵⁰ Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.g.e., s. 304.

⁵¹ Hummel, Reinhart, “Contemporary New Religions in The West”, *New Religion Movements and The Church*, ed. A.J. Brockway ve J.P. Rajashekar, Geneva, 1987, s. 22-23; Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.g.e., s. 304.

⁵² Hadden, a.g.m., s. 2364.

sonucunda oluşurlar.⁵³ Dünyanın her köşesinde Hristiyan birliğini amaçlayan (ecumenical) akımlar içten büyüyen hareketler olarak bilinirler. İçten büyüyen hareketler, dini hareketlerin ilk tipi olarak yorumlanır.⁵⁴

b. Dıştan Büyüyen Hareketler

Bu hareketler dini örgütlenmenin olduğu çevrede, ortamın bazı yönlerini değiştirmeye çalışan gruplar olarak bilinir. Tüm dini hareketler yaşadıkları ortamlara dört şartla gelirler: 1) Yaşamı sürdürme (survival), 2) Ekonomik kapasite, 3) Statüler ve 4) İdeoloji.⁵⁵ Her şeyden önce dini akımlar güven isterler. Bu örgütlerin varlığını sürdürebilmeleri için çevresiyle denge ve uyum içinde olmaları gerekir. Bu, dini hareketler ile kültür arasındaki normal bir ilişki olarak değerlendirilir.⁵⁶

Sosyoloji literatüründe bu gruplar, kiliseler veya mezhepler (denominations) olarak tanımlanır. Bir dini grubun çıkarları tehdit altında olduğu zaman ve yahut lider, grup çıkarlarını çoğaltmak ya da geliştirmek istediğinde, dini hareketler ortaya çıkabilir. Çoğu zaman dıştan büyüyen dini akımlar, sosyal hareketlerden ayrılmazlar. Hatta dini akımlar seküler sosyal hareketlerle işbirliği yapabilmek için sık sık onları takip ederler. Bununla birlikte, çoğu zaman seküler sosyal hareketlerin liderleri, kendilerini aşkın prensiplerle meşrulaştırmak için dini hareket liderlerine sempati ile bakarlar. Çünkü dini liderlerin, sosyal hareketlerin varlıklarını ve ortaya çıkış nedenlerini meşrulaştırma konusunda uzman oldukları şeklinde yaygın bir varsayım mevcuttur.⁵⁷

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında liberal Protestanlık neredeyse tüm diğer liberal gruplarla işbirliği yapmıştır. Diğer taraftan da, Evanjelik (Muhafazakâr) Protestan sosyo-ekonomik sebepler için diğer gruplarla işbirliği yapmıştır. Dini hareketler seküler hareketlerle işbirliğini daha çok statü elde etme ümidiyle gerçekleştirmektedir. Katolik Kilisesi, Doğu Avrupa'da toplumları komünist sistemden kurtarmak için diğer hareketlerle çok derinden ilişki sağlayabilmiştir.

İçten doğan hareketlerin hepsi özgür olmayı isteyen hareketler değildir. Bazen etnik gruplardan ve hükümetlerden hoşlanmadıkları zaman, diğer dini hareketlere karşı savaş başlattıkları bilinmektedir.⁵⁸ 1960'lı yılların ortasına kadar sosyoloji literatürünün neredeyse tamamı, dini akımları dıştan büyüyen hareketler

⁵³ Hadden, a.y.

⁵⁴ Hadden, a.g.m., s. 2365.

⁵⁵ Hadden, Jeffrey K., "Religion and the Construction of Social Problems", *Sociological Analysis*, no. 41, 1980, s. 99-108.

⁵⁶ Hadden, "Religious Movements", s. 2365.

⁵⁷ Hadden, a.g.m., s. 2365.

⁵⁸ <http://www.religiousmovements.org/>, 28.04.2010.

olarak isimlendirmiştir. Bu hareketlerin Batı'dan taraftar bulma sebeplerinden ilki, sosyo-ekonomik ve diğer yönlerden mahrumiyet faktörü iken, ikincisi, göçmenliğin artışı ve sosyo-ekonomik değişim gibi faktörlerdir.⁵⁹

c. Üretici Hareketler

Yeni dini hareketleri en çok açıklamaya çalışan üretici hareket yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, dini sosyal hareketler büyük ölçüde yabancı kültürlerden etkilenmekle birlikte oldukça yenilik arz eder. Dini hareketler yerleşik kültürde kendilerini yabancı hissettikleri için, sosyologlar bu dini akımları birer kült olarak görürler. Yeni dini akımların *yeni* niteliğiyle isimlendirilebilmesi için daha önce hiç olmayan bir şeyi meydana çıkarması gerekmez. Eğer hareket bir toplum için yenilik arz ediyorsa, o yenidir. Örneğin, Hare Krişna Amerika'da 1960'larda görülmeye başladı. Hare Krişna hareketinin inandığı doktrin, uyguladığı dini ritüel ve yaşam tarzları kuzey Amerika toplumunun bakış açısında oldukça yenilik arz eder. Oysa bunlar Hindistan toplumu için bilinen şeylerdir. Çünkü Hare Krişna hareketi ilk olarak Hindistan'da 16. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Buna karşın Unification Church (Moonculuk) gibi hareketler, Hristiyan inancını yeniden yapılandırmak için Hristiyan ve uzak Doğu dinleriyle harmanın sonucunda yeni bir din ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁰

Antropolojik literatür daha çok üretici hareketlere odaklanmaktadır. Bu hareketler dinlerin kaynaklarını sorgulamaktadır. Üretici hareket yaklaşımı büyük ölçüde Darwinist evrimden etkilenmiştir. Buna göre, yeni dinler hızlı sosyal değişimin, kilisenin işlevselsizliğinin ve hızlı göçün sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu, antropolojik literatürde "kültür gerginliği" olarak tanımlanabilir. Kültür gerginliği iç ile dış kültür arasındaki çatışmanın sorucunda meydana gelir. Bu nedenle söz konusu olan yeni dini hareketler zaman zaman kargo kültürleri, Mesihçi hareketler, İsa'nın hareketleri, milliyetçi hareketler, ihya hareketleri olarak nitelendirilmektedir.⁶¹ Antropolojik araştırmalar yeni dini akımların ortaya çıkış sebeplerinin, gelenekten gelen stres ve modern dünyaya anlam vermek olduğunu öne sürer. La Barre'nin ileri sürdüğüne göre, tüm dinlerin kaynağı (ortaya çıkma nedeni), kültürel krizdir. Lanternari ise, yeni dini akımların tamamının kültürlerarası çatışmanın bir sonucu olduğu varsayımını ortaya atar.⁶²

⁵⁹ Hadden, a.g.m., s. 2367.

⁶⁰ Hadden, a.g.m., s. 2366.

⁶¹ Hadden, a.g.m., s. 2367.

⁶² Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed*, Mentor Books, New York, 1965, s. 247.

3. Wallis'in Tipolojisi

Yeni dini sosyal hareketlere uygulanan tipolojilerin arasında en önemlisi Wallis'in tipolojisi görünmektedir. Bu tipoloji yeni dini akımları anlama noktasında diğerlerden bir ayrıcalık taşımaktadır. Wallis yeni dini hareketleri üç grupta değerlendirerek Troeltsch'in tipolojisine benzeyen bir tipoloji geliştirmiş ve yeni dini hareketlerin kökeni, katılım nedenleri ve karakteristiklerini incelediğiştir.⁶³

Wallis'in kullandığı esas ölçüt de onların dış dünya ile ilişkileridir. Bunlar dünyayı reddetme, dünyayı tasdik etme ve dünya ile uzlaşma kavramlarıyla ifade edilmektedir.

a. Dünyayı Reddeden Hareketler

Bu tip hareketler belli bir guru veya Tanrı fikrine sahip bir dini örgütlenme biçimidir. Diğer gruplara göre oldukça dindardırlar ve seküler yapılanmayı reddederler. Hayatının her safhasında sekülerden ziyade, kutsalı teşvik ederler. Bu tür hareketler dünyayı değiştirecek bir İlâhi güç beklentisi içindedirler. Söz konusu grup, milenyumun yakında başlayacağı veya hareketin dünyayı değiştireceği ve neticede sevgi dolu, daha insani, daha manevi yeni bir dünya düzenini başlayacağını düşünmektedir.⁶⁴

Bu tipteki hareketler dini kurallarda taviz vermezler. Belirli ahlâki prensiplere sahiptirler. Grup üyeleri birbirine bağlıdır. Grupta sıcak bir ortam söz konusudur ve beraber yaşama bazılarının yaşam tarzıdır. Wallis'e göre, Hare Krişna ve Moonculuk bu grupta değerlendirilebilir. Bu tür hareketler üye kazanmak için farklı stratejiler izlemekle birlikte, eski üyelerin hareket içinde kalabilmeleri için beyin yıkama faaliyetleri gerçekleştirmektedir. Bu hareketlere katılan üyeler, kısa bir süre sonra aile ve arkadaş çevrelerinden ayrılırlar. Artık hayatın tamamını etkileyen bir değişim söz konusudur. Hareketlere katılım *yeniden doğuş* anlamına gelmektedir; gruba katılan üyeler yeni bir ismin yanında yeni bir kimlik de edinirler. Liderler gruptakiler için manevi baba, üyeler de kardeş sayılır.⁶⁵

b. Dünyayı Tasdik Eden Hareketler

Dünyayı tasdik eden hareketler, dünyayı reddeden hareketlerin karşısında yer almaktadır. Bu hareketler geleneksel dini ritüeller ve inançlara sahip değildir.

⁶³ Haralambos, Michael ve Martin, Halborn, *Sociology: Themes and Perspectives*, Collins Educational, London, 1991, s. 668.

⁶⁴ Wallis, Roy, "Three Types of New Religious Movement", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing Ltd., USA/UK, 2003, s. 36-37.

⁶⁵ Wallis, a.g.m., s. 44.

Geliştirdikleri bir ilahiyat veya ahlâk sistemi yoktur. İbadet anlayışı olmadığı için mabetleri de olmayabilir. Ancak kendine özgü duaları vardır. Mesela Transandantal Meditasyon hareketine katılan yeni üyeler iki haftalık sıkı bir fiziki eğitime tabi tutulur. Bazı insanlar bu eğitime heyecanla karşılarken bazıları kuşkulandır. Bu tipolojide değerlendirilen hareketler, bir takım psikiyatrik yöntem ve teknikleri uygulayarak dünya ile bağları koparmadan insanları rahatlatabildiklerini iddia ederler.⁶⁶ Dünyayı reddeden hareketlerin aksine, mevcut sosyal düzeni adaletsiz ve Tanrı'dan uzaklaşmış olarak görmezler. Bu akımlar bireysel inançlara vurgu yaparlar. Nichiren Shoshu (Soka Gakkai), Transandantal Meditasyon ve Sayentoloji hareketleri bu grubun tipik örneğidir.⁶⁷

c. Dünya ile Uzlaşan Hareketler

Dünya ile uzlaşan hareketler bazı sosyologlar tarafından kültler olarak görülmektedirler. Bu tür hareketler manevi ile dünyevi arasında bir ayrım yaparlar. Söz konusu hareketlerde din ilk planda sosyal olgu olarak yorumlanmaz, daha çok ferdi ve içsel hayatı harekete geçiren bir fenomen olarak ele alınır. Hayatın nasıl yaşanacağına dair fazla bir görüş beyan etmezler. Din bir sosyal olmayıp kişinin iç dünyasını kapsar.⁶⁸ Kutsalı daha sekülerce yorumlamakla birlikte, dini inanç ve ritüelleri toplumsal şartlara adapte olacak şekilde değiştirirler.

4. Diğer Tipolojiler

Dini sosyal hareketlere ilişkin yapılan birçok tipoloji bulunmaktadır. Tipolojiler genellikle araştırmacının incelediği hareketlerin sayılarının, kuruluşlarının, dünya bakış açılarının ve inanç sistemlerinin farklılığına göre değişmektedir. Mesela bu hareketler üzerine araştırma yapan Robbins ve arkadaşları tekçi yaklaşımın yerine monistik ve düalistik şeklinde ayrımı yaparlar. Monistik gruptaki inançlıların hayatının her alanını ilahi kurallar belirler. Üyeler katı disiplinde tutulur. Dini kurallardan hiç taviz verilmez. Hare Krişna ve Divine Light Mission gibi hareketler monistik grupta değerlendirilirken,⁶⁹ Moonculuk hareketi ikinci grupta kategorilendirilebilir. Düalistik grupta yer alan hareketler, Tanrı ve insan gibi çift merkezli bir anlayışa sahiptir. Dualistik hareketler modern kültürün

⁶⁶ Wallis, a.g.m., s. 45.

⁶⁷ Köse, Ali, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*, Truva Yayınları, İstanbul, 2006, s. 24.

⁶⁸ Wallis, a.g.m., s. 54.

⁶⁹ Kirman, a.g.m., s. 224.

karmaşıklığına ve çok çeşitliliğine karşı oldukları için *karşıt hareketler* olarak da isimlendirilmektedir.⁷⁰

James A. Beckford yeni dini hareketleri iki grupta ayırır. Birinci grupta, Asya'nın ağırlıklı felsefi ve mistik geleneğine dayalı hareketler yer alırken, ikinci grupta ise, Hristiyan kökenli hareketler sıralanmaktadır. Bir başka ifade ile, bu ikinci hareketlere Batı açısından yerli akımlar da denilebilir. Hristiyan kökenli hareketler farklı öğretilerle Hristiyanlığın ana görüşünden ayrılmakla ve alternatif bir yaşam tarzı sunmakla birlikte, yaşadığımız modern dünyada Hristiyanlığın zamanının bittiğini ve gerçek kurtuluşa ermenin tek seçeneğinin kendileri olduğunu ileri sürmektedirler. Hristiyan kökenli olan dini akımların genellikle Piestistik-Evanjelik, Pentekostal-Karizmatik ve binyılcı apokaliptik geleneklerin birini izledikleri görülmektedir.⁷¹

Campbell (1979) de dini akımları mistik “aydınlanmacı”, “yararlı” ve “hizmet”e dayalı olarak üç grupta sınıflandırır.⁷² Dini sosyal hareketler mahalli, itizali, mistik, karizmatik, hermetik, reformcu, ihyacı, devrimci, kurtuluşçu, kurtarıcı, mehdici, mesihçi, millenarist, sentezci, bağdaştırıcı, puritan, kötümser, şeytani, mükemmeliyetçi ve fundamentalist hareketler şeklinde de ele alınabilmektedir.⁷³

Kültleri birer din olarak gören Bainbridge ve Stark üçlü bir tipoloji yapar: İzleyici/kitle kültürler (Audience cults), alıcı kültürler (Client cults) ve kültür hareketleri (Cult movements). İzleyici kültürlerde üyeler gerçek inanmış ve devamlı kimseler olmayıp formel olarak onlara kalmaktadırlar. Bu tip kültürler, en az örgütlenmiş gruplardır. Bu gruptaki üyeler vaaz dinlemek veya dini bir gösteri izlemek için, zaman zaman bir araya gelseler de resmi bir örgütlenme söz konusu değildir.⁷⁴ Alıcı kültürler ise, belirli kişiler için değer önerir. Belirli hastalıkları tedavi edeceğini iddia eder. Bu gruptaki kültür ile üyeler arasındaki ilişkiler, doktor-hasta veya danışman-müşteri arasındaki ilişkiye benzemektedir. İzleyici ve alıcı kültürlerden farklı olarak, kültür hareketleri katılımcılara daha ayrıntılı ve tatmin edici bir şeyler vererek, temelde tabiatüstü güçlere dayanmaktadır. Bu türdeki kültürler katılımcıların manevi ihtiyaçlarını yerine getiren hizmetler sağlamaya çalışırlar. Ancak mobilize ettiği kaynak veya enerji değişmektedir. Kimi guru, kimi peygamber, kimi de ilahi kaynaktan beslenmektedir.⁷⁵

⁷⁰ Kirman, a.g.m., s. 225.

⁷¹ Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.g.e., s. 303.

⁷² Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.y.

⁷³ Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, s. 51; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 440-442.

⁷⁴ Robbins, Thomas, *Cults, Converts and Charisma*, Sage Publications, London, 1988, s. 156.

⁷⁵ Bromley, a.g.m., s. 328-333.

E.TEOLOJİK VE AKADEMİK TASNİF ARASINDAKİ TARTIŞMALAR

Sosyal bilimciler teolojik tanımlamalarda aşağılayıcı anlamda kullanılan “kült” kavramı yerine, yeni oluşumları ifade etmek için “yeni dini hareketler” kavramını tercih etmişlerdir. Bu kavramın kullanılmasında etkili olan kişilerin başında Bryan Wilson ve Eileen Barker gelir. Wilson yeni oluşumları kült olarak isimlendirmeden yana değildi. Bu akımları böyle adlandırmanın sosyolojinin nesnellliğini bozacağını düşünüyordu. Barker de 1950’li yıllardan sonra çıkan, 1970’lerde yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkun bir dini ve felsefi yön bulunan hareketleri nitelemek için “yeni dini hareketler” kavramını kullanmıştır.⁷⁶ Böylece yeni oluşumlar hususunda akademisyenlerin dini tanımlamalardan ziyade nesnel tanımları tercih ettikleri görülmektedirler. Çünkü söz konusu yeni dini hareketlere katılan kişilerin ailelerine göre, kültürler son derece zararlı, tehlikeli ve problematik iken, hareket üyeleri açısından son derece huzur ve mutlu verici, problemleri aile baskısından kurtarıcı ve özgürleştirici bir özellik taşımaktadır.⁷⁷

Dini sosyal hareketlere ilişkin yapılan tanımlamalar ister teolojik, isterse akademik olsun, söz konusu oluşumları anlama hususunda yetersiz kalmaktadır. Her yaklaşım kendi bakış açısını ortaya koymaktadır. Teolojik tanımlamalar bu oluşumları birer kült olarak nitelendirirken, bize son derece abartılmış ve öznel yaklaşımlar olarak gelmektedir. Bu yeni oluşumları fazla basitleştirmememiz gerekir. Çünkü söz konusu hareketler çok karmaşık bir olguya sahiptir. Birçok insan medya sayesinde hareketlere ve bunların nasıl işlev gördüğüne ilişkin belli bir düşünce edinebilir. Sıradan insanlardan farklı olarak gazeteciler, dini akımlar hakkındaki bilgileri derin bir araştırma sonucunda edindiklerini iddia etseler de, onların gözünde dini akımlar tuhaf davranışlar, gizemli ayinler, ruhçu etkinlikler, beyaz çarşafı bürünmüş insan grupları olarak görünmektedir.⁷⁸

Bu bağlamda yeni dini hareketler hakkında *halkı etkileme ölçüsünü* dikkate alan analizler yapılması sosyologlar tarafından daha uygun görülmüştür. Aslında dini akımları halkta bıraktıkları tesirden hareketle tanımlamak daha doğrudur. Popüler tipolojinin bakışıyla üyesini, ailesinden koparan her hareketin kötü olduğu iddia edilemez. Üyeler kendi isteğiyle veya aile baskılarından kurtulmak için de harekete katılmış olabilir. Popüler tipoloji üyeler üzerindeki etkinin ne olduğu konusunda net

⁷⁶ Barker, *New Religion Movements*, s. 9.

⁷⁷ Akyüz ve Çapcıoğlu ed., a.g.e., s. 298.

⁷⁸ Enroth, Ronald, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, Çev. Levent Kıran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 12.

bir kriter koymamıştır. Transandantal Meditasyon hareketinin kötü olduğunu ileri sürerken, üyelerinin gözünde hareket son derece iyi, hayatlarını tamamen değiştiren ve kurtaran bir yol olarak görünmektedir. Öte yandan, akademik tanımlamaların da pek objektif olduklarını söylemeyiz. Çünkü bu oluşumları yeni dini hareketler olarak nitelendirirken, intihar kültürünün ya da yıkıcı hareketlerin ne kadar tehlikeli olduklarını görmezden gelerek ve bunları diğer hareketlerin kategorisinde değerlendirmek gerçeği yansıtmaktan kaçmak anlamına gelir. Nitekim intihar kültürü ya da yıkıcı hareketler son derece dikkat çekicidir. Örneğin Jim Jones liderliğindeki Halkın Mabedi hareketinin 911 üyesi 1978 yılında topluca intihar etmiştir.⁷⁹

Yine Kral David hareketinin lideri David Koresh, Teksas'daki bir çiftlik evinde gayri meşru cinsel ilişkilerin, işkencenin, silah depolamanın yaşandığı bir sürecin sonunda, hükümet yetkilileriyle girdiği çatışmanın sonucunda, 1993'te 80 civarında müridiyle intiharı seçmiştir.⁸⁰ Buna benzeyen hareketler, şu iki soruyu gündeme getirmektedir. Birincisi, söz konusu hareketleri yeni dini akımlar olarak nitelendiren akademik yaklaşım ne kadar doğrudur veya nesneldir? İkincisi ise, yeni dini hareketleri tanımlayan teolojik yaklaşımlar bütün kültürleri kötü, yıkıcı veya sapkın olarak mı görmelidir? Bir başka ifade ile akademik yaklaşım tüm bu oluşumları yeni dini hareketler olarak nitelendirerek gerçek nesnellığe ulaşabilir mi? Öbür yandan teolojik tanımlamalar da, söz konusu hareketleri kült olarak isimlendirerek öznelliğinden bir adım öteye ilerleyememiştir. Çünkü bütün dini hareketler birer yıkıcı veya intihara teşvik eden kült değildir.

F. DİNÎ SOSYAL HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKMASINA VESİLE OLAN BAZI FAKTÖRLER

Araştırmacılar yeni dini akımlara katılma nedenlerini açıklarken, birincisi ideolojik mahrumiyet, ikincisi sosyal ağ olmak üzere iki faktör öne sürmektedirler. İnsanlar psikolojik ve fizikî açıdan mahrum olduklarında veya bir hareketin mesajını almaya ideolojik olarak hazır olduklarında yeni dini hareket ortaya çıkar. İdeolojik mahrumiyetin din değiştirme olgularını kısmen de olsa açıklayabildiği

⁷⁹ Chidester, David, *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Indiana Univ. Press, USA, 2003, s. 9-10; Ayrıca bkz. Peterson, Michael ve Diğerler, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 49; Ayrıca bkz. Barker, Eileen, "Religious Movements: Cult and Anti-Cult Since Jonestown", *Annual Review of Sociology*, no.12, 1986, s. 329-346.

⁸⁰ Walliss, John, *Apocalyptic Trajectories: Millenarianism and Violence in the Contemporary World*, Oxford Peter Lang, s. 93; Ayrıca bkz. Hallallmi, Benjamin Beit, "Death, Fantasy and Religious Transformations", *The Psychology of Death in Fantasy and History*, ed. Jerry S. Piven, Praeger Pub., USA, 2004, s. 105-106; Ayrıca bkz. Newport, Kenneth G. C., *The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect*, Oxford Univ. Press, New York, 2006, s. 2.

görülmektedir. Sosyal ağ ise, ideolojik mahrumiyetini reddetmemekle birlikte, kişiler arasındaki ilişkileri ön plana çıkarır.⁸¹ Bunun yanı sıra yeni dini akımların ortaya çıkmasında birçok sebebin olduğu göze çarpmaktadır.

1. Sevgi Mahrumiyeti ve Aşırı Refah

Refah kelimesi (Welfare) Latince'den *fluere* kökünden türetilmiş olup taşmak ve bol olmak anlamına gelir. Refah kelimesinin bolluk anlamına geldiğini ifade eden Fromm, bolluğun her zaman olumlu ve mutlu edici anlamlara gelmediğini öne sürer. Refah kelimesi bazen olumsuz anlamlara da gelmektedir. Bunun için Mississippi nehrinden örnek verir. Eğer nehir yatağından taşar ve sel haline gelirse, bir felaket meydana gelir. Ancak hasat döneminde buğday çuvalları dolup taşan bir çiftçi için “taşmak” kavramı bereketli ve sevindirici bir şeydir.⁸²

Eğer yeteneğimizi ve mal varlığımızı olumlu veya olumsuz davranışlarımız ile gerektiğinden daha fazla kullanırsak, o zaman elde edeceğimiz kötü refahtır.⁸³ Benzer şekilde Batı'nın refah ve bolluk anlayışını tecrübe eden Nick adlı bir mühtedinin ifadeleri çok dikkat edicidir.

*Gezdiğim birçok ülkede çok önemli bir tespitim oldu. Hayatın daha sade, daha ilkel olduğu yerlerde insanların daha mutlu olduklarını, refah seviyesinin yükseldiği yerlerde ise, insanların mutsuz ve iç huzurundan yoksun olduklarını gördüm.*⁸⁴

Marx *Ekonomik Felsefi Elyazmaları'nda* (Economic Philophical Manuscripts) şöyle diyordu:

Eğer çıkış noktanızda insanı bir insan ve dünyayla olan ilişkisinde onu yine bir insan olarak görüyorsanız, o zaman sevgiye karşı sevgiyle, güvene karşı güvenle karşılık verirsiniz. Eğer insanları etkilemek istiyorsanız, onları, samimi bir şekilde harekete geçiren ve onlara meydan okuyan birisi olmak zorundasınız. İnsanlarla hatta tabiatla olan her ilişkiniz, niyetlerinizin hedefine uygun, yani kendi gerçek ve şahsi hayatınızın özel bir ifadesi olmalı. Eğer sevginiz, karşılığında bir sevgi doğurmuyorsa,

⁸¹ Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*, s. 20.

⁸² Fromm, Erich, *Hayatı Sevmek*, Çev. Ali Köse, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 21.

⁸³ Fromm, a.g.e., s. 32.

⁸⁴ Köse, Ali, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1997, s. 76.

*eğer seven bir kimse olmanız, sizi sevilen bir kimse yapmıyorsa, bu, sevginizin güçsüz olduğunu gösterir ve neticede mutsuzluğa yol açar.*⁸⁵

Açıktır ki yaşadığımız dünyada sevgi sadece maddeye indirgenmiştir. Artık sevme ve sevilme duygular insanlıkta kaybolmuştur. Toplumun en küçük ve en basit kurumu olan aileden başlayarak karmaşık kurumlara kadar insanların arasındaki ilişkiler birbirini sevme ve sevilme ilişkiler çıkar hale gelmiştir.

İnsanların sevilir olabilmek için ne pahasına olursa olsun, güzel elbiseden lüks araba ve evlere kadar her türlü eşyayı satın aldıkları görülmektedir. Bazı kişiler sevdiklerini zannederler ama bu pasif bir sevgidir ve pasif sevgi kısa bir zamandan sonra yok olup gider. Batı’da pasif sevgiye dayalı başlayan evliliklerde eşler başlangıçta mutlu görünürler, ama bir müddet sonra birbirinden bıkarlar, hatta nefret ederler. Çünkü her ikisi de kandırılmıştır veya en azından onlar öyle hissetmektedirler. Sevildiklerini zannederler, ancak karşılıklı ilişki ve etkileşimlerin sonucunda sevgilerinin gerçek bir sevgiden ziyade bir sevgi gösterisinden ibaret olduğunu anlarlar. Fromm’a göre, bunun temel nedeni aktif sevgiden mahrum olmalarıdır.⁸⁶

Batı’da insanın aynı işi yapması, her gün aynı insanlarla görüşmesi, görüşmelerinde samimi olmayışı, sadece iş hayatlarını değil, bütün hayatı bile pasifleştiriyor. Hayat pasifleştikçe insanlar kendilerini daha çok stres, can sıkıntısı ve güvensizlik içerisinde hissediyorlar. Fromm’un da ifade ettiği gibi, can sıkıntısı, stres, depresyon modern çağın en büyük ve en korkunç hadiseleri olup hızla yayılmaktadır.⁸⁷

İnsanlık ümitlerini gerçekleştirmeye modern çağda yakın olduğu kadar, hiç bir zaman bu kadar yakın olmamıştır. Artık tüm açların doyacağı, düşmanlıkların biteceği ümidini gerçekleştirme peşindeyiz.⁸⁸ Ama insanlık mükemmelleştikçe ve daha çok teknolojiye sahip oldukça, kötülüklerin de biteceği ümidinin sorgulanma zamanı geldi. Örneğin can sıkıntısını aşmak için birçok tedavi yöntemi üretilmektedir. İnsanlar sıkıldıkları zaman uyuşturucu haplara, sarhoş edici içkilere, eğilence partilerine, disko ve gaziinlara başvurmakla birlikte,⁸⁹ ötekilerini de suiistimal ve tecavüz etme gibi bir takım zararlı davranışlarda bulunmakta, böylelikle geçici de olsa, stres ve sıkıntıdan kurtulduklarını zannetmektedirler. Bilim adamları

⁸⁵ Marx, Karl, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Sol Yayınları, MEGA 1, c. 3, Ankara, 1993, s. 149; Fromm, a.g.e., s. 34-35.

⁸⁶ Fromm, a.g.e., s. 34-35.

⁸⁷ Fromm, a.g.e., s. 44.

⁸⁸ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 15.

⁸⁹ Fromm, *Hayatı Sevmek*, s. 44.

buna çözüm üretememektedir. Hayatın kalitesi ilerlemediği için insanlar sürekli hayal kırıklığına uğramakta ve toplum içinde güvensizlik artmaktadır.⁹⁰

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da yaşanan ekonomik çöküş, yüksek işsizlik ve sosyal huzursuzluk insanları ümitsizlik içine itmiştir. 60 yıllara doğru ümitsizliğin yerine ümitlerin canlandığı görülür. Ancak ekonomik ve politik istikrarsızlık, refah ve barış ümitlerinin gerçekleşmesine engel oluyordu. Batı'nın birçok ülkesinde, pek çok üniversite öğrencisi emperyalizmi ve kapitalizmini protesto etmek için pek çok eylemde bulunmuşlardır.⁹¹

V. E. Frankl, yaşadığımız dönemde artık ümitsizlik duygularının çoğaldığını ileri sürer. Frankl bu durumu *varoluşsal boşluk* (existential vacuum) olarak nitelendirir. Varoluşsal boşluk insanların hayatlarından sıkıldıkları, kendilerini değersiz ve anlamsız hissetmeleri sonucunda ortaya çıkar. Ona göre, Batı toplumları yaşamlarına anlam veremediklerinden dolayı varoluşsal boşluk meydana gelmiştir.⁹² Çağdaş insan için, doğanın hiçbir kutsal yönü kalmamıştır. İnsan doğasını bir dost olarak değil de, bir fahişe olarak görmektedir.⁹³ Artık insan kendini aşır Tanrı ile rekabet etmek istemektedir. İnsan tabiat sırlarını keşfetmekten öte, Fromm'un ifadesiyle "*Tanrı'nın kendisi olmak, Tanrı'nın yapabildiği her şeyi insan da yapmak*" istemektedir. Astronotların aya ilk çıktıklarında yaptıkları acayip davranışlar, bunun açık bir işareti idi. O an, insanlığın sınırlarını aşmasını ve Tanrı olmasının ilk adımını temsil ediyordu. Hristiyan din adamları bile aya çıkmanın kainâtın yaradılışından beri en büyük hadise olduğunu söylemişlerdir.⁹⁴

Yaşadığımız dünyada insanların çoğu ihtiyaçlarından fazlasına sahip olsalar bile, tüketime ayak uyduramayacak ve kendilerini bu sisteme karşı fakir hissedeceklerdir. İşte bu nedenle pasiflik, kıskançlık, hırs, manevi boşluk, güçsüzlük hissi, güvensizlik korkusu ve ötekini sömürme duygusu yükselmektedir. Bolluğumuzu tüketimle yarışa koyarsak, tükenecek olan insan neslidir.⁹⁵

Modern dünyada insanların kendilerini mutlu edebilecek bir bilgiye muhtaç oldukları görülmektedir. Bu bağlamda teorik bilginin yanında mutlu olmayı sağlayan bir başka mekanizma olarak gündelik pratik de gereklidir. Oysa Batı toplumu, insanı

⁹⁰ Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, s. 76.

⁹¹ Şenay, Bülent, *Dini Cemaatler Sosyolojisi ve Hristiyan Cemaatleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1991, s. 70.

⁹² Frankl, Viktor E., "The Feeling of Meaninglessness: A Challenge To Psychotherapy", *The Amerikan Journal of Psychoanalysis*, no. 1, 1972, s. 85-89.

⁹³ Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İşaret Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1988, s. 14-15.

⁹⁴ Fromm, a.g.e., s. 70-71.

⁹⁵ Fromm, a.g.e., s. 54.

mutlu edecek yolun hayat standardını yükseltmekten ibaret olduğunu sanırken, insan ruhunu zenginleştirmekte konusunda geri kalmıştır.⁹⁶

İşte yeni hareketlerin de huzur olmayan toplumlarda, politikanın ümitsiz kaldığı süreçlerde, bilimin çözmek yerine daha çok sorun yarattığı dönemde, aile huzurunun bozulduğu ve kilisenin fonksiyonlarını kaybettiği bir zamanda, insanlar için huzur verici birer sığınak olduğu görülmektedir. Söz konusu dini hareketler, psiko-sosyal, ekonomik problemlerden ve modern hayatın baskısından uzaklaştırılacak bir sığınak olarak kabul edilebilir.⁹⁷

2. Dinin Fonksiyonlarının Zayıflaması ve Değişime Uğraması

Dini akımların ortaya çıkmasının bir diğer nedeni, Batı'nın aşırı modernleşmesinin sonucunda kurumsal dinin otoritesi sarsılması ve dinî canlanışın bu yeni oluşumlara bırakılmasıdır. Birçok bilim adamına göre, yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasında ana faktör olarak aşırı sekülerizm ve kilisenin otoritesinin sarsılmasıdır.

Sosyal bilimciler arasında neredeyse hiç reddedilmeden kabul gören sekülerleşme tezi, yaklaşık 30 yıldan beri bazı sosyologlar tarafından yargılanmaya başladı. Peter Berger gibi bazı sosyologlar *Kutsalın Dönüşü* (The Return of the Sacred) tezini savunurken, bazıları *Kutsalın Dönüşü* ifadesini yetersiz ve yanlış bulmuşlardır. Çünkü bunlara göre, kutsal zaten hiç gitmemişti. Bu yeni paradigmaya göre, modernitenin dinle uyumsuzluğu tezi doğru değildi. Çünkü bunlara göre, kiliseye katılım oranlarının düşüklüğü gerçek anlamda o bölgenin insanların dinden uzaklaştıkları anlamına gelmez. Bu bağlamda Batı'daki insanlar kurumsal bir dine bağlı olmasalar bile, ruhun varlığına, doğaüstü alana (Tanrı'ya) dair inançlarını sürdürmekteydiler. Dünyanın en fazla sekülerleşen ülkesi olarak görülen İzlanda üzerinde yapılan bir araştırmada; kiliseye katılma oranı %2 iken, insanların %88 ruhun varlığına inandıklarını ortaya çıkmıştır. Buna karşılık ateistlerin oranı sadece %2.4'tür.⁹⁸ Bununla beraber dünyada en fazla satılan kitapların, astronomi, büyü ve psikiyatri gibi konularla ilgili olduğu bilinen bir başka gerçektir.

Nihayette de sekülerleşmeyle birlikte din gerçek anlamını kaybetmez ve fonksiyonlarını tamamıyla seküler kurumlara devretmez. Aksine seküler dünyanın sunduğu şartlara adapte olabilen yeni dini anlayışlar ortaya çıkar ve din sadece biçimsel olarak değişikliğe uğrar. Bu nedenle sekülerleşme dinin çöktürücüsü değil,

⁹⁶ Graham, Dom A., *Zen Catholicism: A Suggestion*, New York, 1963, s. 38.

⁹⁷ Beckford, "New Religions", s. 392.

⁹⁸ Stark, Rodney, "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate*, ed. William H. Swatos ve Daniel V. Olson, Rowman-Littlefield, New York, 2000, s. 50.

sadece değişim habercisidir. Lakin şu da bir gerçektir ki, din de eski gücünü, hâkimiyetini kaybetmiş ve modern dünyaya adapte olma zorunluluğu hissetmiştir. Dahası modern dünya da farklı teoriler geliştirerek dine meydan okumaktadır. Nitekim bilimin dine getirdiği en ciddi ve tehlikeli meydan okuma, tarih ve psikoloji sayesinde olmuştur. Buna rağmen din hep varolagelmiş ve kilisenin en çok eleştirildiği, hakaret edildiği ve meydan okunduğu zamanlarda fundamentalizm bir tepki olarak ortaya çıkmış, taraftarlarını bulmuştur. Ama kurumsal dinin hem eski otoritesini kaybettiği hem de değişikliğe uğradığı bir gerçektir.

İşte dini akımları da kiliseden kaynaklanan manevi boşluğu dolduran ve modern dünyaya en çok uyum sağlayan olgular olarak değerlendirmek gerekir. Luckmann'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, Kutsalın rutinleşmesi sebebiyle modern dünyada, din varlığını görünmeyen bir yapı ve tarzda sürdürüyor.⁹⁹

3. Çoğulculuk ve Toplumsal Şartlar

Dini sosyal hareketlerin oluşum sebeplerini araştırırken, “*Niçin Batı’da başka yerlerin aksine ortaya çıktı*”? şeklindeki soruyu sık sık sorarız. Çoğulcu toplumlarda tüm dini gelenekler baltalanır ve dinin tekeline bahsetmek neredeyse imkânsız hale gelir. Eski paradigmaya göre, dinin temel değerleri çoğulcu bir dünyada ötekilerle daha iyi paylaşılabilir. Seküler dünyada dinin böyle bir duruma gelmesi, aslında çoğulculuk ve rekabete dayalı özgürlükçü bir anlayış da getirmiştir. Bu anlamda Pal Repstad *Değişik Bir Paradigmada Din Sosyolojisine Giriş* adlı makalesinde çoğulculuk, rekabetçilik ve modern dünyada dinin konumunu ve yerini inceliyor. Bu makelede Stephen Warner (1993) din sosyolojisinde paradigmanın hızlı bir değişikliğe uğradığı, özellikle bu değişikliğin ABD’de görülebildiğini söyler.¹⁰⁰ Buna göre, eski paradigma çoğulculuk ve sekülerizm arasındaki ilişkiye dikkat çekerken, yeni paradigmada ise, çoğulculuk ve dini gelişmelere yönelik bir ilişkiden bahseder. Buradaki temel sorun şudur: İki paradigma değişik taraftarlarıyla nasıl yeni düşünceyi tanıtacak, başka bir deyiş ile, hem din hem de seküler olan bir arada varlıklarını nasıl sürdürecekler?

Eski paradigma yani sekülerizm ve çoğulculuğu destekleyen paradigma dindarın hayatında şu iki açıdan gelişme sağlayabilir. Birincisi, dinin tekeli toplumda sınırlandırılmıştır. Herkes artık din geleneğini miras olarak almamaktadır. Öyleyse ancak, dini değerlerin ortak bir ortamda geliştiği, insanların birbirine referansta bulunduğu ve dinî değerlerin paylaşıldığı bir yerde çoğulcu bir toplumdan

⁹⁹ Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 108.

¹⁰⁰ Warner, Stephen, “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, no. 98, March 1993, s. 1044–1093.

bahsedebiliriz. Bu konuda Bellah'ın *Sivil Din Üzerine Teoriler* (1975) isminde bir eseri vardır. İkincisi Peter Berger'in *Kutsal Şemsiye* adlı kitabında eski paradigmayı ayrıntılı bir şekilde ele aldığı açıklamalarda görülebilir. Eski paradigma, kurumsal dinin zayıfladığını ve dinin kamusal alandan özel alana doğru çekildiğini öne sürer. Teknoloji, din için sürekli bir tehdit unsuru olmuştur. Çünkü din sanayileşmeye baştan beri yabancıydı. Artık din, sadece teknolojiden değil, ekonomi, siyasi alandan ve toplumdan bile yabancılaşmıştır. Dinin kurumsal yönü zayıfladığında, yavaş yavaş onun kurumlardan bireylere çekildiği görülmektedir.¹⁰¹ Söz konusu değişimde Batı toplumu dinin tekelinden kurtulmakta ve çoğulcu bir anlayışta yeni dini akımlar kilisenin yerini doldurmaktadırlar.

Lourence İanaccone dini inançların ve kiliseye hizmet etme oranının rekabetin açık olduğu ve özgürlüğün bulunduğu ülkelerde, kilisenin despot olduğu ülkelere göre daha güçlü olduğunu söyler.¹⁰² Buna en güzel model olarak Avrupa Protestan ülkelerini gösterebiliriz. Eski paradigmayı destekleyen Stephen Warner'e göre, Avrupa'daki kiliseler insanlara Hristiyanlığı zorla kabul ettirerek, insanların dinden soğumalarına neden oldu.

Son zamanlarda yeni paradigma daha yönlendirici ve rasyonel bir çözümün ilham kaynağı olarak görülmüştür. Roger Finke ve Rodney Stark, Amerikan kilise tarihinin yeniden yorumlanması gerektiğini söylerler.¹⁰³ Yeni paradigmaya göre dindarın yaşamı şu iki açıdan ilerleyebilir. Dinin tekeli gücü azaltıldığında, toplumdaki herkes dini mirasın bireye herhangi bir şey vermesini beklemez. Dogmatik ve genel dini değerler, birey ötekilerle işbirliği ve fikir alışverişi yaptığı sürece ilerleyebilir. Bu teşebbüslerin nasıl geliştiğini Bellah (1975) *Sivil Din Üzerine Teoriler* adlı kitabında izah etmektedir.¹⁰⁴ Eğer dinin hoşgörüsünden bahsedeceksek, o zaman çoğulculuk ve dinin bireyselleşmesinden de bahsedebiliriz.

Bazı ana dinler birbiriyle karşılaştırıldıklarında, özellikler de Hristiyan tarihine bakıldığı zaman, çoğulculuk ve hoşgörü anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Hristiyanlık tarihinde, farklı inanç ve ibadetleri bir yana bırakın, farklı kültürlerle saygı ve hoşgörüyle yaklaşmaktan bahsetmek bile neredeyse imkânsızdır. Bunun tersine bir tutum sergileyen Hindistan'da çoktanrıcılık ve Hinduizm'in, Japonya'da Şintoizm ve Budizm'in farklılık arz ettiğini görüyoruz. Bu

¹⁰¹ Repstad, Pal, "Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion", *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, ed. Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996, s. 2.

¹⁰² Repstad, a.g.m., s. 4.

¹⁰³ Repstad, a.g.m., s. 2.

¹⁰⁴ Repstad, a.y.

dinlerin barındırdıkları inanç ve kuralların, çoğulcu bir yapıda olduklarını söyleyebiliriz.¹⁰⁵

Oysa ilk Hristiyanlar kabile, ırk ve kültürel yönden ayrışmayı kabul etmemişlerdi. Onlar ancak ümmet halinde, birlik esasına dayalı olarak varlıklarını sürdürebileceklerini anladılar ve inanç kardeşliğinin esasına ulaşmaya çalıştılar. Aynı inanç esaslarına inananlar kendilerini *din kardeşi* ilan ettiler. Hristiyanlar sonradan öyle bir kimlik oluşturdular ki, öteki toplumsal temellerle birleşmek yerine, onları dışlayarak *yabancı entrikacılar* olarak nitelendirdiler. Havari Hristiyanların seçmiş olduğu çizginin ötesine geçerek doğaüstü Tanrısal hükümler koymaya başladılar. Bu sert kuralların sonucunda, ne Yahudi, ne Grek, ne de özgürlük kalacak, her şey kilisenin kararına göre belirlenecekti. Din adamları toplumsal sorunların hiç birisine çözüm getiremez oldu. Din adamlarının potansiyelleri sadece Hristiyanlığın meselelerini çözmekle sınırlı kaldı. Bundan dolayı modern bilimin sonuçları büyük oranda din araştırmalarını etkilemiştir. Özellikle din çalışmalarında uygulanan disiplinler tamamen dıştan, yani modern bilimin etkisinin bir sonucudur.¹⁰⁶ Hatta bazı rahipler modern bilimin getirdiği icat ve tekniklerden etkilenerek eski dogmalardan kuşkulandırmaya başladılar ve imana götüren tek bir yolun yerine, bireyin değişik yollar ve yöntemlere başvurarak inanca varabileceklerini kabul ettiler. Bu ise çoğulculuğa açılan kapı demektir.¹⁰⁷

Herberg Amerika’da dinî grupların ortaya çıkmasını üç faktöre bağlar. 1. Bir kimlik ve cemaat ihtiyacını ortaya çıkaran büyük göçlerin etkisi. Bu ihtiyacı karşılamak için özel etnik ve dini kökene dayalı gruplar ortaya çıkmıştır. 2. Dini grupların gelişimine imkân sağlayan, özgürlük ve eşitlik imkânı veren yasalar. 3. Bu yeni dini organizasyonların oluşumlarını önleyecek hiç bir resmi otoritenin olmayışı.¹⁰⁸ Yukarıda saydığımız bazı toplumsal şartları dikkate aldığımızda, bu yeni oluşumların ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

G. DİNİ SOSYAL HAREKETLERİN BAZI ORTAK ÖZELLİKLERİ

Dini akımları araştırdığımız zaman ulaşmak istedikleri amaçlar, beklentiler, izledikleri taktik ve stratejiler, içinde oluşturdıkları hiyerarşi bakımından birbirine şu özelliklere sahip olduklarını görürüz.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Wilson, Bryan, “Religious Toleration, Pluralism, and Privatization”, *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, ed. Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996, s. 11.

¹⁰⁶ Wilson, Bryan, *Religion in Secular Society*, Watts, London, 1966, s. 96.

¹⁰⁷ Wilson, “Religious Toleration, Pluralism, and Privatization”, s. 11-16.

¹⁰⁸ Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji*, Çev. Bekir Zakir Çoban, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 45.

¹⁰⁹ Bromley, a.g.e., s. 328.

1 Yeni Olma Özelliği

Dini hareketlerin büyük bir kısmının kökenleri geleneklere dayanmaktadır, fakat Moonculuk gibi bazı gruplar yenilik arz eder. Mesela Batı’da Hare Krişna yeni bir hareket olarak tanımlanırken, eski kutsal metinlerden ilham alan hareketlerin başında gelmektedir. Bunun yanında Yahudi ve Hristiyan asıllı hareketler İlahi kaynaklara başvurmakla birlikte, kendilerini yeni olarak, Yahudi ve Hristiyanlık’tan tamamen bağımsız bir şekilde sunmaktadır. Buna rağmen, Unificationism hareketinde olduğu gibi, hiçbir dini geleneğe başvurmayan, sadece modern psikoterapik yöntemlerden yararlanan hareketler de bulunmaktadır.¹¹⁰ Örneğin, Sayentoloji hareketi bilime başvuran bir akımdır. Bu tür hareketler tam anlamıyla yenidir. Tarihi bir tezahürü yoktur. Bilimin yöntem ve teknikleriyle kurgulanmıştır. Öte yandan her ne kadar eski bir geleneğe dayansalar da, uzak Doğu kökenli hareketler Batı toplumları için oldukça yenilik arz etmektedir.

Bu hareketlerin *yeni* olarak vasıflandırılmasının temel sebebi, hemen hemen tüm dini akımların İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, 1950 yıllarında sanayileşmiş Batılı toplumlarda küresel bir olgu olarak ortaya çıkmalarıdır. Bu yüzden oluşumlar sosyoloji literatüründe yeni dini hareketler olarak tanımlanmıştır.

2. Gönüllülük Esası

Dini örgütlenmelerin tümü temelde gönüllülük kurumlardır. Bireyler de belli bir grubun görüşlerini benimsenme konusunda, en azından teorik olarak seçme hürriyetine sahiptir.¹¹¹ Özellikle dini akımlarda gönüllülük belirgin bir şekilde görülmektedir. Çünkü dini akımlar genellikle kült biçimde oluşur. Kültler de temelde gönüllü katılımın esas olduğu örgütlerdir.¹¹² Gönüllülük esası daha çok maddi kaynaklara sahip olmayan hareketlerde ön plana çıkmaktadır.

3. Liderliğin Önemi

İdeolojik bir sebep olmadan hiçbir tarikat, kült, hareket hatta din ortaya çıkmaz. Bu hareketler yapısal dinden ayrılmak ve insanları ikna edebilmek için kutsal otorite iddiasında bulunurlar. Ancak bu iddiayı göstermek için yetkili kişi veya kişiler bulunmalıdır. Karizmatik lider hem kutsal kaynak hem de onun

¹¹⁰ Hadden, “Religious Movements”, s. 2366.

¹¹¹ Wilson, Bryan, *Dini Mezhepler*, Çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal, İz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 36.

¹¹² Thompson, a.g.e., s. 69.

yorumcusudur.¹¹³ Burada liderlere tam bir bağımlılık ve adanmışlık beklenir. Dini akımlarda liderlerin önemi onlara verilen ünvanlardan anlaşılmaktadır. Mesela, Dünya Yaşama Kilisesi (Church of the Living World) ve Yürüyüş (The Walk) adıyla bilinen tarikatın lideri John Robert Stevens elçi ve resûl adıyla anılır. İlahi Işık Misyonu'nun (Divine Light Mission) lideri *Guru Maharac* “Mükemmel Efendi” ünvanıyla bilinir. Tanrı'nın Çocukları'nın lideri David Berg *Evrenin Anası ve Dev Beyaz Kardeşliğin Habercisi* ünvanıyla bilinir.¹¹⁴

Diğer taraftan İslam dünyasında da dini akımlar kendi liderlerine farklı unvan vermektedirler. Nurculuk cemaatinin kurucusu Said Nursi'ye “Bediüzzaman ve Üstad Hazretleri” şeklinde unvan verilirken, Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan El-Benna “Şeyhu-l İslam, Şeyhul Ümme ve Müccedid” ünvanlarla anılır.¹¹⁵ Lider, dini akımın hem doktrininde hem de uygulamasında yetkilidir. Onun yorumları sorgusuz ve sualsiz kabul edilir. Bu nedenle sosyal bilimciler, dini akımlarda liderin önemini vurgularken karizmatik lider üzerinde durmaktadırlar. Moon'un bir defasında bazı izleyicilere şöyle dediği rivayet edilir:

*Babanız kendisinden söz ediyor bu sabah size bunları anlatıyor, çünkü kendisinin, yani Sun Myung Moon'un bir parçası olmanızı istiyor”.*¹¹⁶

Buna karşılık olarak bazı dini akımlar karizmatik lider anlayışını kabul etmezler. Her türlü beşeri organizasyonu reddederler. Kendilerini bir cemaat olarak çağrılmış ve seçilmiş kimseler olarak görürler. Örneğin Yehova Şahitleri güçlü bir teşkilat olmalarına rağmen hiçbir teşkilata sahip olmadıklarında ısrar ederler. Buna benzer olarak Quakerlar ve Christadelphianlar da otoriteye ve ruhban sınıfına karşı çıkarlar.¹¹⁷

4. Karşıtlık

Yeni dini akımlar genel tutum ve davranışlarında toplumun alışılmış norm ve değerlerine karşıttırlar. Bu nedenle “karşıt hareketler” olarak da nitelendirilirler.¹¹⁸ Belli hareketler başlı sosyal kurumları değiştirme peşindedir. Mesela, Sayentoloji Kilisesi hükümete sürekli olarak saldırır.¹¹⁹ İslam dünyasında da bazı dini akımlar ülkelerindeki siyasi sistemlere karşıt olarak resmi hukuku ihlal etmekte, hatta siyasal

¹¹³ Wilson, a.g.e., s. 46.

¹¹⁴ Enroth, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, 1998, s. 16.

¹¹⁵ Havva, Said, *50 Yılında Müslüman Kardeşler Hareketi*, Çev. Said Şimşek, Uysal Kitapevi, Konya, 1980, s. 233-242.

¹¹⁶ Enroth, a.g.e., s. 16.

¹¹⁷ Wilson, a.g.e. s. 46.

¹¹⁸ Ellwood, Robert, *Alternative Altars*, Chicago University of Chicago Press, 1979, s. 19.

¹¹⁹ Enroth, a.g.e., s. 16.

değişim için çaba sarf etmektedir. Özellikle İslam dünyasında hemen her ülkeye hâkim olan Batı ile siyasi işbirliği anlayışı köktenci dini gruplar tarafından sık sık eleştirirken, bazı gruplar eleştirmekle yetinmeyip siyasi birtakım eylemlerde bulunmaktadır.

5. Ayrımcılık ve Üstünlük İddiaları

Neredeyse tüm tarikat, kült ve dini hareketler kendilerini ötekilerden üstün tutmaktadır. Bu nedenle tarikat üyeleri, kendilerini seçilmiş ve aydınlatılmış bir grup olarak görürler. Sadece yeni dini akımlarda değil, neredeyse tüm dinlerde üstünlük iddiaları önemli bir taktiktir. Gerçek hakikatin ancak tarikatın inançlarıyla elde edileceğine, gerçek kurtuluşun ancak tarikat sayesinde olacağına inanılır. Yahudiler kendilerini seçilmiş millet ve diğer insanları kendi köleleri olarak görmektedirler. Hristiyanlık'ta da seçilmişlik duygusu önemli bir rol oynamaktadır.¹²⁰ Ancak burada üyeler liderin çizdiği kurallara sık sıkıya bağlı kalmak şartıyla bu üstünlüğü elde edebilirler.¹²¹ Bundan hareketle sadece tarikatı terk eden kişi kendi kurtuluşunu tehlikeye atmaz. Tarikata yabancı olanlar da kurtuluşlarını tehlikeye atmışlardır. Eski bir tarikat üyesi bu ayrımcılığı şöyle ifade etmektedir:

*Önderlerimiz bütün mezhepleri ve kendisi öğretisine inanmayan herkesi eleştiriyordu: Dışarıdaki insanlardan zihinsel olarak koptum, çünkü tarikatın dışında kalan tüm diğer insanların gerçeğe bağlı olmadıklarını sanıyordum. Kutsal Kitap toplantılarıyla ve ruhsal gururla kuşanmış bir dünyaya kapandım. Gerçeği tümüyle bildiğimi ve başkalarının sunacak pek bir şeyi olmadığını sanıyordum.*¹²²

6. Kuralcılık ve Katı Disiplin

Tarikatlar üyelerin hem ruhsal konularda hem de günlük yaşamlarının en ince ayrıntılarında sıkı bir kuralcı çerçeve içinde tutmaktadır. Lider norm ve kurallar koyar, üyelerin de konulan norm ve kurallara itaat etmeleri beklenir. Tarikata giren üyeler tarikat uğrunda her türlü fedakârlığa katlanmak zorundadır. Arkadaşlık, akrabalık, hatta aile bile ilişkilerini bile kesmek zorundadır. Gerekirse de tarikat uğrunda kendini feda eder, canına kıyar.¹²³

Üyelerin hayatlarının tüm ayrıntıları, gündelik programdan başlayarak, giyim şekli ve saçlarının uzunluğuna kadar, liderin çizdiği yol ve kurallar tarafından

¹²⁰ Wilson, a.g.e., s. 43.

¹²¹ Thompson, a.g.e., s. 70.

¹²² Enroth, a.g.e., s. 17.

¹²³ Robbescheuten, "Cult Figures", s. 101.

belirlenmektedir. Bu nedenle üyelerin boş vakitleri bazen çok az, bazen de hiç yoktur. Sert kuralcılık ve katı disiplinin temel amacı, üyelerin kendilerini tarıkata adanmalarıdır. Kuralların ve yasaların sınırları lidere bağlıdır. Genellikle lider üyeler için katı kurallar uygular. Ancak yeni üyeler veya yeni gelen konuklar için sert kurallarda müsamaha gösterilir. Örneğin, Mesih Ailesi kültü, hayvanları öldürmenin, et yemenin ve deri giymenin yasak olduğuna inanmalarına rağmen evlerine gelen deri elbise giymiş kişileri misafir etmektedirler.¹²⁴

7. Gizlilik

Her hareket, grup veya dini akım, aileden başlayan en basit kurumlardan karmaşık kurumlara kadar davranış, konuşma hatta jestler konusunda bile, iç ve dış olmak üzere iki farklı tarza sahiptir. Özellikle dini akımlarda bu gizlilik belirgin bir şekilde görülmektedir. Zaten kültürleri kültür yapan temel özellik ve ötekilerden ayırt eden en belirgin karakter, tarikat üyelerinin ortaklaşa ve gizlice paylaştıkları bir takım inanç ve uygulamalardır. Bu nedenle tarikat üyeleri grubun içinde paylaşılan ve uygulanan amellerin dıştakilerin öğrenmesinden kaçınmaktadırlar. Özellikle Doğu kökenli akımlar içsel gerçek (asıl hakikat) ve dışsal gerçek (çekici, ama sınırlı ve yanlış yönlendiren yüz) olmak üzere ikiye ayrılmış görülmektedir.¹²⁵ Tarikatın dış görünüşü farklıdır, üyelerin tanıdığı ise tarikatın içsel yüzüdür. İçsel yüz, dış görünüşten farklıdır; üyelerin arasında öğrenilen ve dışarıdaki hiç biri ile paylaşılmayan gizliliğe sahiptir.

8. Meşruiyet Problemi ve Başkalara Maruz Kalma Durumu

Hareketler, gruplar ve dini akımların bir ortak özelliği de, toplumun alışılmış yapısını değiştirmek istedikleri için gayri meşru bir duruma düşmeleridir. Bu nedenle, dini akımların üyelerinin taşıdıkları farklı inançtan dolayı sık sık baskıya maruz kalmaları söz konusudur. Burada üyeler farklı inançları kabul ettiklerinden dolayı en yakın çevre olan ana babasından, komşulara, medyaya ve hükümete varıncaya kadar herkes tarafından zulme uğratıldıklarını dile getirmektedirler. Bu bağlamda Sağlık Mutluluk Kutsallık hareketinin lideri Yogi Bacan şöyle diyordu: “*Eleştirmenler İsa Mesih’e acımadılar, Buda’ya acımadılar, bana da acıymıyorlar*”. Moon da 1981’de vergi kaçakçılığından dolayı sorguya çekilince, üyelerine Amerika Devletinin kendisine yönelik kararının hukuka uymadığını ve bu nedenle

¹²⁴ Robbescheuten, a.y.

¹²⁵ Alexander, Brooks, “The Rise of Cosmic Humanism”, *SCP Journal*, no. 5, Winter Issue, 1981-1982, s. 3-4.

“Amerika’nın gerçek düşmanlarına karşı, savaş açtığını ileri sürdü”.¹²⁶ Bir başka örnek olarak Birleşme Grubun lideri, Amerika’da zulüm giren bir etnik grup olduğunu ileri sürerek, “Derim beyaz, dinim Protestan olsaydı bugün burada olmazdım”,¹²⁷ demiştir.

Buna benzer şekilde (The River of Live Ministry) akımının sözcüleri onlara tarikat dendiğini ama tarikat kelimesinin yanlış kullanıldığını ve bunun Şeytan’ın hilesinin bir parçası olduğunu ileri sürerek şöyle demektedirler:

*Tıpkı Mesih’in dünyada bulunduğu dönem gibi şimdi de, doğru yolu izleyen müminlere karşı yanlış anlama ve zulüm yapılmaktadır... Gerçek müminlere tarikatçı deniyor.*¹²⁸

1970’li yıllardan sonra tarikat kelimesi öz anlamını yitirip, dini akımları kötülemek amacıyla kullanılmaya başladı. Artık tarikat olarak ifade edilen dini akımlar insanlara korkutucu geliyordu. Bu nedenle Wessinger, resmi hukuk kuruluşları ile dini gruplar arasındaki gerginliğin temel nedeninin, dini akımlara tarikat denmesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹²⁹

9. Cezalandırma ve Yaptırımcılık

Dini akımların liderleri üyelerden tam bir uyum ve teslimiyet beklerler. Liderin çizdiği yolun dışına çıkan sapkınlara karşı çeşitli yaptırımlar uygulanır. Kişiden istenen görev yerine getirilmediyse, tarikata gereken bağlılık gösterilmediyse, itaatsizlik veya isyan söz konusu ise, ona farklı cezalar uygulanır ve gerekirse kişi tarikattan atılır. Tarikatların üyelerden teslimiyet ve uyum sağlamak için uyguladıkları çeşitli kontrol mekanizmaları vardır. Bu mekanizmaların bir tanesi de, geçmişten örnek alarak üyeleri korkutmak veya suçlamaktır. Yine tarikat yetkilileri üyelerin tarikatu terk etmeleri halinde, ya kendilerinin ya da sevdiklerinin başına kötü bir şey geleceği korkusunu yaşatırlar. Grupta isyan eden kişi diğer üyeler tarafından aşağılanmak ve hakaret edilmekle kalmaz, fizikî şiddete de maruz kalabilir ve ölüm tehdidi olabilir. Uyumu sağlanmanın bir başka yöntemi de üyelerle bağlayıcı sözleşmeler imzalamaktır.¹³⁰

¹²⁶ *New York Times*, 5 Kasım 1981.

¹²⁷ *New York Times*, 5 Kasım 1981.

¹²⁸ Enroth, a.g.e., s. 19.

¹²⁹ Wessinger, Catherine, “New Religious Movements and Conflicts with Law Enforcement”, *New Religious Movements and Religious Liberty in America*, ed. Derek H. Davis ve Barry Hankins, 2. Baskı, Baylor University Press, Waco, Texas, 2003, s. 92.

¹³⁰ Enroth, a.g.e., s. 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR ÖRNEKLEM OLARAK ARNAVUTLUK'TAKİ SELEFİ HAREKET

A. ARNAVUTLUK'TA DİNİ YAPININ GENEL GÖRÜNÜMÜ

Arnavutluk Güney-Doğu Avrupa'da Yunanistan, Kosova, Karadağ ve Makedonya'ya komşu olan, batısında Adriyatik ve güneybatısında İyonya denizlerinin yer aldığı bir Balkan ülkesidir. Nüfusu 3.639.453'tür. Ülke halkını % 93.1'ni Arnavutlar oluşturur. Çok az oranda % 2,4'nü Yunan, %2,5'ni Çingene ve de diğer etnik %2'sini diğer etnik gruplar söz konusudur.

Resmi sayımlarda din sorulmamakla birlikte Müslüman oranı % 70, Hristiyan oranı % 30 civarında kabul edilir. Hristiyan nüfusun çoğunluğu Ortodoks, kalanı ise Katoliktir. Müslüman nüfus geleneksel olarak Sünni-Hanefi olmakla birlikte, önemli oranda da Bektaşî nüfus söz konusudur.¹ Arnavutluk dünyadaki Bektaşîliğin merkezi durumundadır ve "Dünya Bektaşî Merkezi" isimli bir kuruluş kurulmuştur. Bu kuruluş Bektaşîlilerin devlet ve toplum nezdindeki resmi temsilcisi durumundadır. Sünnileri temsil eden resmi organ Arnavutluk Müslüman Komitesidir. Bu açıdan resmi örgütlenme açısından Sünnilik ve Bektaşîliğin ayrılaştığını söyleyebiliriz. Arnavutluk laik bir siyasi sisteme sahiptir, ancak Sünnilik, Bektaşîlik, Ortodoksluk ve Katolikliği resmen tanımaktadır. Bunların dışında gelişen yeni dini hareketler resmen tanınmaz. Bu dini hareketler arasında Yehova Şahitleri, Mormonlar, Yedinci Gün Adventistleri, Mooncular ön plana çıkmaktadır.

Arnavutluk Müslüman Komitesi ülkedeki Sünni Müslümanların temsilcisi olarak hükümete bağlıdır. Ancak Başkan Müslüman temsilcileri (Müftüler ve Komite üyeleri) tarafından seçilmektedir. İllerde ve bazı ilçelerde müftülükler ve camiler aracılığıyla faaliyet göstermektedir. Devlet ödeneği yetersiz olduğundan personel ve diğer hizmet giderleri, Komitenin sahip olduğu vakıf gelirleri ve bağışlardan karşılanmaktadır.

¹ Bilge, Mustafa L., "Arnavutluk", *D.İ.A.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 3, İstanbul, 1991, s. 383.

Gayriresmi dinî örgütlenme açısından Arnavutluk kaynaklı zayıf bir Melami ve Bektaşî yapılanması söz konusudur. Bunun dışındaki dinî gruplar dış ülkelerden gelmişlerdir. Tezimizin konusu olarak Arap ülkelerinden Selefi gruplar, Türkiye’den ise Gülen grubu, Süleymanî ve Somuncu Baba Vakfı olarak bilinen gruplar ülkeye gelmiştir. Gülen grubu seküler okullar ile faaliyet gösterirken, diğer grupların kız ve erkeklere yönelik dinî kurslar açtıkları görülmüştür. Ayrıca bu gruplar Arnavutluk ve Türkiye arasında dinî, kültürel ve ekonomik açıdan köprü vazifesi görmektedirler. Selefiler ülkeye toplum açısından yeni görülecek inanç ve mezhepler getirmişlerdir. Selefiler arasında Hanbeliler, İhvan-ı Müslim’in arasında Şafii olanlar çoğunluktadır. Dolayısıyla aynı cami içinde hepsi Arnavut olan üç farklı mezhebi görmek mümkündür. Hatta bazı camilerde çoğunluğu Hanbeliler oluşturmaktadır. Radikal Selefilerin kendilerine ait özel camileri söz konusudur. Bu camilerdeki imamlar çoğunlukla Hanbeli mezhebine göre namaz kılmaktadır.

Halkın dini ibadetlere katılım oranı düşüktür. Bayram namazlarında büyük bir yoğunluk gözlenir. Camiler bu sırada yetersiz kalmaktadır. Oruç tutma oranı düşüktür. Zekât konusundaki bilgi çok zayıftır. Fitre zekât olarak düşünülmektedir ve hemen herkes fitresini vermektedir. Ölünün ardından yemek vermek ve mevlit okutmak yaygındır. Medet ve şifa amacıyla kutsal yerlere gitmek yaygındır. Hatta bu kutsal yerlerin bir Hristiyan kilisesi olması önemli görülmez.

Temel dini bilgi kaynağı ailelerdir. Normal okullarda din dersi yoktur, kitle iletişim araçlarında dinî programlar pek yer almaz. Dinî kitap yayını yeni yeni gelişmektedir. Ancak büyük şehirler dışında dinî kitaplara ulaşmak zordur. Geleneksel olarak hemen herkesin evinde bir Mushaf bulunur. Mushaflar komünizmin yıkılmasından sonra Suudi Arabistan’dan ülkeye giren mealli nüshalardır ve hızla yayılmıştır. Ancak Kur’anı orijinalinden okuma oranı çok düşüktür.

B. SELEFİ HAREKET VE ARNAVUTLUK’TAKİ GELİŞİMİ

1. Selefi Hareketin Kısa Tarihçesi

Selef kavramı, s-l-f kökünden türetilmiştir. Lügat anlamı, bir kimsenin kendisinden önce gelendir. Halef, selef kavramının zıddıdır.² İslam’ın ilk asrında yaşayan (sahabe, tabiin hatta tebeuttabiin) Müslümanlar Selef olarak tanınmaktadır. Selef kelimesi, önceki nesilleri ifade ettiği için soy, fazilet hatta dinî ilimlerde

² Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu’l Muhit*, Darul-Fikr, Beyrut, 1995, s. 738.

üstünlük, itibar ve saygı gibi olumlu anlamlar içermektedir.³ Bu nedenle selef kelimesi mutlak anlamda kullanıldığı zaman ashab, tabiun ve onlara uyan imamların faziletleri, sünnete uyumları hususunda, ümmetin ittifak ettiği kimseler olarak kastedilmektedir.⁴ Selefilik kavramı terminolojik olarak, inanç sistemi ve dini ritüel tartışmalarında İslam'ın ilk asrında yaşayan alimlerin görüşlerini sorgulamaksızın kabul edip taklit etmektir. Ehl-i sünneti içinde kabul edilen ancak kendine has bir konumu olan Selefiye, zaman içerisinde farklı kültürlerden gelen tehditlere karşı, hadis rivayetlerine sınıksız bağlı kalarak dini şekillendirmek isteyen bir anlayıştır.

Selefi ekolü tarihte başka isimlerle de tanınmıştır. Bu isimlerden *Eseriyye* veya *Ehl-i Eser* İslam dinini anlama hususunda sahabe, tabiin ve bunlara uyan imamların düşüncelerini olduğu gibi, hiçbir konuda itiraz yapmadan benimsemek, ona göre amel etmek anlamını ifade eder. *Ehl-i Hadis* veya *Ashab-ı Hadis*, İslam dinini hadislerde geçtiği biçimiyle, ilavesiz ve eksiksiz olarak aynen kabul edenlere verilen isimdir. Söz konusu olan hadis kavramı, sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda sahabe, tabiin ve tebeuttabiinin düşünce ve yaşayış tarzlarını da içine alacak şekilde geniş bir anlam taşımaktadır. *Sıfatiye* Allah'ın sıfatlarını diğer itikâdî mezhepler olan Maturidiler ve Eş'ariler gibi belirli sayıya indirmeyip çok fazla sıfatı kabul edenler, *İsbatiyye* ise Allah'ı olumsuz sıfatlarla değil de olumlu sıfatlarla (Allah araz değildir, cevher değildir", şeklindeki yaklaşım yerine "Allah âlimdir, halîmdir," şeklindeki yaklaşımla) tanıyanlar anlamında kullanılmaktadır.⁵

Hız. Peygamber'in hayatında itikâdî ve amelî problemler bizzat kendisi tarafından çözüldü. Sahabe ve tabiin Hız. Peygamber'den gördükleri veya kendilerine nakledilen bilgiler ışığında amel etmişler ve henüz bir mezhepleşme ortaya çıkmamıştı. Bunun yanında kelâmî veya tasavvufî tartışmalar ve buna bağlı yorumlar yaygın değildi. İlk nesil özellikle müteşabih ayetleri yorumlamaktan kaçınıyordu. Bu iki sebebe bağlanabilir. Birincisi vahiy ile muhatapları arasında henüz bir engel yoktu. İnsanlar din konusunda herhangi bir şey öğrenmek istediklerinde Hız. Peygamber'e başvurlardı. İkinci sebep ise, henüz Müslümanlar dış kültürlerin yoğun etkileriyle karşılaşmamıştı.

Bu nedenle İslam'ın ilk yüzyılında genel olarak bugün Selefilik olarak bilinen anlayışın hâkim olduğunu görüyoruz. Ancak ikinci yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasının büyümesiyle, birtakım görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve dinî anlayış

³ Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *D.İ.A.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 36, İstanbul, 2009, s. 399.

⁴ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi: Giriş*, Damla Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2007, 113.

⁵ Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009, s. 29-30.

heterojenleşmeye başlamıştır. Selefi dönem genellikle önceki (mütekaddimin) ve sonraki (müteahhirin) olmak üzere ikiye ayrılır. Ahmed bin Hanbel ile başlayan önceki (mütekaddimin) Selefilik anlayışı İbn Teymiye dönemine kadar uzanır. “Hadis imamı” olarak da bilinen Ahmed bin Hanbel⁶ Selefi ekolün oluşumunda önemli bir rol oynamış, gerek düşüncede gerekse uygulamada, Selefi ekole muhalif olan hiçbir şey yapmamıştır. Tarih kitaplarında yer alan ve Selefiler arasında da anlatılan ancak gerçekliği tartışmalı bir rivayete göre, İmam Ahmed b. Hanbel’e Kûfe’ye gittiğinde halk karpuz ikram eder, ancak İmam Hz. Peygamber’in nasıl karpuz yediğini bilmediğinden dolayı ikramı reddeder. Bu gerçekliği tartışmalı rivayet Selefi anlayışın tipik yaklaşımına bir örnektir.

Sonraki (müteahhirin) Selefilik anlayışı ile İbn Teymiyye ile başlamaktadır. Bu dönem Selefiligi önceki devire göre daha sistemattiktir. İlk dönem Selefileri felsefi düşüncüyü hiçbir şekilde incelemeyen reddederken, İbn Teymiyye ve onun ardından İbni Kayyim el-Cevziyye kelam, tasavvuf ve felsefe konusunda çok daha fazla bilgi edinip bunları sert bir dille eleştirmiş, Müslümanların da bu ilimlerden kaçınmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla sonraki (müteahhirin) Selefi ekolü yüksek bilgi düzeyine sahip sistematik yaklaşımlarıyla halkı daha çok etkilemeyi başaramamıştır.⁷ On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında, Arap ülkelerinin büyük şehirlerinde dinamik bir güç olarak çağdaş Selefilik ortaya çıktı. Ancak bu çağdaş Selefilik dinî tartışmaların yoğun olduğu bir arenada farklı görüşlere sahip âlimlerden oluşan bir kümeydi.⁸ Yeni Selefilik de kelam ve tasavvufla yoğrulmuş bir İslam düşüncesinin Müslümanların dinî, sosyal ve siyasal problemlerine deva olamayacağını, dolayısıyla bir çözüm olarak İslam’ın özüne dönülmesi gerektiğini vurgular.⁹

Anlaşılabacağı üzere Selefi anlayış dinî konularda Kuran, Sünnet, sahabe ve tabiinin görüşleri dışında hiçbir fikir ortaya koymak arzusunda olmayan, bir fikir ortaya koymak zorunda kaldığında da, “En doğrusunu Allah bilir”, şeklinde temkinli bir yaklaşım sergileyen, nasslardan ve ilk dönem uygulamalarından çıkan din anlayışını aşmayan bir harekettir.

⁶ Ahmed bin Hanbel’in adı: Ebu Abdullah Bin Muhammed bin Hanbel eş-Şeybani ez- Zuhalli el-Vaili el- Basri el- Mervezi el-Bağdadi (164-241/780-855) Bağdat’ta dünyaya geldi. Ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel: Hayatı, Görüşleri Ve Fıkıhtaki Yeri*, Çev. Osman Keskiöğlu, Ankara, 1984, s. 21.

⁷ Topaloğlu, a.g.e., s. 117.

⁸ Nafi, Basheer M., “Yeniden Dirilen Selefilik: Nu’mân El-Alusi ve iki Ahmed Muhakemesi”, Çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, s. 319.

⁹ Uludağ, a.g.e., s. 31.

2. Selefilik'in Arnavutluk'a Giriş

1990 yıllarından sonra komünist sistemin yıkılmasıyla Arnavutluk'ta köklü değişimler meydana geldi.¹⁰ Bu değişimler başta siyasî olmak üzere, çok yönlü bir özelliğe sahipti. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, komünist rejimin yıkılmasıyla anomi başgösterdi. İşlevselci yaklaşımda, “toplumsal sistemin düzeni için birbirleri ile ilişkili parçalar” ifadesi, toplumsal sistemin çalışabilmesi için sistemin tüm parça ve kısımlarının birbiriyle ilişkili olmaları gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde, düzenin bir kısmında dengesizlik olduğunda artık bütün düzen veya sistem bozulmaya başlar ve bozulan kısım bir müddet içinde düzenlenmezse, tüm sistem bozulur ve anomi meydana gelir. Toplumsal düzensizlik olursa, mevcut normlar ve değerler etkisizleşir.¹¹ Toplum bu anomiden sonra yeniden denge kurmaya çalışır; farklı norm ve değerler geçerli olur. Bunu daha somut bir örnekle ele alacak olursak, insan bedenini düşünmemiz yeterlidir. Bedenin bir organı hastalandığında, bu organ iyileşinceye kadar tüm beden hastalanmış gibi acı çeker.

İşlevselci yaklaşımı Arnavutluk'a uygulayacak olursak, 1967 yılından itibaren Arnavutluk'ta toplumsal sistemin bozulmaya başladığını söyleyebiliriz. Ülkede komünist rejimin güçlendiği 1967 yılında anayasanın 37. maddesi uyarınca, hükümet ateist propagandayı yaygınlaştırmak ve tarihi materyalizmi ülke çapında gerçekleştirmek için gereken çalışmaları yürütmeye başladı. Yine anayasanın 55. maddesi uyarınca, ateist rejimle çelişen tüm dini ve sivil dernek ve kurumlar kaldırıldı. Enver Hoca'nın 1946'da iktidara gelmesiyle birlikte başlayan dönemde dinle ilgili yoğrulmuş bulunan Arnavut geleneği modernleştirilmeye çalışılmıştı. 1967'den sonraki uygulamalar sonrasında ise, dinî kurumların tamamen yasaklanmasıyla birlikte ülkede dinî ve geleneksel yapı çok büyük zarar gördü. 1990'lara gelindiğinde Arnavut toplumu büyük bir anomi içindeydi ve bunun neticesinde komünist sisteme yönelik büyük kitle hareketleri yaşandı. Ancak komünist sistemin çökmesi bu anomik durumu daha da artırdı.

Konuya işlevselcilik bakış açısı ile yaklaşacak olursak, işlevselcilerin en önemli önermelerinden biri de, bozulan sistemi yeniden düzenleme ve dengeyi yeniden sağlamaktır. Arnavutluk'taki çözümlenebilmesi veya toplumsal sistemin sorunlarını gidermek için 1990'dan sonra başlayan reformlarla birlikte, bozulan sistemin yeniden düzelebileceği sinyalleri verilmiştir. Bu çerçevede Arnavut halkı da tedrici bir şekilde din hürriyetine kavuşacaktı. Eski diktatörlük döneminde kapatılmış

¹⁰ Claver, Nathalie, “Islam, State and Society in Post-Communist Albania”, *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. Hugh Poulton ve Taji Farouki, C. Hourst & Co. (Publishers) Ltd., London, 1997, s. 116.

¹¹ Wallace ve Wolf, *a.g.e.*, s. 29.

olan camilerin ayakta kalanlarının yeniden ibadete açılabilmesi için gerekli çalışmalar başlatıldı. Arnavutluk’a radikal sosyalist rejim gelmeden önce camilerin sayısı 1700 iken 1990’da sadece 50 cami kalmıştı. “Ethem Beu Camii”¹² hariç diğerleri namaz kılınacak halden yoksundu. Çünkü Enver Hoca zamanında camilerin tamamı dükkana veya depoya çevrilmiştir.

1991 yılından sonra Arnavutluk halkı komünizm rejiminden çıkıp çok partili demokratik bir sisteme geçmişti, ancak kültürel ve ahlaki açıdan bir boşluk içerisindeydi. Bunun yanı sıra halkı dini yönden bilgilendirecek yeterince eleman da bulunmamaktaydı. Örneğin Kavay Müftüsü Muhamed Hoxha Kosova’dan gelmişti.¹³ Bütün bunlar Arnavut halkı açısından alışlagelmiş İslamî kimliği yeniden kazanmak için birer engeldi. Buna rağmen, halk manevi boşluğu doldurmak için bir şeyler bekliyordu. Ancak bu boşluğu dolduracak “mahalli” âlimler yoktu. Bu nedenle Sabri Koçi¹⁴ başkanlığında genelde dış dünyaya, özelde İslam dünyasına yönelmek zorunda kalmışlardı.¹⁵ Bu zamanı değerlendiren İslam dünyasının farklı kuruluş ve organizasyonları Arnavut halkına yardım etmek amacıyla ülkeye geldiler.¹⁶ Bu kuruluşlar ülke geneline yayıldı ve cami yapım ve restorasyon faaliyetlerinin yanında, yetim ve yoksul ailelere maddi yardım ettiler. Bunun yanı sıra birçok Arnavut Müslümanı da ücretsiz hacca götürdüler.¹⁷

Hacdan etkilenmiş olarak dönen Arnavutlarla birlikte, farklı İslam ülkelerinden yardım amaçlı gelen kuruluşlar olması ve bunları dini anlamda kontrol edebilecek her hangi bir dini otoritenin olmaması nedeniyle farklı düşüncelere sahip olan akımlar ülkede boy göstermeye başladı. Ancak Arnavutluk’ta Selefilik Arap ülkelerinden gelen farklı dini anlayıştaki insan ve akımlardan ziyade, Arnavut gençlerin İslam’ı öğrenmek amacıyla okudukları ülkelerin mahalli kültür ve çevrelerindeki insanlardan etkilenmeleri sonucu meydana geldiğini söylemek, kanaatimce daha doğrudur. Nitekim Selefilik hangi ülkelerde daha fazla kurumsallaşmışsa, o ülkelerde okuyan gençler mahalli kültürden etkilenerek,

¹² Ethem Beu Camii Enver Hoca zamanında ibadete açık kalabilen tek camiydi. Ethem Beu Camii Arnavutluk’un başkenti Tiran’ın merkezinde bulunmaktadır. 300 metre kare büyüklüğünde ve yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Tiran’da bulunan İslam ülkelerinin başkonsolosluklarının talebi üzerine yıkılmamıştır.

¹³ Claver, a.g.m., s.123.

¹⁴ Sabri Koçi (1921/2004) 14 Mayıs 1921 yılında Librazhd İline bağlı Orenje köyünde fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Arnavutluk’ta dini tahsil gördü, 4 Haziran 1966’da tutuklanıp hapse girdi ve 22 Ekim 1986’da hapisten çıktı. 1991–2004 yılları arasında Arnavutluk Müslüman Komitesi’nin başkanlığını yaptı. Sabri Koçi Arnavutluk’ta İslam’ın ihyası konusunda çok önemli bir rol oynamıştır.

¹⁵ Claver, a.g.m., s. 124.

¹⁶ Claver, a.g.m., s. 121.

¹⁷ Vickers, Miranda, “Islam in Albania”, *Advanced Research and Assessment Group Balkans Series*, 08/09 March 2008, s. 4.

öğrenimini bitirdikten sonra o kültürü ve din anlayışını kucaklayıp Arnavutluk’a dönmüşlerdir. Bu gençlerin okudukları ülkelerin ve katıldıkların akımların panoramasını verecek olursak ilginç bir tablo karşımıza çıkar.

No:	Ülke	Arnavutluk’a gelen akımlar
1	Suudi Arabistan	Selefi
2	Kuveyt	Selefi
3	Katar	İhvan-ı Müslimin, Selefi
4	Umman	Tekfir cemaati-selefi
5	Ürdün	Selefi
6	Suriye	Selefi- İhvan-ı Müslimin
7	Birleşik Arap Emirlikleri	Selefi- İhvan-ı Müslimin
8	Libya	Karışık
9	Yemen	İhvan-ı Müslimin
10	Mısır	İhvan-ı Müslimin
11	Lübnan	Şii- Selefi- İhvan-ı Müslimin
12	Bahreyn	İhvan-ı Müslimin –Selefi
13	İran	Şii
14	Pakistan	Tebliğ cemaati
15	Türkiye	Nurcu-Süleymancı-Hudayi Vakfı
16	Malezya	Karışık

Tablodan da anlaşıldığı üzere, Selefi hareketi Arap yarımadası ve çevresindeki ülkelerden beslenmektedir. Bununla beraber, İslam dünyasının diğer bölgelerinden gelen hayır kuruluşları Arnavutluk’ta İslami akımların yerleşmesine yardımcı olmuştur. Arap ülkelerinden gelen hayır kuruluşlarıyla birlikte¹⁸ özellikle İhvan-ı Müslimin’inin ve Selefi hareketlerin Arnavutluk’a yerleşmesi Selefi akıma zemin hazırlamıştır. Arap ülkelerinden gelen hayır kuruluşları arasında en önemlileri şunlardır:

¹⁸ Blumi, Isa, “Albania”, *Muslim Cultures Today: A Reference Guide*, ed. Kathryn M. Coughlin, Greenwood Press, USA, 2006, s. 16-17.

No	Kuruluş adı	Geldiği ülke
1	Heyetu l-igathe	Suudi Arabistan
2	İslamic Relief	Amerika Birleşik Devletleri
3	Muafak	Kuveyt
4	Harameyn	Suudi Arabistan
5	Et-tibee	Amerika Birleşik Devletleri

Sabri Koçi bütün hayır kuruluşlarının Arnavutluk'taki faaliyetlerini değerlendirdikten sonra ülkede İslam'ı yayma ve tanıtmada bunların çok önemli olduğuna inanmaktaydı.¹⁹

Burada demokratik sisteme geçişle birlikte izin verilen din özgürlüğünden İslam dışı akımların da faydalandığını ayrıca belirtmemiz gerekir. Arnavutluk'un geleneksel dinî yapısında İslam'daki Sünnîlik ve Bektaşiliğin yanında Hristiyanlığın Ortodoks ve Katolik kiliseleri söz konusu iken, yeni dinî akımlar da faaliyet göstermeye başladı.²⁰ Bu akımlar kendilerini Hristiyan olarak tanımlamakta, ancak Hristiyan Arnavutların alışlagelmiş inançlarından farklı bir anlayışı yansıtmaktadırlar. Bunların arasında Mooncular, Sayentoloji ve Yehova Şahitleri²¹ hareketleri son derece dikkat çekici akımlardır. Yehova Şahitleri diğer Hristiyan dini hareketlerden hem daha aktif, hem daha örgütlü görünmektedir. Hareket Arnavutluk'un her köşesinde dolaşarak broşür dağıtmasına rağmen, yine de taraftar edinme konusunda son derece sınırlı kalmaktadır. Kanaatimizce bunun sebebi Yehova Şahitlerinin kendi inançlarını yaymak için bu inanca giren Arnavutları yaygın olarak kullanmasıdır. Yapmış olduğumuz mülakatlarda edindiğimiz izlenime göre, bu Arnavutlar çoğunlukla yeni inançlarında samimi değildirler ve maaş için misyonerlik yapmaktadırlar.

Bugün ülkedeki Sünni Müslümanları temsil eden Arnavutluk Müslüman Komitesi'nin (AMK)²² himayesinde zor şartlar altında çalışan yedi imam hatip lisesi (*medrese*) ve 500 cami vardır. Din görevlileri ve diğer memurların aldıkları maaşlar düşüktür. Türkiye'deki İmam Hatip Liseleri'nin muadili olan medreseler ise modern bir okulun sahip olması gereken temel donanımdan yoksundu. Bunların bir kısmı Arap hayır kuruluşlarının yardımıyla öğrencilerini okutmaktaydı. Bu liselerde okuyan öğrencilerin büyük bir kısmı yüksek öğrenimlerini tamamlamak için Arap

¹⁹ Koçi, Sabri, *Frymëzimi*, II, no. 2, 2000, s. 11.

²⁰ Blumi, a.g.m., s. 16.

²¹ <http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Albanians.html>. 03.07.1010.

²² Arnavutluk Müslüman Komitesi Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'na tekabül eder. Ancak sadece Sünnilere aittir ve otorite açısından hem daha zayıf hem de daha az itibar sahibidir.

lkelerine gönderilirdi.²³ Bu ğrenciler saf bir niyetle İslam'ı öğrenmek için gittikleri ülkelerin mahalli kültüründen çok etkilenmiş ve bunu Arnavutluka taşıyarak Selefilik'in gelişiminde önemli rol oynamışlardı. 2000'li yılların başından itibaren Türkiye kaynaklı hayır kuruluşları medreselerin üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Bugün itibariyle bütün medreseler bu hayır kuruluşlarının kontrolü altındadır. Medreselerden veya liselerden mezun olup dinî yüksek öğrenim görmek isteyen ğrenciler Türkiye'ye yönlendirilmektedir.

3. Selefilik'in Arnavutluk'ta Benimsenmesi

Selefi hareketin Arnavutluk'ta yayılma nedenlerinin başında ülkedeki geleneksel İslam'ın yaşanmasındaki boşluk ve çöküş ile din adamlarının insanları bilinçlendirme konusundaki yetersizliğ gelir. Arnavutluk'a Marksist sistem gelmeden önce özellikle ülkenin kuzeyinde din adamları İslam'ı adeta kast sistemine dönüştürmüşlerdi. Sadece Hoxha (Hoca) ve Shehu/Shehi (şehu/ şehi) lakapları taşıyanlar dinî ilimleri tahsil edebiliyordu. Bu dini liderlik nesilden nesile miras kalıyordu. İstanbul ve şkp'te okuyanlar memleketlerine dnklerinde, okudukları ve edindikleri bilgileri insanları aydınlanmak yerine, onları sömürmek ve para edinmek için kullanıyorlardı. İslamî bilgileri diğr insanlara anlatmak yerine, sadece kendi çocuklarına aktarıp onları yetiştirirlerdi. Bir köyde veya civarında kendisinden başka imamın olmayışı daha çok gelir demekti. İslam'a göre kefenlenip defnedilmek isteyen aile her yıl 24 *okka*²⁴ mısırı imama vermek zorundaydı. Burada ailenin yoksul olup olmadığına bakılmazdı. Aksi takdirde kefenlenip defnedilmezdi. Dahası bir imamın köyünde, cenaze işleri için ölünün ailesi tarafından başka bir köyün imamı çağırılmış olsa da buna izin verilmezdi. Bugün de Arnavutluk'ta alışılagelmiş din görevlilerinin eksikliğ ve yetersizliğ açık bir şekilde görülmektedir. En st düzeydeki yetkililerden cami imamlarına kadar Kur'an tilaveti, tecvid ve diğr bilgiler konusunda hala ciddi problemler söz konusudur. İşlevselci yaklaşıma göre, eğr bir kurum işlevini yerine getiremiyorsa, bu boşluğ bir başka bir kurum doldurur. İşte Arnavutluk'taki yeni İslami akımlar alışılagelmiş İslam'ın boşluğnu doldurup dinin esaslarını canlandırarak geleneksel din anlayışının bir alternatifi olarak ortaya çıkmışlardır. Bu akımların etkili olduğ ana kitle de gençlerden oluşmaktadır.

Yeni dini hareketlerin üyelerinin yaş ortalamalarını incelediğmiz zaman daha çok genç nüfusun ön plana çıktığı görülmüştür. Hatta bu sebeple Alman sosyal

²³ Claver, a.g.m., s. 121.

²⁴ Eski ağırlık birimi okka.

bilimcileri yeni dinî hareketlere “Gençlik dinleri” adını vermiştir.²⁵ Arnavutluk’ta Selefilik daha çok gençler arasında yayılmaktadır. Konu psiko-sosyal açıdan ele alındığında, gençler yaşlılara göre değişime daha açıktırlar. Farklı eğilimlere daha kolay yönelebilir veya bunları daha iyi anlayabilirler.

Geriye doğru baktığımız zaman, salt yeni dini akımların değil, her türlü ideoloji ve dinin daha çok genç ve orta yaş tarafından kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim İslam’ı da ilk olarak genç ve orta yaşlı insanlar kabul etmiştir. Hz. Peygamberin amcası Ebu Talib, yeğenini çok sevmesi ve korumasına rağmen İslam’ı kabul etmeden ecdadının dininde ölmüştü. İnsanlar belli bir yaşı geçtikten sonra toplumun kalıp ve yapılarından kolay kolay vazgeçmezler. Bu bağlamda Arnavutluk’taki camilere gittiğimiz zaman, orta yaşlı insanları bulmak hemen hemen imkânsızdır. Çünkü bu insanlar Enver Hoca rejimi içinde yetişmişler, içki içmeyi, kumar oynamayı, dedikodu yapmayı gündelik bir alışkanlık haline getirmişler ve dinden uzaklaşmışlardır. Arnavutluk’taki yaşlı dindarlar camilere cumadan cumaya gitmekle beraber, bunların bir kısmı Enver Hoca’yı bir milli kahraman olarak anmaktadır. Hatta bazıları, camiye gittikleri halde, saygıdan dolayı Hoca’nın resmini ceplerinde taşımaktadırlar. Bu insanlar asla Arnavutluk’taki dinin çöküşünün baş faktörü olarak Enver Hoca ve rejimini kabul etmezler.

Gençlik konusundaki psiko-sosyal analizleri dikkatli bir şekilde ele aldığımız zaman, Arnavutluk’taki Selefilik ve diğer dini akımlara katılanların yaş ortalamasının 20-35 arasında olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, Arnavut gençlerin büyük bir kısmının Selefi olmadan önce, kısa bir sürede olsa, İslami bir tecrübe yaşadıkları görülmektedir.

Bu bağlamda Arnavutluk ile Türkiye’de beş vakit namaz için camiye katılım yaş ortalaması karşılaştırıldığında, zıt bir tablo karşımıza çıkar. Türkiye’de daha çok emekli olmuş ileri yaştaki insanların beş vakit namazlarında camilere gittikleri görülmektedir. Oysa Arnavutluk’ta daha çok genç neslin camileri doldurdukları dikkat çekmektedir. Bunların arasında birçok genç Selefi harekete katılmalarını Allah’ın lutfuyla açıklamaktadır. Selefi bir gençle yaptığımız mülakat esnasında dikkatimizi çeken ilginç bir cevabı oldu:

Ben dindar bir Müslüman olmadan önce İslam hakkında ön yargılara sahiptim... Meraklıydım. Çevremde tanıştığım birkaç Selefi genç vardı ve onlar bana sürekli dini kitaplar veriyordu. Kafama takılan soruları onlara sorup danışırdım. Sonunda Allah’ın takdiriyle İslam’ın yükümlülüklerini öğrendim.

²⁵ Sarıkçıoğlu, Ekrem, “Yeni Dini Akımlar”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, s. 81.

Ancak bu, çıkar amacı olmaksızın camiye giden veya Selefi harekete katılan insanların olmadığını anlamına gelmez. Özellikle 1992’lerde Arap yardım kuruluşlarının sosyal faaliyetleri yoğun bir şekilde devam ettiği zaman, birçok insan sırf iş ve para edinmek amacıyla görünüşte dindar bir tavır sergilemişler ve bu kaynaklardan istifade etmişlerdir. Bu nedenle her harekette olduğu gibi, Selefi akımda da daha çok gençler ön plana çıkmakla beraber, farklı sebeplerden dolayı harekete giren ve ayrılan kişiler söz konusu olmuştur. Gençlerin değişime açık yönü bu noktada da ortaya çıkmakta ve tam bir istikrar görülmemektedir. Ancak yine de Selefililiğin genç nesil ile kuvvet bulduğu ve varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

C. ARNAVUTLUK’TA SELEFİLİĞİN BUGÜNKÜ DURUMU

1. Demografik ve Coğrafik Dağılım

Selefi hareket analiz edildiğinde, Arnavutluk’ta resmen örgütlenmiş olmadıklarını ancak belirli gruplaşmaların olduğunu söyleyebiliriz. Ülkedeki Selefilerin nüfusu hakkında net bir veri olmamakla birlikte, neredeyse Arnavutluk’un her kasabasında Selefi bulmak mümkündür. Lakin en çok bulundukları şehirler Tiran, Elbasan, Kavay ve Dıraç gibi, Arnavutluk’un ortasındaki büyük yerleşim birimleridir. 1992’den sonra bu şehirlere göç artmış; bu vesileyle Selefi nüfus yükselmiştir. Ayrıca Arnavutluk’un güneyinde fazla Sünni Müslümanın olmayışı bu durumun diğer bir sebebidir. Özellikle Himara bölgesindeki halkın büyük oranı, ya Bektaşî ya da Ortodokslar. Selefiler, köylere göre daha çok şehirlerde yaşamaktadırlar. Şehirlerde yaşayanlar köylerde bulunanlara göre daha eğitilidir.

Çok evliliği kabul ve teşvik etmekle birlikte, ekonomik şartların etkisiyle çok eşli Selefilerin sayısı azdır. Ancak bunu sadece ekonomik şartlara bağlamak sosyolojik açıdan doğru değildir. Bunun yanında çevresel şartlar da önemlidir. Zira toplum nezdinde meşruiyet arayan Selefiler, çok evliliği caiz olarak görmekle beraber uygulamayı gerekli bulmamaktadırlar. Selefiler arasında doğurganlık oranı ve nüfus artışı oldukça düşüktür. Harekete katılanların çoğu genç olduğundan evlenenlerin sayısı azdır. Evli Selefilerin az çocuk yapmaları, Arnavut toplumunda da modern nüfus planlamalarının etkili olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan büyük şehirlerde yaşayan Selefilerin geniş aile modelinden çekirdek aile modeline geçtiği dikkat çekmektedir. Buna karşılık olarak az gelişmiş kentlerde ve kırsal alanlardaki Selefiler geniş aileyi tercih etmektedir ve doğurganlık oranı kentlere göre daha yüksektir.

Dış görünüş açısından Selefilerin belirli kıyafetleri olmamakla birlikte, bir giyim felsefeleri vardır. Bir başka ifade ile, Arnavutluk’taki Selefiler cübbeden kot

pantolona kadar her türlü giysiyi giyerler. Ancak giysinin geniş olması şartını koşarlar, moda olan ve paçaları yere değen pantolonları giymezler. “Ayak bileklerinin altında olan cehennemliktir”,²⁶ hadisini hiçbir şekilde yorum yapmaksızın kabul ederler. Özellikle radikal Selefilere hadisın hükmünü zahiri olarak alırlar. Selefilere diğer insanlardan ayıran bir başka simge de sakaldır. Sakal bırakmayı çok önemseyen Selefilere tıraş olmak bir yana sakalı düzeltmeyi bile reddetmektedir. Papaz ve rahiplere benzememek için de bıyıklarını kısaltırlar. Sakalsız ve görünüşte diğer insanlardan farklı olmayan Selefilere söz konusudur. Ancak bıyıklı ve küpeli bir Selefi hayal edilemez. Arnavut gençler Selefi olduktan sonra Eduard, Ferdinand ve Edmond gibi eski adlarını İslami olmadığı gerekçesiyle ya mahkemeye gidip değiştirmiş ya da İslami bir takma isim benimsemişlerdir.

2. İnanç ve Dini Pratikler

Arnavutluk'taki Selefilere dünyadaki Selefilere benzer bir inanç ve uygulama sistemi takip etmektedirler. Dinin esasları Kur'an, Sünnet ve Selefî uygulamalarında belirlenmiştir. Dini konularda kelam ve mantık yoluna başvurulmaz.²⁷ Tüm Selefilere tevhid akidesini itikadi mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu, dinî-içtimaî bir prensip olarak değerlendirmektedir. Buna göre, asıl tevhid ibadette Tanrı'yı birlemek olduğu gibi, toplumsal düzenin kaynağında, bireysel ve toplumsal davranışlarda da, O'nu birlemektir. Bir diğer esas da takliden reddidir. Dini bid'atlerden temizlemek, iyiliği emredip kötülüklerden alıkoyma gibi uygulamalar ameli tevhidi oluşturmaktadır. İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdülvehhab'a göre, gerçek tevhid Allah'ın ve Peygamber'in dışında emir ve yasak kabul etmez. Hz. Peygamber'in zamanında olmayan fakat daha sonra ıslah amaçlı yapılan her türlü içtihat bid'at sayılır.²⁸ Selefilere göre iyi amaçlı bid'atler (bidat-i hasene) ve kötü amaçlı bid'at (bid'at-i Seyyie) ayrımı söz konusu değildir. “Tüm bid'atler cehennemliktir”,²⁹ hadisine dayanarak bütün bid'atleri reddederler.

Bu çerçevede mezarlar ziyaret edilse de türbeler ziyaret edilmez ve buradan asla medet umulmaz. Evi korumak için sarımsak, hayvan veya insan figürlü oyuncak asılması, türbelerden getirilen taşların konulması, insanların muska taşıması caiz görülmez. Bunlar şirk olarak telakki edilir. Tarikat yapılanması ve özelde de rabıta

²⁶ Ahmed B. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, c. 12, Thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risale, ts., s. 433.

²⁷ Kutlu, Sönmez ve Arkadaşları, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006, s. 228.

²⁸ İşcan, Mehmet Zeki, “Selefilikğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, s. 12.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 4, Darus-Sadîr, Beyrut, ts., s. 126.

aynı şekilde ele alınır. Mezarlarda Kur'an okumak, mevlid okumak, Kadir gecesinin dışındaki diğer kandil geceleri, zühr-i ahir, namazın sonunda cemaatle tespih çekme ve dua etme bid'at olarak görülür.

Selefiler dini pratikler konusunda son derece titizdir. Mümkün oldukça beş vakit namazı cemaatle kılmaya özen gösterirler. Bu titizlik, sadece namaz konusunda değil, neredeyse tüm ibadetlerde görülmektedir. İyiliği emredip kötülükten alıkoyma prensibine çok bağlıdırlar. Bu nedenle seküler ile kutsal arasında ayırım yapmazlar. Dünyada olan her şeyin dini bir anlamının olduğunu iddia ederler.

3. Örgütlenme ve Liderlik

Arnavutluk'ta Selefi hareket bir bütün olarak belirli bir lider ve hiyerarşi altında örgütlenmiş bir akım değildir. Bunun temel nedeni, Arap dünyasında belirli bir hiyerarşi içinde örgütlenememeleridir. Bununla birlikte, Arap ülkelerinde Selefilerin gruplaşma ve farklılaşma teşebbüsleri görülmektedir. Örneğin 21 Kasım 1979'de Cüheyman el-Uteybi liderliğinde bir grup Selefi, Suud rejimine karşı bir eylem olarak Kâbe'yi kuşattılar.³⁰ Olayın Kâbe'de meydana gelmesi, kuşatmanın uzun sürmesi ve zorlukla bastırılması, bastırılırken de Fransız Jandarma Kuvvetlerinden yardım istenmesi, Suudi hükümeti başta olmak üzere tüm dünyayı şok etti. Suudi hanedanı yayınladığı bildiride olayın İslam dininden çıkan bir zümrenin marifeti olduğunu iddia etti. Hanedan üyeleri bu zümreyi aşırı ve deli diye tanımladılar. Hatta Kâbe olayını, *İslam'a karşı yapılan haçlı saldırılarının bugüne varan uzantısı olarak nitelediler*.³¹ Ancak Suud yetkilerinin açıklamaları Arabistan'da farklı Selefi anlayışların olduğu gerçeğini gizlemeye yetmedi. Cuheyman cemaati ile Suud hanedanının aynı köklerden beslenmesi, olayın ilginç boyutunu oluşturuyordu.³² Aslında konuya detaylı bir şekilde bakıldığında, Kâbe olayının tesâdüfi ve ani olmadığı, Cuheyman'ın bunu gerçekleştirebilmek için sürekli Suud rejimi eleştiren ve kınayan risaleler kaleme aldığı görülür.³³ Bu risalelerde Suudi rejiminin dini niteliğinin kalmadığı, dolayısıyla Müslümanların rejime itaat etme yükümlülüklerinin olmadığı savunuluyordu. Cüheyman ülkedeki kötü gidişatın önüne geçilmesi için hayatın her alanında şeriatın tekrar uygulanmaya başlamasının gerektiğini bildiren risalelerle cemaatini Suudî rejimine karşı iyice beslemişti.

³⁰ Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, Revised ed. Routledge, Canada, 2002, s. 157-8.

³¹ <http://www.islamdevleti.org/content/view/33462/101/27.07.2010>.

³² Büyükkara, Mehmet Ali, "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli bir Yaprak", *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, s. 23.

³³ Büyükkara, a.g.m., s. 25.

Bu bağlamda Arabistan'daki Selefi gruplaşmaların ve teşkilatlanmanın örnekleri çok bulunmakla birlikte, Arnavutluk'taki Selefiler açısından bir örgütlenme söz konusu değildir. Hareket daha çok Arap ülkelerinde, özellikle Arap yarımadasında okumuş gençlerin imamlik yaptıkları camilerde, cemaatin görüşlerini benimseyerek meydana gelmektedir. Yaklaşık 20 yaşında olan Selefi hareket aslında tam yerleşmiş bir akım olmayıp sürekli bir oluşum ve ayrışım içerisindedir. Arap kuruluşların Arnavutluk'tan gönderilmesinden sonra iş Selefi anlayış benimsemiş genç Arnavutlara kalmıştır. Burada Arap ülkelerinde ve özellikle Suudi Arabistan'da devam edilen okullardan ziyade, özelde Arnavut gençlerin daha çok kiminle ve hangi mahalli teşkilatla iletişime geçtikleri önem taşımaktadır. Zira yaptığımız mülakatlara göre Arnavut öğrenciler okudukları devlet üniversitelerinde gördükleri derslerle yetinmeyerek, belirli grupların özel kurslarına da katılmışlardır. Birbirinden farklı anlayışlarla dönen gençler, aralarında gruplaşma ve farklılaşma yaşamışlardır. Arnavutluk söz konusu olduğunda, Selefilerin kendi aralarında en azından üç gruba ayrıldıkları görülebilir. Kanaatimizde burada üçlü bir tipoloji söz konusudur. İlki, cihadı ön plana alan devrimci ya da radikal Selefiler, ikincisi, devrimci/radikal olan ancak cihadı ön plana almayan Selefiler ve son olarak dönüşümsel veya ılımlı Selefiler.

İlk ve ikinci grup birbirinden sadece cihad konusunda ihtilaf etmektedir. Cihadı ön plana alan Devrimci Selefiler her türlü cihaddan yanadırlar, ancak terörü keskin bir şekilde reddetmektedirler. Cihadı İslam'ın gereği olarak yorumlayıp, bütün siyasi ve sosyal entegrasyon çabalarına karşıdırlar. Arap ülkelerindeki liderlerine tam bir bağımlılık göstermektedirler ve karşılaştıkları her sorunda konuyu önce şeyhlerine iletmektedir. Tebliği konusunda internet sitelerini kullanmak ve camilerdeki eğitim faaliyetleri dışında başka aktiviteleri yoktur. İslam'ı bir bütün olarak gördüklerinden dinin hiçbir konusunda, teferruatta da olsa, taviz vermezler. Zira taviz verince dinin anlamının kalmadığına ve bu nedenle dinin bozulacağını düşünürler. Yaşadıkları bölgelerde günden güne fesadın çoğaldığı endişesini taşıdıklarından grubun geleceği konusunda ümitli değildirler.

İkinci kategorideki Selefiler, günümüzdeki cihada pek olumlu bakmazlar. Onlara göre, Müslüman lider kim olursa olsun cihad emri vermeden cihad yapılmaz, yapılması da doğru değildir. Bununla birlikte, İslami olmayan tüm beşeri sistemleri reddetmektedirler. Bu tür iktidara da itaat etmezler. Buna rağmen, kısmi toplumsal ve siyasal entegrasyonu kabul etmektedirler. Ancak bu, sadece İslam'a davet amaçlı olarak yapılabilir. Bu iki grup Arnavutluk Müslüman Komitesi'ne bağlı kalmayı da reddetmektedir. İmamlik yaptıkları camiler cemaatin inşa ettiği özel mabetlerdir. Arnavutluk'ta radikal Selefiler belediye nikahını, seçimlere katılmayı ve Müslüman olmayan örgütlerle iş birliği yapmayı kınarlar. Benzer olarak Hizbut-Tahrir üyeleri

de bu görüşlere katılmaktadırlar.³⁴ Diğer taraftan ılımlı veya dönüşümsel Selefiler inanç konusunda bir farklılık göstermemekle birlikte, stratejik olarak gerektiğinde bazı konularda taviz verilebileceğini düşünürler. Bu topluluk sayı olarak diğerlerinden hem daha fazladır, hem de örgütlü biçimde daha aktif bir görüntü sergilemektedirler. Her grubun kendi doğal lideri söz konusudur. Mesela dönüşümsel veya liberal Selefilerin lideri Dine Hoxha camii imamıdır. Bu şahıslar kendilerini bir lider olarak kabul etmezlerse de düşünce, tutum ve davranışları diğer insanları etkilemekte ve yönlendirmektedir.

Aslında sadece Arnavutluk'ta veya Arap ülkelerinde böyle bir gruplaşma ve farklılaşma görülmez. Avrupa'da Selefi hareketi araştıran Amghar da benzer bir tipoloji yapmıştır. Devrimci veya cihatçı Selefiler (Revolutionary or Jihadist) cihadı ön plana almaktadırlar. Doğrulayıcı Selefiler (Predicative) insanları sadece insanları iyiliğe yöneltir kötülüklerden alıkoyar. Siyasi Selefiler (Political) ise, daha çok tüm Müslümanları temsil etmek amacıyla diğer İslam ülkeleriyle ilişki sağlamaktadırlar.³⁵ 90'lı yıllara kadar Avrupa'da İslam'ı canlandırmak için Müslüman Kardeşler (İvanu-1 Muslimin) ve Tebliğ Cemaati merkezî bir rol oynamıştır. 90'lardan sonra bunların yanında Selefilik Avrupa'da marjinal bir grup olmasına rağmen, İslam'ı canlandırma konusunda önemli bir rol oynamış ve cemaatlerle rekabet etmeye başlamıştır.³⁶ Müslüman Kardeşler ve Tebliğ Cemaatleri inanç sistemi ve örgütlenme konusunda homojen birer hareket iken, Selefi hareketin çoğulcu heterojen bir özelliğe sahip olması, Avrupa'daki farklı grupların dinamizm ve çoğulculuk anlayışlarıyla bağdaşmıştır. Amghar Avrupa'daki Selefilik başarısının, Müslüman Kardeşler cemaatin başarısızlığından kaynaklandığını ileri sürer.³⁷

Selefiler, Müslüman Kardeşleri demokrasi sistemini İslam'ın bir mirası olarak görmeleri konusunda sık sık eleştirmektedirler. Tıpkı İslam dünyası ve Arnavutluk'ta olduğu gibi, Avrupa'daki Selefiler diğer İslami hareketlerle karşılaştırıldığında, sosyal aktivitelere ve siyasete katılımı reddetmektedir. Amghar'a göre, Müslüman Kardeşler cemaati başarısız olmasına rağmen, Selefi hareket için Avrupa'da zemin hazırlamıştır. Örneğin Fransa'daki Fas kökenli Selefilere önceden Müslüman Kardeşler akımının üyeleri iken, sonra Selefi akıma katılmışlardır.³⁸ Avrupa'daki radikal Müslümanların yükselişini araştıran Roy ise, Batı dünyasında Selefi hareketin yükselişinin Filistin, Afganistan ve Irak kriziyle eşzamanlı olduğunu

³⁴ Roy, Olivier, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 126.

³⁵ Amghar, Samir, "Salafism and Radicalisation of Young European Muslims", *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, ed. Samir Amghar, Amel Boubekeur ve Michael Emerson, Centre for European Policy Studies, Brussels, 2007, s. 38.

³⁶ Amghar, a.g.m., s. 39.

³⁷ Amghar, a.g.m., s. 48.

³⁸ Amghar, a.g.m., s. 49-50.

ileri sürer. Buna rağmen, Avrupa'daki hiçbir Filistinli, Afgan ve Iraklı'nın şiddet eylemlerinde bulunmadıklarını da ekler.³⁹

Her grubu maddi açısından besleyen belirli yerel kaynaklar bulunmaktadır. Selefilerin büyük bir kısmı ticaretle uğraşmaktadırlar. Bunun yanında cemaatin zekât parası gruba kaynak olmaktadır. Bu açıdan kemiyet Selefi liderler açısından çok önemlidir, çünkü ne kadar çok insan varsa, o kadar çok zekât toplanmaktadır. Ayrıca, hacca veya umreye gidenler Arap kuruluşlarından yardım getirebildiği gibi, Avrupa'ya çalışmaya giden Arnavutlar da yardımda bulunmaktadır.

Selefilerin kendi aralarında örgütlendiklerini gösteren bazı kurumların olduğu görülmektedir. Örneğin eğitim konusunda ilk adımı atıp 1–12 sınıf arasında eğitim veren *Qellimi i Jetës* adlı özel bir okul kurmuşlardır. Bu okulun inşaatı için harcanan paralar yerel Selefi esnaf tarafından karşılanmıştır. Çocukları İslam terbiyesiyle yetiştirmek isteyen bir Selefi, varlıklı ise, bu özel okula gönderir. Okula alınan çocuklar için belirli bir seviye tespit sınavı yapılır. Bu sınavın birincileri için tam burs sağlanır, ikinciler için yarım burs imkânı verilir. Üçüncüler ise, %30 indirimle okula alınır. Selefi çocukları okulun ders kalitesinden ziyade, diğer özel ve devlet okullarında ahlaki bozukluk nedeniyle, burayı tercih ederler. Bu okulda okuyan öğrencilerin cinsiyetine göre sınıflar düzenlenmiştir. Böylece karma eğitim sistemine ihtiyaç kalmamıştır. Bunun yanında *Kopshti i Fëmijëve* adlı bir çocuk yuvası vardır. Burada okul çağına gelmemiş küçük ve yetim çocuklar okutulur. Okul öncesi olarak hizmet eden bu kurumda daha çok dini bilgiler öğretilmektedir.

Selefilerin yoğunlukla yaşadıkları bölgelerde, özellikle başkentte Cuma namazının kılınmasının ardından, cemaat üyeleri arkadaşlarıyla dertleşebilmek için lokantalara gitmektedir. Ancak Arnavutluk'ta normal şartları altında, içkisiz ve helal gıdalarla hizmet veren lokanta bulmak imkânsızdır. Bu nedenle Selefi esnaf camilere yakın helal gıda üzerine iş yapmaktadır. Seküler lokantalarla yarışmak için alkolsüz bira ve diğer lüks gıdaları da satmaktadır. Ancak bu lokantalarda işçi çalıştıran esnafın işçi seçiminde son derece rasyonel olduğu görülmektedir. Yani Selefi esnaf işçinin inançlı olup olmadığına bakmadan tecrübesini önemsemektedirler. Mesela Tiran'ın helal lokantalarından birinde Ortodoks bir garsonun çalıştırıldığı bilinmektedir.

Arnavutluk'ta Selefilerin en başarı oldukları nokta, et sektörüdür. Sadece Arnavutluk'un orta şehirlerinde değil, neredeyse tüm şehir ve kasabalarda helal et ürünleri mağazaları bulunmaktadır. Bu et ürünlerini sadece Selefiler değil, gıda

³⁹ Roy, Olivier, "Islamic Terrorist Radicalisation in Europe", *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, ed. Samir Amghar, Amel Boubekeur ve Michael Emerson, Centre for European Policy Studies, Brussels, 2007, s. 53.

sektörüne olan güvensizlikten dolayı neredeyse tüm Müslümanlar tercih etmektedir. Selefilere cep telefon sektöründe de olumlu bir şekilde ilerlemelerine rağmen, helal et ürünleri kadar başarılı değildirler. Arnavutluk'ta Selefilere başta olmak üzere tüm Müslümanların en başarısız olukları nokta defin meselesidir. Enver Hoca zamanında başlayan karışık defin uygulaması, bugün tüm başkentteki Müslümanlar için çözülmesi gereken en acil sorundur. Bu şehirde ölen bir Müslüman Hristiyan birinin yanına defnedilmektedir.

Selefilere birbiriyle haberleşmeleri, yeni fetvaları okumaları için gündelik meseleleri takip eden ve dini bilgiler öğreten bazı internet siteleri bulunmaktadır. Arnavutluk'taki Selefilere kullandıkları bu sitelerin arasında şunlar yer almaktadır:

<http://www.studiozeriislam.com/>

<http://www.teuhidi.com/>

http://www.alroqya.com/ayat_gallery.htm

<http://www.burimijetes.com/>

<http://www.alroqya.com/>

<http://forumi.kurandhesunet.net/>

<http://forumislam.com/>

Son olarak Arnavutluk'taki Selefilere Hristiyan akımlarla karşılaştırdığında, örgütlenme konusunda geri kaldıklarını söyleyebiliriz. Tüm dinî kurumlar incelendiğinde, Arnavutluk'taki en güçlü ve en başarılı örgütün Ortodoks kilisesi olduğu gözükmemektedir. Bölgedeki Ortodoks kilisesinin başarısı, Yunanistan'dan aldığı desteğin yanında ülke genelinde pek çok kaynağa sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

4. Sosyal ve Siyasal Stratejileri

Selefilere inanç bakımından homojenlik göstermelerine rağmen sosyal-siyasal amaçlarına ulaşmada kullandıkları taktik ve strateji konusunda farklılık gösterirler. Radikal Selefilere siyasete karışmazlar ve bunu dini gerekçelere dayandırır. Onlara göre, Arnavutluk'ta partiler küfür içerikli olduğundan önerdikleri programlara ve liderlerin özelliklerine hiç bakmadan, oy kullanmayı ve aday olmayı reddetmektedirler.

Radikale yakın olan Selefi bir grup ise, şartlı oy kullanır. Bu grup oy kullanırken partinin, parti liderinin ve adayların İslam'a karşı tutumlarını dikkate almakta, ayrıca kendi oylarının bir şeyi değiştirip değiştirmeyeceğini göz önüne almaktadır. Örneğin bir bölgede X partisinin kazanacağı istatistiklerle kesin olarak

biliniyorsa, o partinin İslam’a vereceği zarar az veya çok olsun hiç oy kullanmazlar. Çünkü oyları bir şey değiştirmeyecektir. İşe yaramayan oy vermek, onların faaliyetlerine katılmak ve destek olmak anlamına gelir. Bu grup da esas olarak beşeri siyasi sistemlerde oy kullanmanın dini anlamda sakıncalı olduğunu düşünmektedir.

Diğer taraftan liberal Selefiler oy kullanmayı bir görev olarak görmektedir. Onların temel prensibi “iki kötülüğün arasında seçim yapmaktır”. Seçime giren partiler asıl itibarıyla kötü olabilir. Ancak birini seçmek gerekecektir. Zira oy kullanılmadığında durum aleyhe olabilir. Onlara göre partilere katılmak, oy kullanmak ve diğer toplumsal şartlara eklemlenmek Müslümanlara zarardan ziyade fayda getirmektedir.

Radikal Selefiler ılımlıları eleştirdikleri konuların başında beşeri sistem için yemin etmek gelmektedir. Milletvekili olan dindar kişinin laik yasalara bağımlılık yemin etmesini ılımlı Selefiler şekli bir durum olarak görürken, radikaller tam tersini düşünmektedirler. Bu mesele Suud Müftüsü olan Bin Baz’a da iletilmiştir. Bin Baz fetvasında bir kişinin *İslam’a karşı olan beşeri yasalarını yerine getirmesinin caiz olmadığını, bu yasalara yemin ederek uygulamaya geçilmesini iki kat günah olduğunu söylemiştir.*⁴⁰

Radikaller ılımlı Selefileri eleştirirken siyasete eklemlenen kişilerin ister istemez tağut durumuna düştüklerini dile getirmektedirler. Her şeyden önce kişi yasa koymayı bir insanlık hakkı olarak görüyorsa bu tağut olmuştur. Çünkü yasa koymak hakkıyla ancak Allah’a mahsustur. Radikaller bir Müslüman’ın böyle bir durumla karşı karşıya kaldığı zaman, siyasetten uzak durarak bu işlerin şeytan işi olduğunu vurgulamaktadırlar.⁴¹ Radikal Selefiler, ılımlıların neticede hem dini hem de siyasi açıdan hüsrana uğrayacağı kanaatindedirler:

*Bu insanlar öncelikle dinin teferruat konularında taviz vermeye başladılar. Toplumda biraz kabul görünce daha fazla nüfuz kazanmak için her türlü sivil kuruluşla iş birliği yapmaya karar verdiler. Biraz daha çevre kazandıkça dinin ana konularında da taviz vermeye başladılar. Bir de bakarsınız ki ne din ve mezhepleri kalmış ne de amaçlarına ulaşabilmişlerdir.*⁴²

Radikallere göre, meclise giren dindar insanlar, demokrasi karşıtı olmakla suçlanmamak için demokratik felsefeye daha sıkı bağlanırlar. Fakat tüm demokratik sistemler, küfrün yollarıdır. Çünkü bu sistemlerde insanlar yasa tasarlayarak hem Tanrı’nın yasa koyma yetkisini kaldırmakta hem de İslam’ın ilkelerine ters düşen ve

⁴⁰ Balla, Abdurrahim, *E Vërteta e Qartë*, Tiranë, 2009, s. 72.

⁴¹ Balla, a.g.e., s. 74.

⁴² Balla, a.y.

Müslümanları çiğneyen yasalar tasarlamaktadırlar. Bu ise, radikal Selefilere göre en büyük günahıdır.⁴³

5. Arnavut Toplumunun Selefilere Bakışı

Arnavutluk hükümeti İslam Konferansı Örgütü'nün üyesi olduktan sonra İslam dünyasıyla ilişkilerini düzeltti. İslam dünyasına açılım sayesinde ülkede ciddi olarak genelde tüm dinlerin özelde İslam'ın canlanması yaşandı. Neredeyse her Arnavut vatandaşı bu durumdan ya doğrudan, ya da dolaylı olarak etkilendi.⁴⁴

Arnavutluk'un İslam Konferansı Örgütü'nün üyesi olmasının ardından, ülkedeki entelektüeller, akademisyenler ve Müslüman din adamları iki zıt kutuba ayrıştı. Hükümet ve AKM Arnavutluk'un İslam Konferansı Örgütü üyeliğine tam destek verdi. İktidardakiler bu vesileyle İslam dünyasıyla ilişkileri düzeltip Arnavutluk'ta İslam'ın canlanacağını düşünüyordu.⁴⁵ Ama diğer taraftan bu üyelik ülkede daha çok yatırım yapılması anlamına geliyordu. Ortodoks kilisesinin başına Yunan bir papazın geçmesinin ardından, Arnavutluk'un üyeliği yeniden tartışmaya açıldı. Bu sürecin Hristiyan mezheplerinin gelişimini olumsuz etkilediği iddia ediliyordu.⁴⁶ Başkan Berisha içeride ve dışarıda entelektüeller ve medya tarafından sert bir dille eleştirildi. Arnavutluk, Avrupa ve İslam dünyası arasında kalmış durumundaydı. Arnavut halkının Selefîye bakışını ele alırken bu durumu göz önüne almak, sıradan vatandaş ile entelektüellerin yaklaşım farklılığına ayrıca dikkat etmek gerekir.

Arap kuruluşları sadece namaz kılan veya Selefi olanlara değil, tüm yoksullara yardım ediyordu. Özellikle yetimler dini ve mezhepleri ne olursa olsun, imkân ölçüsünde himaye ediliyordu. Bundan dolayı Arnavutlarda Arap kuruluşlarına karşı bir sempati vardı. Örneğin Arnavutluk'un kuzeyinde faaliyette bulunan Amerika merkezli Et-tibee kuruluşu, her ay binlerce yoksula ve yetime 30-50 dolarlık bir yardım paketi veriyordu. Arnavutluk'tan uzaklaştırılan kuruluşlar bu aileler için hayati bir kayıp olmuştur. Çünkü 30-50 dolarlık yardım paketiyle temel ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlardı. Zor günlerde halkın yanında bulunan Arap örgütler insanları etkilemişti.

Diğer taraftan komünizm rejiminden beslenen Arnavut aydınları Ortodoks Güneyli idiler. Onlar bu kuruluşların ülkede bulunmasını hem Hristiyan ve ateist kimlik için bir tehdit, hem de ülkede İslam'ın canlanışının Avrupa Birliği için bir engel olduğunu iddia ederek, İslam karşıtı tutumları açık bir şekilde ortaya

⁴³ Balla, a.g.e., s. 76-84.

⁴⁴ Claver, a.g.m., s. 133.

⁴⁵ Blumi, a.g.e., s. 17.

⁴⁶ Claver, a.g.m., s. 133.

koyabiliyorlardı. Her ne kadar İslamofobia Avrupa Birliği tarafından insan hakları ihlali olarak değerlendirilmişse de, örneğin Nobel ödülü adayı olan İsmail Kadare komünist rejimden sonra İslamofobiadan vazgeçmeyen bir milli edebiyatçıdır. Kadare’ye göre millet olarak Arnavutların yaptığı en büyük ve tarihi hata, Müslüman olmalarıdır. *Identiteti Evropian i Shqiptarëve* (Arnavutların Avrupalı Kimliği 2006) adlı eserinde İslam karşıtlığını açık bir şekilde dile getirmişti.⁴⁷ Komünist rejimden beslenen entelektüellerin yanında, Soros gibi birçok sivil örgütler de, İslam düşmanlığını kışkırtmaktadır. Kasım 2006’da MJFT sivil kuruluşunun *Mapo* adlı dergisinde Hz. Peygamber’in karikatürleri yayınlanmıştı.⁴⁸

Bunun yanı sıra, Selefilerin davranışlarından kaynaklanan bir antipati de gelişmiştir. Son yıllarda bazı Selefi gençlerin dini bilgilerini çıkara dönüştürdükleri görülmektedir. Nitekim Kur’an okutmak veya rukye yapmak mecburiyetinde kalan insanların 2000 lekë⁴⁹ verdikleri bilinmektedir. Bu tür davranışlar halkın gözünde çok olumsuz etki yaratmakta, hatta rukye yapan Selefiler ile büyücüler arasında fark görülmemektedir. Bazı insanlar yüksek ücret istediklerinden Selefi imamlara gitmek yerine, büyücülere gitmeyi tercih etmektedirler.

Selefilerin keskin din anlayışlarda toplumdan dışlanmalarına sebep olmaktadır. Ancak bu durum radikal Selefilere hiç de rahatsız etmemektedir. Hatta bu toplumdaki ileri derece farklılaşmanın insanların dikkatini çektiğinin ve İslam’a davet etme hususunda güzel bir vesile olduğuna inanmaktadırlar.

Arap kuruluşları Arnavutluk’ta bulunurken, bu gençlerin çıkarları gereği Selefi oldukları gibi söylentiler dolaşmaktaydı. Her Selefinin para karşılığında sakal bıraktığı söylenmekteydi. Arnavut toplumunun Selefiye bakışı hakkında bu ön bilgileri verdikten sonra, konuyu dört başlık altında el almanın daha aydınlatıcı olacağı kanaatindeyiz.

a. Gelenek-Selefi Çatışması

Arnavutluk’taki gelenek-Selefi çatışması denince iki durum akla gelmelidir. Birincisi toplumun alışlagelmiş örf ve âdetiyle, ikincisi geleneksel dini yapıyla yaşanan çatışmadır. Mesela Arnavut toplumu için çok evlilik tuhaf bir davranış olarak görülürken, Selefiler tarafından İslam’a davet etme konusundaki önemli bir taktik olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, Selefiler çok evliliği salt nefse uymak için yapmazlar. Otuz yaşındaki Selefi bir erkeğin evlendikten sonra fakir ve bir kız

⁴⁷ Jazexhi, Olsi, “Përdorimi Politik i Islamofobisë në Shqipërinë Paskomuniste”, *Integrimi i Shqiptarëve në Evropë dhe Vlerat që Islami Përcjell në Këtë Integrim*, ed. Nexhmi Haveriku ve Arkadaşları, Forumi Musliman i Shqipërisë Yayını, Kavajë, 2008, s. 113.

⁴⁸ Jazexhi, a.g.m., s. 116.

⁴⁹ 2000 Lekë 15 Euro’ya tekabül eder.

çocuğu olan 40 yaşındaki bir kadın ile evlenmesi bu iddiaya örnek olarak anlatılır. Çok evlilik bir sosyal ihtiyaç olarak görülmekte ve kadınları fahişelikten koruyan bir hüküm olarak yorumlanmaktadır. Seleflerin bu konudaki en önemli eseri Hamdi Shefik'in Boşnakça ele aldığı "Sevgililer Değil Eşler" adlı kitabıdır. Bu eserde çok eşle evlenmenin önemini anlatılırken kadınları fuhuştan koruyan tek çözüm yolu olarak çok evliliğin meşrulaştırması ve kabullenilmesi gerektiği vurgulanır.⁵⁰

Gelenek-Selefi çatışmasının diğer bir örneği, kadınla tokalaşma konusudur. Arnavut geleneğinde kadınların giyimi ve erkeklerle birlikteliği İslam'a uygun bir nitelikteyken, komünist rejimin gelmesiyle cinsiyet ayrımı ve örtünme geleneği kaldırıldı. Yaklaşık yarım yüzyıl eski geleneklerinden uzak kalan Arnavut toplumu komünist rejimin yıkılmasından sonra dini adet ve örflerin çoğunu unutmuştu. Ancak unutilan eski İslamî geleneği canlandırmaya çalışan Selefi anlayış bu kez radikal bir nitelik kazandı. Karşıt cins ile tokalaşmak veya yakın bir şekilde aynı mekânda bulunmak kesinlikle reddedildi. Eskiden adeta kardeş olarak telakki edilen kuzenlere bir mahrem gibi davranılmaya başlandı. Hatta mahrem oldukları gerekçesiyle bir baba evli kızlarını ve kocalarını aynı sofraya getirmemeye başladı. Selefi bir ailenin yakın akrabaları dışındaki insanlarla ilişkileri son derece sınırlı bir hal aldı.

Gelenek-Selefler çatışmasının diğer boyutunda geleneksel dini yapı vardır. Selefler Arnavut toplumunda Hanefiliğin neredeyse kalmadığını, komünist rejimin yıkılmasıyla sona erdiğini dile getirmektedirler. Gelenekten kendilerini Hanefi olarak tanımlayan yaşlı nesil tespih çekmek, cumadan cumaya camiye gitmek gibi uygulamalardan ötesini bilmemektedir. Selefler halkın bu bilgi düzeyini eleştirmek amacıyla Hanefi mezhebine göre sakal bırakmanın vacip olduğunu ama toplumun sakal bırakmış gençleri mezhepsiz olarak isimlendirdiğini söylerler. Selefler alışlagelen gelenekten farklı din anlayışı getirdikleri ve uyguladıkları için kendileri toplumdan dışlanmış hissetmektedirler. Bu bağlamda geleneğin Selefiliği dışlaması sadece inanç ve uygulanmaya dayanmaz. Zaman zaman bazı Seleflerin şiddet ve taassup dolu davranışlarından ötürü topluma yabancılaştıkları görülmektedir. Özellikle Seleflerin Arnavutluk'taki ilk yıllarında, toplumda yankı bulan ve olumsuz etki bırakan davranışlarının sayısı oldukça fazlaydı. Son yıllarda Seleflerin geleneksel yapıyı kabul etmemekle birlikte, uygulamada kayıtsız kaldıkları görülmektedir. Özellikle dönüşümsel Selefler toplumda fitne yaratmamak için namazları Hanefi mezhebine göre kılmakta, cemaatle tespih çekmekte ve mevlide katılmaktadır.

⁵⁰ Shefik, Hamdi, *Bashkëshorte e jo Dashnore*, Çev. Agim Avdiu, Aj Grand Matbaa Yayınları, Shkup, 2010, s. 17-24.

Sabri Koçi'nin vefatından sonra Başbakan Nano'nun AMK başkanlık seçimlerine müdahalesiyle Selim Muça'nın başkan olması gelenek-Selefi çatışmasını alevlendirdi. Koçi hayatta iken, kurumsal yönden böyle bir çatışma olmaması iki sebeple açıklanabilir. İlki, ilk yıllarda yerel Selefi liderler üniversitelerden yeni dönmüşlerdi ve atandıkları camilerde cemaati kazanmak için bir uğraş vermektedirler. İkincisi, AMK Sabri Koçi başkanlığında olumlu gelişmeler kaydetmekle birlikte, Koçi'nin de bir karizması vardı. Farklı İslami akımlara hoşgörü ile bakar, onları bir bütün olarak değerlendirirdi. Ancak Koçi'nin ölümünden sonra Muça'nın AMK başına gelmesi ve Mart 2009'da AMK'nin gerekli kurallara uymadan yeniden başkan seçmesi Selefi müftüleri iyice kızdırdı. Özellikle Kavay müftüsü bunu şiddetle eleştirdi. Muça seçimini destekleyen Puke müftüsünün dövülmesi Selefi-gelenek çatışmasının sonucuydu.⁵¹

Dönemin emniyet genel müdürü Xhavit Shala *Tirana Observer* gazetesine verdiği röportajda, 2005'te yapılan AMK seçimlerindeki gelenek-Selefi çatışmasından bahsetmiş ve Selefilere konusunda şu görüşleri dile getirmişti:

Vehhabizm-Selefizm, İslam'ın radikal akımları olup sadece Arnavutluk'ta alışlagelmiş geleneksel İslam'a yabancı kalmamakta, dahası, Arap ülkeleri dâhil olmak üzere İslam dünyasının birçok ülkesinde kabul edilemez köktenci bir dini anlayış ortaya koymaktadırlar. Ancak bu radikal akımlar Arnavutluk Müslüman Komitesi'nin yönetimine girme hususunda başarısız olmuşlardır.

Shala'ya göre, Vehhabiliğin amacı sadece Arnavutluk'ta değil de, Bulgaristan, Makedonya, Bosna ve Kosova gibi Balkan ülkelerindeki dini kurumları ele geçirmektir. Makedonya ve Kosova halkının yoksulluğu ve işsizliğinden yararlanan radikal akımlar ciddi olarak yayılmıştır. Ona göre:

Bu akımlar Balkan Müslümanlarının İslam dininden sapmış olduklarını iddia ederler. Oysa 500 yıl boyunca Balkanlar'da İslam anlayışı modern, hoşgörülü ve Avrupalılar için kabul edilir yapıya dönüştürülmüştür.⁵²

b. Diğer Dini Gruplarla İlişki

Selefilik'in belirli gruplarla ilişkisi oldukça karmaşık bir özellik taşımakla beraber, burada çatışmadan ziyade, uyum daha çok dikkat çekmektedir. Selefiler belirli bir hiyerarşi içerisinde örgütlenmediklerinden belirli dini gruplara karşı tavır ve tutumları cami imamı veya cami cemaatine özgüdür. Özellikle ılımlı Selefiler

⁵¹ <http://vargmal.org/dan3456-fq2>. 13.07.2010.

⁵² *Tirana Observer*, 19 Mart 2009.

diğer İslami gruplara daha hoşgörü ile bakarlar ve tüm Müslümanların birlikte olmaları gerektiğini vurgularlar. Mülakat yaptığımız bazı Selefilere sadece Arap ülkelerinden gelen akımlarla değil halkı daha genişleterek Türkiye’den gelen akımlarla da iyi ilişkiler kurmaya çalıştıklarını gördük. Meseleye biraz daha detaylı yaklaştığımız zaman, söz konusu olan ılımlı Selefilere bazı konularda politik davrandıkları, tavır ve tutumlarının davranışlarıyla örtüşmediğini görülmektedir. Toplumun huzuru için diğer kesimlerle (hareketlerle) işbirliği gerekirse, bazı dini konularda taviz verir misiniz? sorusuna olumlu bir cevap almakla birlikte, çözümün nitelik kısmında noksanlık belirledik. Hangi konularda taviz vereceklerini sorduğumuzda, hiçbir konuda taviz vermek istemedikleri anlaşılmaktadır.

Selefilere Arap ülkelerinden gelen dini akımlar birbiriyle dolaylı olarak bir işbirliği içinde oldukları görülmektedir. Farklı arayışlar içerisine giren ılımlı Selefiler AMK ve Gülen cemaatiyle ilişkileri geliştirmeye çalışmaktadır. Kendilerini meşrulaştırmak isteyen ılımlı Selefiler AMK’nin başkanlığa seçilen Muça’yı kısmen de olsa desteklemişlerdir. AMK’nin camilerde görev yapacak eleman bulamama sıkıntısı ile ılımlı Selefilere düşüncelerini topluma anlatmak için resmen imamlık görevi alma ihtiyacı her iki tarafın bir araya gelmesine sebep olmaktadır. Bunun yanında ılımlı Selefiler diğer resmi ve sivil kuruluşlarla da işbirliği teşebbüsündedir. Tiran’daki merkezinin camilerde Selefi imamların, din, ırk ayrımı yapmadan yapılan kan bağışlama faaliyetine katılması. Selefi hareketin toplumdaki işlevini ve önemini açıkça ortaya koyan bir örnektir. 13 Kasım 2009 Cuma günü cemaatinin çoğunu Selefilere oluşturduğu bir camide imam hutbenin son kısmında caminin önünde yapılacak kan bağışını hatırlattı. Bu, Selefi hareketin topluma eklemlenerek, sosyal ihtiyaçlar konusunda resmi ve sivil kuruluşlarla işbirliği yapmaya hazır olduğunu gösteren bir örnektir. Camii imamı topluma hizmet etmenin gerekliliğini şöyle dile getiriyordu:

Biz cemaat olarak tüm insanlara faydalı olmalıyız. Bugün hastanelerimizde kan sıkıntısı yaşanmaktadır. Bu nedenle, kan ihtiyacı olan hastalarımızın dini ve ırkı ne olursa olsun, bu zor günlerinde onlara kan bağışlamalıyız. Çünkü bu cemaat ve bu camii tüm insanlara hizmet etmelidir.

c. Medya ve Selefilik

Medya imaj üretimi konusunda, akademisyenlerden, siyasetçilerden, hatta lobi şirketlerinden daha etkileyicidir. Günümüzde genelde tüm gündelik dünyamız, özelde İslam algımız medya mensuplarından başlayan, film yapımcıları ve lobi şirketlerine kadar devam eden, son derece karmaşık aktörler ağı tarafından üretilmektedir. Bunlar zaman zaman sahte ve önyargılı imajlar olabilmektedir. Ancak

bu durumdan etkilenen insanların çoğu medya mensuplarının ürettiği sahte imajdan habersizdir.⁵³

Sürekli olarak objektif olduğunu iddia eden medya, belirli konularda ciddi taraf tutmaktadır. Bazı medya mensuplarının kaleme aldıkları yazılar veya yayınladıkları haberler sübjektiftir. Öreğin, Remzi Lani* ve Fabian Schmidt'in kaleme aldıkları *Politika e Jashtme Shqiptare Ndërmjet Gjeografisë dhe Historisë* (Coğrafya ve Tarih Boyunca Arnavut Dış Politikası) adlı makalede Arnavutluk'u İKÖ'ne üye yaptığı gerekçesiyle, Berisha iktidarı Amerika ve Avrupa karşısı olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴

Selefilere bahane ederek İslam'a ve Müslümanlara karşı kin besleyen en son örneği Kastriot Myftari'dir. Myftari 27/28.05.2010 tarihlerinde "Sot" gazetesinde yazdığı yazılarda sadece İslam'a ve Müslümanlara karşı antipatisini ortaya koymakla kalmayıp Arnavutluk'taki dinler arası hoşgörüyü de olumsuz yönde etkilemeye çalışmaktadır. Myftari'nin yazılarında öne çıkan cümleler şu şekildedir:

Bugünlerde hala İslâm gibi bir dine inanan Arnavutların bulunması bir saçmalıktır. Neyse ki böyle bir dine inanan Arnavutlar bir azınlıktır ve bunları daha çok Arnavutluk sınırları dışındadır. İslam, Arnavut ulusal birliğini bozmaktadır. Müslüman dindarlar İslam'ı milli kimliğe tercih etmektedirler. Kendilerini önce Müslüman, daha sonra Arnavut olarak görmektedirler.....Bugün sadece Arnavutluk'ta değil Kosova ve Makedonya'daki Arnavutların tümünün beklediği en büyük tehlike, Arnavutların çoğunlukta yaşadıkları bölgelerde yeniden İslam'ın canlanmasıdır... Bu bölgelerde İslam'ı temsil edebilecek hiçbir iz bırakılmamalıdır. Arnavut topraklarında Hristiyanlığa tanınan statünün aynısı, İslam için de söz konusu olamaz. Çünkü İslam işgalciler (Osmanlı) tarafından getirilmiş bir dindir. Biz Arnavutlar olarak ülke çapında bir referandum aracılığıyla İslam'ı yasaklamalıyız... Kendini Müslüman olarak tanımlayan her Arnavutu Arnavutluk ve Kosova cumhuriyetlerinin vatandaşlığından çıkartmalıyız ve Arap göçmeni şeklinde isimlendirerek göçmen statüsü vermeliz... Arnavutluk'ta radikal Müslümanların bulunması, Arnavutluk Müslüman Komitesi'nden (AMK), kaynaklanan bir suç değildir. Lakin Arnavutluk'taki İslam'ın mabetleri radikal İslam'ın lojistiğini sağlamıştır... Bu, tüm Arnavut Müslümanlarının potansiyel terörist oldukları anlamına gelmez, ancak yarın tüm teröristlerin

⁵³ Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İSAM, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 17.

* Lani Arnavutluk'taki bütün kitle iletişim araçlarını kontrol eden Arnavut Medya Kurumu'nun müdürüdür.

⁵⁴ Jazexhi, "Përdorimi Politik i Islamofobisë në Shqipërinë Paskomuniste", s. 115.

Müslümanlardan olacağı kesindir... Dindar Müslümanlar sahip oldukları inançlarından hareketle, anayasal düzeni devirmek için şiddet, silahlı çatışma ve her türlü güce, hatta gerekirse askeri eylemde bulunabilecek bir potansiyele sahip olmaktadır. Bu etkili ve canlı İslami grupların sayısı yakın bir zamanda (3-5 yıl içerisinde) iki üç katına çıktığında, bölge güvenliği büyük tehlikenin altında olacaktır.⁵⁵

Diğer medya mensupları arasında İslam'a karşı böyle açık yazılar kaleme alanların sayısı azdır. Ancak iktidarı, Arap kuruluşların ülkeden gönderilmesinde kışkırtıcı bir rol oynamaktadırlar. Medya mensupları genellikle Selefi-Vehhabî kavramları yerine, hiçbir silahlı eylem söz konusu olmadığı halde *terörist* kavramını kullanmaktadırlar. Bunun yanında, *Topchannel* ve *Tvklan* gibi bazı kanallar ramazan ayında para karşılığında olsa da iftarı bildiren akşam ezanını yayınlanmamaktadırlar. Diğer taraftan yayını yerel olan *Shijaktv* gibi bazı kanallar özellikle ramazan ayında para karşılığında dini yayın yapmaktadır. *Topchannel* gibi kanallar düzenledikleri bazı programlarda her sivil ve resmi kuruluşa konuşma fırsatı tanımaktadır. Ancak bu tür fırsatlar Selefiler ve diğer Müslüman gruplar tarafından yeteri kadar değerlendirilememektedir.

Kitle iletişim araçları Selefilerin geleneksel yapı ile veya kendi aralarındaki çatışmalarına yer vererek onları aşağılayıcı yayınlar yapmaktadırlar. Ayrıca Hristiyanlığın ülkedeki yeri ve önemini ispatlamak için özel programlar yayınlamaktadırlar.

d. Hükümetler ve Selefilik

Modernizmi ve sekülerleşmeyi baştan reddeden bir akım olarak Selefilik Arnavutluk'taki bütün hükümetlere karşı olumsuz bir tutum içerisindeyler. Buna rağmen, Selefi hareketin Arnavutluk'taki oluşum ve gelişimi analiz edildiğinde, 1992-1997 yılları arasında iktidarda olan Demokrat Parti (DP) döneminde önemli gelişmeler yaşandığını görülür. 1997 yılı sonunda iktidarı ele geçiren Sosyalist Parti Selefi akımı bahane ederek, tüm Müslümanlara olumsuz yaklaşmıştır. Arnavutluk yönetimi için, sadece Selefilik ve Arap ülkelerinden gelen diğer akımlar tehlikeli görülmez. Arnavutluk Müslüman Komitesi'nin (AMK) yeniden kurulmasından bu yana, hükümet sürekli işleri zorlaştırmıştır. Bununla birlikte, Sosyalist iktidarın Selefilerle mücadele etmek için kullandığı ilginç bir strateji vardır. *Arnavut İslam* dedikleri anlayışı öne sürerek içki ve diğer yasakların hoş görüldüğü bir modeli telkin etmektedirler. Bunun yanında dini ritüelleri yerine getiren ve bunları fanatik bir şekilde savunan anlayışı Arnavutluk toplumu için yabancı olan *Arap İslam* olarak

⁵⁵ *Sot*, 27/28 Mayıs 2010.

nitelendirmektedirler. Bu, sadece Arnavutluk için değil, tüm dünya için bir tehlike olarak görülmektedir. Siyasetçiler de Arnavut aydınlar gibi başörtüsünü Müslüman Arnavutlara ait olmayan ve politik amaçlı olarak giyinen bir giysi olarak görmektedirler. Onlara göre başörtüsü dini olmaktan öte siyasidir ve Arap İslam'ına aittir.⁵⁶ Benzer şekilde sosyalist siyasetçi Ben Blushi *Të Jetosh në Ishull* (Ada'da Yaşamak) adlı eserinde İslam'a karşı bir tutum ortaya koymuştur.⁵⁷

Sosyalist hükümet 1997'den 26 Mayıs 2004'e kadar Arnavutluk Müslüman Komitesi'nin işlerine müdahale ederek sürekli sabote etti. Tiran müftüsünün 2005'teki istifası bu nedenle oldu. İktidarın İslam'a karşı küstahlığı öyle büyüdü ki,⁵⁸ Ortodoks Başbakan Nano 2004 yılında ülkedeki Müslümanları azınlık olarak niteledi. Bu dönemde Arnavutluk gayrimüslim bir ülke gibi gösterilmeye çalışıldı.⁵⁹ Sosyalistlerin seçmiş oldukları Ortodoks-Ulah kökenli Cumhurbaşkanı Alfred Mojsiu da 9 Kasım 2005'te Londra'da Oxford Üniversitesi'nde yapmış olduğu konuşmasında "Arnavutların kökenlerini biraz kazırsanız, Hristiyan oldukları ortaya çıkar", sözünü, Müslümanlara karşı beslediği kötü duyguları teyit etmiştir.⁶⁰

Arnavutluk Müslüman Komitesi tüm bu provokasyonlara karşı İslam lehine doğrudan siyasi söylemde bulunamadı. Sosyalist yönetim vakıf arazilerine el koymaya başlayınca Tiran'ın cesur müftüsü Bledar Myftari 27 Kasım 2004'te bu işlemin durdurulmasını ve arazilerin iade edilmesini talep etti. Dini mal varlıklarına el konulması olayları Amerika'daki Demokrasi ve İnsan Hakları Bürosu'nca "*Bureau for Democraci and Human Rights*" fark edildiği halde, hükümet görmezlikten gelme yolunu tercih etti. Hükümetin Arnavutluk Müslüman Komitesi'ne cevabı ise ani ve sert oldu. 29 Aralık 2004'te Devlet Enformasyon Servisi (DES) Müslümanları karalamak amacıyla medyayı kullanırken, hükümet de Arnavutluk Müslüman Komitesi'nin himayesinde bulunan 10 kültür merkezini, geçerli evrak bulunmadığı gerekçesiyle kapattı. Birçok Arap kuruluşunu ülkeden çıkardı. Arap ülkelerinde okumuş imamlar Arnavutluk Enformasyon Servisi tarafından takibe alındı. Arnavutluk Müslüman Komitesi Cumhurbaşkanı ve Başbakana vakıf arazilerinin iadesini talep eden bir mektup yazdı ama cevap alamadı. Arnavutluk Müslüman Komitesinin ekonomik durumu çok kötüleştiği için ülkedeki otoritesini kaybetti. 2005 yılında iktidara DP'nin gelmesiyle Selefî akımın imajının düzeleceği ve AMK'nin eski gücüne kavuşacağı bekleniyordu. Ancak 5 yılı aşan bir süre Berisha liderliğinde ülkeyi yöneten DP İslam lehine herhangi bir faaliyette bulunamadı.

⁵⁶ Blumi, a.g.m., s. 21.

⁵⁷ Blushi, Ben, *Të Jetosh në Ishull*, Botuar nga Shtëpia Botuese Teona, Tiran, 2008.

⁵⁸ <http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Albanians.html> 03.07.2010.

⁵⁹ Blumi, a.g.m., s. 16.

⁶⁰ <http://www.bosnaklar.net/forum/showthread.php?p=94044>. 27.07.2010.

Başkentte günden güne yükselen nüfusla Cuma ve Bayramlarda cemaatin camilerden taşarak sokakta namaz kılmak zorunda kalması bunun tipik örneğidir.

Selefiler, resmi organlar tarafından sürekli takip edilmekte ve mahkemelerde mâhkum olabilmektedir. Hizbut-Tahrir hareketinin yandaşlarının din anlayışları keskin olmasına rağmen her tür silahlı eylem ve şiddetten kaçınmaktadırlar. Bu nedenle ABD'nin 2001 yılında açıkladığı terörist hareketler listesinde yer almamışlardır.⁶¹ Fakat Arnavutluk'taki Selefi bir grubun lideri bireysel ve sivil cihada karşı olmasına rağmen, mahkeme tarafından terörist şüphesiyle tutuklanarak hapse atılmıştır. Bu kişi mahkemede terör ve interneti kötüye kullanma gerekçesiyle yargılanmasına rağmen, terörist eylemlere en fazla karşı çıkan liderdi. Anlaşılacağı üzere hükümet, resmi organlar, medya ve aydınlar Arnavutluk'taki radikal akımları bahane ederek, İslamofobiayı desteklemektedirler.

D. SELEFİLİĞİN ARNAVUTLUK'TAKİ GELECEĞİNE DAİR BİR PROJEKSİYON

Fundamentalist dini hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişimi konusunda geliştirilen yaklaşımların en önemlisi “kültürel eklemlenme” teorisidir. Her ne kadar bu teori ABD'deki Hristiyan hareketler üzerine geliştirilmişse de, kanaatimizce bütün dini hareketlerin tahlilinde kullanılabilir niteliktedir.⁶² Bu teori reform, aydınlanma, Avrupa sosyalizmi gibi ideolojik hareketlerin neden olduğu büyük kültürel hareketlerin sosyal kaynakları konusunda bir çatı sağlamaktadır. Bu teoriye göre ideolojik hareketler; 1.) Belirli sosyal ortamlarda tam yerini bulur, 2) Sosyal çevresiyle eklemlenme süreci sayesinde ayrı bir yapı ve muhteva kazanır. Eklemlenme ile sosyal yapı arasında bir uyum ya da rekabet söz konusudur. Böylelikle ideolojinin devamı için yeterli sosyal kaynaklara ulaşılmış olur.⁶³

Arnavutluk'taki Selefi hareket analiz edilirken, içsel dinamiklerin yanında çevresel şartlar da dikkate alınmalıdır. Örneğin siyasete eklemlenmeyen radikal Selefilik'in yaklaşımları Arabistan'da çok partili hayatın olmaması ile ilişkilendirilebilir. Eğer Arabistan'da çok partili bir hayat/sistem söz konusu olsaydı, Selefiler arasında siyasete bu derece karşı çıkanlar daha az olacaktı. Buna karşın Mısır'da kurulan Müslüman Kardeşler siyasete önem veren ve bu uğurda çok şehit vermiş bir harekettir. Ama bu hareket Arabistan'da çıkarsa, zihniyeti çok daha farklı olurdu ve iktidara katılma ya da katılmama tartışması söz konusu olmazdı.

⁶¹ Roy, a.g.e., s. 129.

⁶² Wuthnow, Robert ve Lawson, Matthew P., “Source of Christian Fundamentalism in the United States”, *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, c. 4, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 22.

⁶³ Wuthnow ve Lawson, a.g.m., s. 23.

Bir toplumsal hareketi başarılı ve kalıcı olmak istiyorsa, bazı çevresel şartlara adapte olmak mecburiyetindedir. Bunu anlayan Selefilere kısmen de olsa geleneksel yapıya göre hareket ettikleri görülür. Mesela Arnavut gelenek akraba evliliğini kabul etmediği için Selefiler bunu yapmamaya özen göstermektedir. Mülakat yaptığımız kişilerin hiç biri akraba evliliğine olumlu bakmıyordu. Toplumsal şartlara adapte olabilmek için hareketin kendi içinde geçirdiği dönüşümün örneği ılımlı Selefilerin ortaya çıkışıdır. Arnavutluk'ta ilk on yılda sadece Selefiler değil, diğer akımlar da bugüne kadar çok daha sertti. Hiçbir Selefi liderin veya sırada birinin olsun, cemaatle tesbih çekmesi, Hanefi mezhebine göre namaz kılması, hele mevlide katılması ve kravat takması hayal edilemezdi. Siyasi anlamda da belirli bir partide aday olmak istemeleri ya da kendilerine uygun bir parti açmaya razı olmaları eklemelenmenin ilk adımlarıdır.

Arnavutluk'ta Selefi hareket 20 yıla yakın bir geçmişi olan oluşum olmakla birlikte, radikal kesimi gittikçe zayıflamış ve çevresel şartlar tarafından dönüştürülmüştür. Bunun örneklerinden biri de kadınların örtünme şeklidir. 1992'den sonra ülkeye birçok Arap kadın geldi ve peçe çok hızlı bir şekilde yayılmaya başladı. Son derece dikkat çeken peçe toplumun sadece entelektüellerinden değil, sıradan vatandaşlardan ve geleneksel dini otoriteden de tepki aldı. Peçe ve çarşaf ile mini etek toplumun en aşırı uçlarını temsil ediyordu. Yoğun eleştirilerin ve tepkilerin sonucunda peçe ve çarşaf giysi olarak giyilmemeye başladı.

1. Selefilik Besleyen Kaynaklar

Arnavutluk'un İKÖ'ne üye olmasından sonra büyük ölçüde Arap ülkelerinden gelen kuruluşlar Selefiler için önemli kaynak oluşturmıştır. Dini hizmetlerde veya tercümanlık gibi özel alanlarda çalışan hem Arnavut Selefiler, hem Arap ülkelerinden lider ve imamlar orta düzeyde bir maaş alabiliyordu. Belirli bir hiyerarşi olmamasına rağmen örgütlenme konusunda bir adım ilerleyebilmişler. 1997 yılında sosyalist rejimle başlayan ve 11 Eylül saldırılarıyla devam eden süreçte Arnavutluk'ta Selefi hareketi besleyen dış kaynaklar oldukça zayıfladı. Arap ülkelerinden gelen tüm kaynaklar devlet tarafından alıkonuldu. OKB listesinde yer alan kişi ve kuruluşlar Arnavutluk'tan çıkarıldılar. Buna rağmen, Selefi hareketi benimseyen ve onu maddi anlamda destekleyen bazı yerel kaynakların olduğu görülmektedir.⁶⁴ Ancak dış kaynakların eksikliğinin sonucunda, din faaliyetleri de oldukça daralmıştır.

⁶⁴ Tirana Observer, 19 Mart 2009.

Günümüzde Arap ülkelerinden cüz'î miktarda da olsa yardım gelmektedir. Bazı bölgelerde Selefilere yaptırılan özel camilerin inşaatına cemaatin katkısı olmakla birlikte, dışarıdan da destek gelmektedir. Yaptığımız mülakatlardan edindiğimiz bilgilere göre, Arap ülkelerinden hem sosyal yardımlaşma amaçlı hem de dini amaçlı kaynak sağlanmaktadır. Dinî amaçlı yapılan yardımlar kişi veya kurum belirli bir güven sağladıktan sonra verilmektedir. Bu ülkelerde okuyan veya mezun olanların hala bu tür yardımlardan istifade ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra Avrupa Selefilere ile de bir ilişki söz konusudur. Avrupa ülkelerine göç eden Arnavutlar Selefilere İslam'ı öğrenip, memleketlerine geldikleri zaman hem hareketin kalkınması için mali yardımda bulunması, hem de Avrupalı Selefilerle irtibat kurduklarıdır. Yine bu yardımlarının sınırlı olduğunu vurgulamak gerekir.

Selefilere besleyen kaynakların en önemlisi şüphesiz insan kaynağıdır. İlk zamanlarda Selefi nüfus içerisinde Arapların önemli bir yeri vardı. Ancak bir hareketin devamlılığı için insan kaynağının yerel nüfusa dayalı olması gerekir. Zira ülkeye gelen yabancı kişiler genelde sayı olarak azdırlar ve hareket içerisinde kilit rolleri üstlenirler. Hareketin tabanını yabancı bir nüfusla beslemek imkânsızdır. Bunun yanında yabancı liderlerin sürekliliği de söz konusu olamaz. Ayrıca yabancı liderlerin ciddi bir dil ve kültürel yabancılık problemi vardır. Bu bağlamda yerli Arnavut Selefi liderler akrabalık bağları sayesinde, gerek dinî hizmetlerinde gerekse hapse atılmaya kadar varan hukuki problemlerinde toplumsal ve psikolojik yardım sağlamaktadırlar. Bugün için Arnavut Selefi imamların, özellikle cemaatlerini şekillendirme ve diğer insanları İslam'a davet etme konusunda önemli roller oynadıklarını söyleyebiliriz.

Hareketin tabanı büyük ölçüde Müslüman gençlere dayanmaktadır. Hristiyan kökenli olup da Selefi akıma katılanların sayısı azdır. Aileler Selefililiği benimseyen çocuklarının görüşlerine ve uygulamalarına genelde katılmasalar da çeşitli zorluklarla karşılaştıklarında onlara destek olmayı ailevi bir görev olarak görürler.

Selefiler açısından medya henüz etkin olarak kullandıkları bir kaynak olmaktan öte, genelde aleyhlerine propaganda yapan bir araç durumundadır. Ülkede dinî atmosferin zayıf olması sebebiyle dinî programlar ve tartışmalar medyada pek yer almamakta, dolayısıyla Selefilere görüşlerini dile getirebilecekleri bir ortam oluşmamaktadır. Ülkede yayın yapan İslamî dergi ve gazeteler de Selefilere aleyhine yayın yapmaktadır. Selefilere ait bir medya kuruluşu olarak *Besimtare* isimli bir radyodan bahsedebiliriz. Bunun yanında Selefiler etkin olarak web siteleri sayesinde düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmaktadırlar.

Hatırlanacağı üzere sosyal bilimciler kültürün oluşumunu açıklarken, bunların çıkar amaçlı olarak belirli kişiler tarafından uydurulduğunu, yeni sistemler icat

ederek eski sistemlerin değiştirilmek istendiğini iddia ederler. Eğer toplumsal şartlar veya imkânlar kültürlerin lehine gelişirse daha çok insan cezp edilir. Antropolojik araştırmalara göre, yeni dini akımlar geleneksel yapının girdiği krizden kurtulmak ve modern dünyaya anlam vermek amacıyla ortaya çıkmıştır. La Barre'nin ileri sürdüğüne göre, tüm dinlerin kaynağı yani ortaya çıkma nedeni kültürel krizdir. Lanternari ise, yeni dini akımların tamamının kültürlerarası çatışmanın bir sonucu olduğu varsayımını ortaya koyar.⁶⁵ Mesela Japonya'daki Shimazonu Susumu hareketinin toplumsal krizden sonra ortaya çıktığı bilinmektedir.⁶⁶ Benzer biçimde Arnavutluk'ta Selefi hareketin oluşum ve gelişimini besleyen en önemli kaynak sosyal ve siyasal kriz olmuştur. Arnavutluk'taki tüm dini akımlar 90'lı yıllardaki krizden sonra ortaya çıkmıştır. Muhtemelen komünist rejim devam etmiş olsaydı, Arnavutluk'ta bu tür dinî hareketlere bağlı bir canlanma da söz konusu olmayacaktı. Ancak bazı krizler sosyal hareketleri beslediği gibi bazen onları baltalayabilir. Örneğin, 1997'de Arnavutluk'ta yaşanan kriz Selefi hareketin gelişmesini son derece kısıtlamış ve farklı Hristiyan hareketlerin gelişmesine neden olmuştur.

2. Selefilik'in Başarı Düzeyi

Sosyal bilimciler toplumsal olguların, bir canlı organizması gibi doğup geliştiğini ve yaşlandığını söylerler. Benzer şekilde, sosyal hareketler de belirli bir amaca ulaşmak için kurulur, gelişir ve yıkılır. Ancak her hareketin belirli taktik ve stratejileri kullandıktan sonra varmak istediği amaçlara ulaşp ulaşmadığını ve yahut hedeflere ulaşmada olumlu adımlar atıp atmadığı hareketin başarı düzeyi ile ölçülebilir. Hiyerarşik bir yapıya sahip olan hareketler amaçlarına daha kolay ulaşabilirler veya amaçlarına yönelik olumlu adımlar atabilirler. Kısacası kültürel eklemlenme teorisine göre örgütlenme ve adaptasyon imkânları ölçüsünde hareketler ya başarılı ya da başarısız olurlar.⁶⁷ Bu teoriyi Arnavutluk'taki Selefi harekete uyarladığımız zaman, örgütlenme açısından zemin bir başarıdan bahsedemsek de üyelerin çoğalması ve Arnavut gençler tarafından benimsenmede başarısız olarak da görülemez. Bir hareketin başarısı veya başarısızlığı iç ve dış faktörlerden kaynaklanabilir. Bir iç faktör olarak harekette belirli bir liderin veya tek dini otoritenin olmayışı ister istemez başarısızlığa neden olabilir. Selefi imamlarla yaptığımız mülakatlara göre hareketin örgütlenememesinden kaynaklanan sıkıntılar doğrudan doğruya üye sayısına yansımıştır. Bunun yanında bazı Selefilerin olumsuz davranış ve tutumları toplumda kötü imaja sebep olmaktadır. Akraba evliliği ve grup

⁶⁵ Lanternari, a.g.e., s. 247.

⁶⁶ Mark, Robert ve Mullins, Kisala, *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society Through*, Antony Rowe Ltd., Great Britain, 2001, s. 22.

⁶⁷ Wuthnow ve Lawson, a.g.e., s. 22.

taassubu yine toplumda önyargıya sebep olmakta, hatta yaratmaktadır. Mesela Selefilere yaşadığımız toplumsal şartları dikkate alarak akraba evliliği tavsiye etmemelerine rağmen, Gramēsh şehrinde Selefi bir gencin dayısının kızıyla evlenmek istemesi ve evlenemeyince onu öldürmesi toplumda büyük yankı uyandırmış, Selefilere imajını kökten sarsmıştır. Arnavut toplumuna ait bazı sosyal karakter özellikleri Selefi davranış ve tavırlarına yansımaktadır. Mesela inatçı bir Arnavut, dini ve mezhebi ne olursa olsun, yine bu özelliğini sürdürmektedir. Selefi hareketin toplumdaki kötü imajını Selefi hareket üyeleri de kabul etmekte ve bununla ilgili bundan endişe ve kaygılarını dile getirmektedirler:

*Bence Selefilere başarısızlık nedenlerin biri de, çevresel şartları dikkate almadan hareket etmeleridir. Eğer Selefiler ilk başta ılımlı davranmış olsalardı cemaatin sayısı bugünün iki üç katı olabilirdi.*⁶⁸

Selefilere arasında görülen boşanma vakaları toplumun olumsuz bakışını pekiştirmektedir. Bugün karakter, tahsil, ekonomik v.b. açılardan Selefilere arasında yapılan dengesizlik evliliklerin sonucunda boşanmaların arttığı görülmektedir. Hz Peygamberin, “Kadın dört şey için nikâhlanır: Malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı için. Sen dindar olanı tercih et yoksa kaybedersin”⁶⁹ hadisini önemsemeye çalışan Selefiler evliliklerini sürdürmede problem yaşamaktadır. Salt dindarlık olgusunu önemseyen ve denkliği küçümseyen Selefi kadın ve erkekler arasında boşanmalara daha sık rastlanmaktadır.

Hareketin başarısını etkileyen içsel faktörlerden bir tanesi de Selefilere ayrışma ve gruplaşmalarıdır. Özellikler radikaller Arnavutluk’taki Selefililiğin başarısızlığını dış faktörlerden ziyade içi faktöre yani hareketin içindeki hizipleşmeye indirgemektedir. İçsel faktörlerin yanında dışsal faktörler de hareketin başarısızlığına neden olabilir. Arnavutluk’ta Selefilere gelişiminde içsel faktörlerden ziyade dışsal faktörlerin olumsuz etkilerinin daha önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu dışsal faktörler yukarıda geniş olarak temas ettiğimiz gelenek-Selefi çatışması ile hükümetlerin ve medyanın Selefililiğe olumsuz yaklaşımlarıdır.

⁶⁸ Tabak Camii imamı.

⁶⁹ Buharî, *Sahih-i Buharî*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yayınları, c. 11, İstanbul, 1988, s. 5183. (Kitabu’n-Nikâh: 28)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyal hareketler en basit şekilde bir grubun ya da bir toplumun ilerleme ve değişme konusundaki ortak teşebbüsleri olarak tanımlanabilir. Bu ortak teşebbüslere dikkat edildiği zaman, yine sosyal değişimin ürünü oldukları görülecektir. Sosyal değişim belirli gerginlik, çatışmalar veya gelişmelerin sonunda meydana gelir. Bu gerginlik mevcut yapı ile yeni davranışlar arasındaki çatışma ve hoşnutsuzluktan kaynaklanmaktadır. Toplumsal düzenin değişmesi için doğrudan veya dolaylı olarak sosyal hareketlerin katkısı söz konusudur.

Çatışma açısından bakıldığında, toplumsal hareketler toplumların gelişim ve ilerlemesinde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü toplumsal hareketler birbiriyle rekabet derken, bu rekabeti kazanmak için kendilerini geliştirmeye çalışırlar. Örneğin demokratik bir ülkede iki büyük parti yarışırken, seçimleri kazanabilmek ve iktidara gelebilmek için parti yöneticilerinin hazırlıklı olmaları gerekir. Bunun yanı sıra halk menfaatlerine uygun politikalar da yürütmek zorundadır.

En dinamik hareketler devrimci olanlardır. Bu hareketler en basit sosyal kurumlarda bile değişim arzularlar. Bu radikal dönüşümlerin sonucunda bazen dünya devrimci hareketlerden etkilenmektedir. Çünkü bu hareketler olagelen otorite ve meşruiyeti alanlarına meydan okumaktadırlar. Ayrıca amaçlarına ulaşmak için her türlü aracı mübah olarak görürler. Buna karşı olarak daha ılımlı bir yol izleyen reformcu hareketler varolan toplumsal yapı ve kurumları tehdit etmeden değiştirmeye çalışmaktadır. Barış, kadın ve çevre konulu hareketler genellikle bu kategoride değerlendirilir. Örneğin barış hareketleri savaşları durdurmak ve güçlü ülkeleri silahsızlandırmak için çalışır. İnsanların savaşa karşı olmaları, insanca ve barış içinde yaşamaları gerektiği vurgulanır. Bunun için eylemler düzenlenir. Mikro düzeyde olsa çatışma ve gerilimi giderdikleri için siyaseti şekillendirme gücüne sahiptirler.

Reformcu hareketler amaçlarını daha çok siyasi olarak ve yaşam tarzlarına göre belirlemektedir. Genellikle reformcu hareketler devrimci hareketlere karşı çıkmakla birlikte reformist karşıtı eylemler daha çok hareket karşıtı olarak bilinmektedir. Sosyal hareketler, eylemleri ve faaliyetleriyle değişme mekanizma özelliğinden sahip oldukları yapıya göre ya savunur ya da onu reddederler. Sosyal hareketler genellikle amaçlarına ulaşamadıkları zaman toplumsal değişimi isterler. Ancak bazen toplumsal değişime karşı çıktıkları da görülür. Dolayısıyla bunlar sadece toplumsal değişim için gerginliği yaratan asıl faktörler olarak görülmemelidir.

Bu bağlamda sosyal hareketlerin açık fonksiyonlarının yanında gizli fonksiyonları söz konusudur. Sosyal hareketler kamuoyunu şekillendirme konusunda önemli bir rol oynayabilir, birçok siyasi problemi çözebilir. Sosyal hareketler bugün muhalefette, yarın iktidarda da olabilir. Örneğin sosyalist emekçi hareketler ve milliyetçi hareketler dünyanın birçok ülkesinde iktidara gelmiştir. Böylece sosyal hareketler toplumsal düzeni değiştirdikten sonra değiştirilen düzenin üyesi olurlar.

Yeni dini hareketlerin gündemde önemli bir yer işgal etmesiyle birlikte toplumsal çatışmaların ekonomi alanından kültürel alana doğru kaydığı görüldü. Sosyal hareketleri açıklamaya çalışan teorilerin çoğu yetersiz kaldı. Bir araya gelen bireylerin irrasyonel ve tesadüfî bir yığın olduklarını iddia eden kalabalık yaklaşımının karşısında kaynak mobilizasyonu yaklaşımı, sosyal hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini siyasi, ekonomik veya benzer faktörlere dayandırarak çıkarıcı ve toplumsal yapıya bağlı açıklama getirmiştir. Ancak dini sosyal hareketleri incelediğimiz zaman çıkardan ziyade gönüllülük esasının oldukları ve bir kimlik arayışının olduğu görülmektedir. Bu nedenle söz konusu hareketlerin ortaya çıktığı tarihi arka planı ve kültürel boyutu küçümsememelidir. Sosyal hareketleri açıklamaya çalışan yaklaşımları dikkatle incelediğimizde, 60'lı yıllardan sonra hızlı çoğalmaya başlayan kültürel ve dini hareketleri açıklama konusunda yarıldıkları görülür.

Yeni dini hareketlerin ortaya çıktığı zaman, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının, ekonomide etkileyici krizlerin yaşandığı ve aile yapısında radikal dönüşümlerin yaşandığı zaman ile paraleldir. Bu nedenle sadece yeni dini akımların değil, genelde dinlerin de krizlerden sonra ortaya çıktığı varsayımı tutarlıdır. Bu açıdan meseleye yaklaştığımız zaman Batı'da dalgalan krizler dikkat çekicidir. Yeni dini hareketleri araştıran sosyal bilimciler, "bu hareketler neden Batı'da meydana geldi ve başka bir yerde çıkmadı?" sorusunu sık sık sorarlar. Bunun yanıtı aranırken Batı'daki toplumsal değişim ve dönüşümlerin yanında, bunlara yol açan yapısal dinin yetersizliği de görülmüştür.

Hristiyanlığın toplumun her alanındaki despotik tavrı neredeyse modern döneme kadar etkili oldu. Siyasetler kilise aralarındaki gerginlik zamanla yerini bilimle kilise arasındaki gerginliğe bıraktı. Hristiyanlıkta genel olarak farklı düşünce, kültür ve inanç anlayışlarına müsamaha gösterilmiyordu. İşte o zaman insanlar kilise despotizminden kurtulmak istediler ve modernleşmeyle birlikte bu süreç hızlandı. Sekülerizm kilisenin otoritesini baltalayarak çoğulculuğa kapı açtı. Gelişen süreç sonunda ötekileri de kabul ederek farklı kültür ve inançları tehdit etmeyen çoğulcu, özgür ve demokratik bir dünya anlayışı ortaya çıktı. Dindar birey, kilisenin hegemonyasından vazgeçip, herkesin istediği zaman, istediği mekânda ve istediği şekilde dinsel ritüelleri yerine getirebileceği bir dünya anlayışına sahip oldu. Artık

dinler bireyler için rekabete dayalı bir piyasa oldular, Müşteri tercihlerine göre insanlar, dinlerin sunduklarından beğendiklerini alır, beğenmediklerini bırakır oldular. Bunu din değiştirme olayları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Geleneksel dinden sıkılan insanlar alternatif olarak yeni dini akımlara yönelmektedir. Bu bağlamda yeni dini hareketlerin din anlayışının değişmesinde önemli bir rol oynadıklarını söyleyebiliriz.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Batı toplumlarında çok sayıda dini hareketin ortaya çıkması genelde sosyal bilimcilerin özelde de din sosyologların dikkatini çekmiştir. Bu gelişmeleri göz önüne alarak yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Yeni dini hareketlere ilişkin tanımlamalar ve tipoloji denemeleri yapılmıştır. Bu tanımlama ve tipoloji girişimleri önemli ölçüde açıklayıcı olduysa da, sosyal hareketleri yeteri kadar açıklayamamıştır. Bunlar birçok sosyal bilimci tarafından kullanılmasına rağmen önemli eleştiriler almıştır.

Örneğin Beckford dini hareketler ile ilgili geliştirilen tipolojilerin faydalı olduğunu kabul etmekle birlikte, “dünyayı reddeden hareketler” yaklaşımını sorgular. Ona göre hiçbir dini hareket dünyayı reddedemez. Çünkü bu hareketler varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa gündelik hayat ile ilişki içinde olmak mecburiyetindedir. Bainbridge ve Stark, gibi sosyal bilimciler yeni dini hareketlere ilişkin tipoloji denemelere karşı çıkar. Kaleme aldıkları *The Future of Religion* adlı kitabında yeni dini hareketlere ilişkin yapılan tipoloji denemelerinin yetersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira yeni dini hareketler bazen farklı özellikler taşıyan eklektik gruplar da olabilir.

Dini akımlara ilişkin yapılan tipolojilerin kapsayamadığı hareketler de söz konusudur. Örneğin Tanrı'nın Çocukları (*The Family of God*) hareketinin hangi kategoriye gireceği tartışmalıdır. Sağlık, Mutluluk ve Kutsallık (Health Happy and Holy) ve kısaca 3HO olarak bilinen hareket ile İlahi Işık Misyonu (Divine Light Mission) hareketi Wallis'in tipolojisinde yer alan üç kategoriden hiç birine girmemektedir. Buna rağmen bu hareketler her üç tipin özelliklerini taşımaktadır. Yeni dini hareketlerin sürekli bir gelişim ve değişim içinde olduğu görülmektedir. Bu nedenle önceden taşıdığı özelliklerden bir müddet sonra vazgeçebilir ve başka özelliklere sahip olabilir. Bunun yanında hareketler strateji ve taktiklerini değiştirdiğinde, dış dünyaya farklı yansıyabilir. Çünkü söz konusu hareketler zamanla farklı sorunlarla karşılaşmakta ve stratejiler belirlemektedir. Yeni dini hareketleri araştıran sosyal bilimcilere göre bu sorunlar, üyelerin yaşlanması, karizmatik liderlerin ölümü, ikinci nesil üyelerin sosyalleşmesi ve nüfus yönünden kalabalık bir toplumla ilişkilerin sürekli değişmesi gibi konulardır Ancak yeni dini hareketler ve değişme meselesi ayrı bir araştırma konusudur.

Yeni dini hareketlere ilişkin bir diğer sorun da isimlendirme sorunudur. Genellikle yeni dini hareketlerle ilgili içsel ve dışsal olmak üzere yönlü isimlendirmeler vardır. Kanaatimce üyeler gruplarına ne isim vermişlerse, ona göre vasıflandırmak daha doğru ve objektif olacaktır. Çünkü genellikle grup üyeleri dıştan verilen isme karşı çıkarlar. Tarikat olarak etiketlenen bazı dini sosyal hareketlerin üyeleri kendilerinin tarikatçı, sekt-kült olarak nitelenmesine son derece karşı çıktıkları bilinmektedir. Mesela tarikat olarak etiketlenen Ekankar hareketi kendisini insanın bildiği en eski dinsel öğreti olarak tanımlıyor. Grubun sözcülerinden biri, kendilerinin tarikatlar listesine alınmasına karşı çıkmış ve tarikat olmadıklarını vurgulamıştır. Benzer şekilde Arnavutluk'taki Selefiler kendilerinin *Vehhabi* ve *terörist* olarak isimlendirilmelerine karşı çıkmaktadırlar. Selefiler Muhammed b. Abdülelhab'ın görüşlerini kabul etmekle birlikte, kendilerini Vehhabi olarak isimlendirmemektedir.

Sosyal hareketlerin karizmatik bir liderin çevresinde oluştuğu ve geliştiği varsayımını sorgulamamız gerekir. Sosyal hareketi dört bileşenle açıklamaya çalışan klasik sosyoloji Arnavutluk'taki Selefi akıma uygulandığında, bunun geçersiz olduğu görülmektedir. Selefiler doğal liderler dışında belirli bir karizmatik liderin etrafında toplanmamaktadır. Bu bağlamda İslami akımları açıklamak konusundaki Batı'da geliştirilen tipolojilerin eksik kaldığını söyleyebiliriz. Örneğin Wallis'in tipolojisini Selefi harekete uyguladığımız zaman, bunları dünyayı reddeden hareketler grubunda değerlendirirsek yanlış olacaktır. Çünkü Selefiler dünyayı reddetmemekte sadece beşeri sistemlere karşı çıkmaktadırlar. Selefiler bütün modern icatları rahatlıkla kullanmaktadırlar İslami hareketler modern hayat tarzının bir kısmıyla uyum içerisinde dirler. Lokantalarında alkolsüz bira bulunması, helal olan her türlü gıda üzerine iş yapmaları ve lokantalarda yenmeyen siparişlerin çöpe atılması bunun açık örneğidir. Bu nedenle Batı'daki yeni dini akımlar hakkında tipolojilerin İslami hareketlere uyarlanması problemlidir. Bu hareketlere özgü yeni tipoloji denemeleri gerekmektedir. Bunun da ayrı bir araştırma olması gerekir.

Yeni dini hareketlere katılımın ideolojik mahrumiyet ile açıklanması yaygın bir yaklaşımdır. Glock'a göre yoksunluk sürekli maddi alanda olmayıp maneviyatta da olabilir. Dini sosyal hareketlerin gelişiminin anlaşılmasında maddi olmayan yoksunluğun önemi ayrıca incelenmelidir. Yeni dini hareketler, özelde de Arnavutluk'taki Selefilik bu manevi boşluğu dolduran önemli bir işlev görmektedirler.

Batı'daki çıkan yeni dini hareketlerden farklı olarak İslami hareketlerin gelişiminde Batı'ya karşı duyulan tepkiyi açıkça ifade etme ve bu tepkiyi hareketlerinin temel bileşenlerinden biri yapmaları olgusu vardır. Her ne kadar Roy İslami hareketlerin gündemden düştüğünü ve siyasal İslâm'ın iflas ettiği söylese de,

toplumsal tepkilerin somut bir ifadesi olarak görüldüklerinden halkın bir kısmınca benimsenmektedir. Modernleşmeye karşıt olarak fundamentalist hareketler, ilk bakışta her ne kadar Batı'ya ait olarak görünse de bugün neredeyse küreselleşmiş durumundadır. Fundamentalist hareketlere karşı uygulanan politikalar büyük ölçüde başarısızlıkla sonuçlanmaktadır Çünkü fundamentalist hareketlere karşı ne kadar eylemler yapıldıysa bu hareketlerin o derece radikalleştiği tecrübe edilmiştir. Aslında fundamentalist hareketler modernleşmeye karşı bir tepki olarak çıkmışsa da Bruce Lawrence'in de İslam üzerinde yaptığı araştırmanın sonucunda ortaya koyduğu gibi fundamentalizm modernizmin bir sonucudur. Lawrence'a göre fundamentalizm olgusu modernizm öncesinde yoktu. Fundamentalizm olgusunu nereye konulması gerektiği bilinmesi güç görünen bir karışım olarak değerlendiren Lawrence ilginç bir sonuca varır: Fundamentalizm moderniteden türetilmiştir. Nasıl modernite evrenselse fundamentalizm de evrensel olması gerekir.

Bu bağlamda düşünüldüğünde siyasi iktidarların artık fundamentalizm olgusunu kabul etmesi ve bu doğrultuda gereken politikaları icra etmesi önem arz etmektedir. Eklemlenme teorisine bağlı kalarak önerebileceğim projeksiyon doğrultusunda, başta hükümetler olmak üzere Arnavutluk'taki tüm resmi kurum ve sivil kuruluşlar, ayrıca AMK Selefilik gerçeğini kabul etmeli ve buna uygun politikalar gütmelidir. Örneğin başörtüsünün siyasi İslam'ın bir simgesi olmadığı bilâkis İslam'ın ve Arnavutluk'taki Müslüman kadınların dinî ve vicdanî bir tercihi olduğunu kabul etmeleri, vakıf arazilerinin iadesi, camii inşaatlarına izin verilmesi, devlet üniversitelerine bağlı ilahiyat fakültelerinin açılması, ortaöğretim düzeydeki okulların çoğaltılması, maddi kaynak sağlanması ve devlet okullarında din dersi verilmesi gerekmektedir. Bunun yanında siyasi partilerin tüm radikal akımlara yönelik siyaset yapmaları, devlet dairelerinde iş imkânların sağlanması Selefilerin Arnavutluk'un sosyal-kültürel şartlarına daha fazla uyum göstermelerine vesile olabilir. İşlevselci yaklaşımın öngördüğü gibi toplum radikal hareketler kendini ifade etmeye imkân verdiği ve uzlaşma içine girdiği takdirde anomi de önlenmiş olur. Aksi takdirde radikalleşme artar, toplum anomi hatta şiddet dolu ortama gidebilir

BİBLİYOGRAFYA

- Abrahamson, Mark, *İşlevselcilik*, Çev. Nilgün Çelebi, Sebat Ofset Yayınevi, Konya, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 4, Darus-Sadır, Beyrut, ts.
- _____, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, c. 12, Thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetür-Risale, ts.
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, Revised ed. Routledge, Canada, 2002.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan ed., *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008.
- Alexander, Brooks, "The Rise of Cosmic Humanism", *SCP Journal*, no. 5, Winter Issue, 1981-1982, ss. 3-13.
- Amghar, Samir, "Salafism and Radicalisation of Young European Muslims", *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, ed. Samir Amghar, Amel Boubekeur ve Michael Emerson Centre for European Policy Studies, Brussels, 2007, ss. 38-52.
- Arslantürk, Zeki ve Amman, Tayfun M., *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2008.
- Ash, Roberta, *Social Movements in America*, Markham Pub. Comp., Chicago, 1972.
- Bainbridge, William Sims ve Stark, Rodney, "Cult Formation: Three Compatible Models", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing Ltd., USA-UK, 2003, ss. 59-73.
- Balla, Abdurrahim, *E Vërteta e Qartë*, Tiranë, 2009.
- Barker, Eileen, *New Religious Movements*, Her Majesty's Stationery Office, 3. Baskı, London, 1989, s. 145.
- _____, "Religious Movements: Cult and Anti-Cult Since Jonestown", *Annual Review of Sociology*, no. 12, 1986, ss. 329-346.
- _____, "New Religious Movements: Their Incidence and Significance", *New religious movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson ve Jamie Cresswell, In Association with the Institute of Oriental Philosophy European Centre, London/New York, 1999, ss. 15-33.
- Beckford, James A., "New Religions", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. 10, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, ss. 390-394.
- Biesanz, Mavis Hiltunen ve Biesanz, John Berry, *Introduction to Sociology*, ed. Englewood Cliffs N. J., Prentice Hall Inc., New Jersey, 1973.
- Biesecker-Mast, Gerald J., "How To Read Social Movement Rhetorics as Discursive Events", *Iowa Journal of Communication*, 28. 2, 1996, s. 74-101.

- Bilge, Mustafa L., “Arnavutluk”, D.İ.A., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 3, İstanbul, 1991, ss. 383-390.
- Bilgin, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2009.
- Blumi, İsa, “Albania”, *Muslim Cultures Today: A Reference Guide*, ed. Kathryn M. Coughlin, Greenwood Press, USA, 2006, ss. 15-27.
- Blushi, Ben, *Të Jetosh në Ishull*, Botuar nga Shtëpia Botuese Teona, Tiranë, 2008.
- Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. İsmet Ercan, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, Der. Yayınları, İstanbul, 2000.
- Brodie, Bernard, “Strategy”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David L. Sills, c. 15, Crowell Collier & Macmillan Inc., 1968, ss. 281-289.
- Bromley, David, “New Religious Movements”, *Encyclopedia of Religion and Society*, ed. William H. Swatos Jr. ve Arkadaşları, Altamira, 1998, ss. 328-333.
- Buharî, *Sahih-i Buharî*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yayınları, c. 11, İstanbul, 1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli bir Yaprak”, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, ss. 21-47.
- Cevizci, Ahmed, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, Bursa, 2002.
- Chidester, David, *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Indiana Univ. Press, USA, 2003.
- Claver, Nathalie, “Islam, State and Society in Post-Communist Albania”, *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. Hugh Poulton ve Taji Farouki, C. Hourst & Co. (Publishers) Ltd, London, 1997, ss. 115-139.
- Conger, A. Jay ve Kanungo, Rabindra N., *Charismatic Leadership in Organizations*, Sega Pub. Inc., California, 1998.
- Cooper, Paulette, *The Scandal of Scientology*, Tower, New York, 1971.
- Coser, Lewis A, *Functions of Social Conflict*, The Free Press, Collier Macmillan Limited, New York/London, 1956.
- Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Çayır, Kenan, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri Yeni Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 13-35.
- Davis, Kingsley, *Human Society*, Columbia University, New York, 1949.
- Della Porta, Donatella, “Protest, Protesters, and Protest Policing: Public Discourses in Italy and Germany From the 1960 to the 1980’s”, *How Social Movements Matter*, ed. M. Giugni, D. Mcadam ve C. Tilly, Univ. Of Mannesota Press, Minneapolis London, Minneapolis/London, 1999, ss. 66-97.

- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- Doniger, Wendy, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Conculting Editor, Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 2006.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, 9. Baskı, Ankara, 1984.
- Durkheim, Emile, *Dini hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Edwards, Bob, “Resource Mobilization”, *Encyclopedia of Social Problems*, ed. William Peterson, Vincent N. Parrillo, Sage Reference Pub. Inc., 2. Baskı, University of Dayton, 2008, ss. 785-786.
- Ellwood, Robert, *Alternative Altars*, Chicago University of Chicago Press, 1979.
- Enroth, Ronald, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, Çev. Levent Kıran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998.
- Erkilet, Alev, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Hece Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2004.
- Fairchild, Henry Pratt, *Dictionary of Sociology*, Ames Iowa, Littlefield, Adams and Co., Lichtenhahn, 1955.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Seçuk Üniv. Fen Edebiyat Fak. Yayınları, Konya, 1990.
- Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu’l Muhit*, Darul-Fikr, Beyrut, 1995.
- Frankl, Viktor E., “The Feeling of Meaninglessness: A Challenge To Psychotheray”, *The Amerikan Journal of Psychoanalysis*, no. 1, 1972, ss. 85-89.
- Fromm, Erich, *Hayatı Sevmek*, Çev. Ali Köse, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996.
- _____, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions & Religious Creativity*, Rountledge & Kegan Paul, London, 1987.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Haz. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel, Aykaç Yayınları, Ankara, 2000.
- _____, *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayan, Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Gore, M. S., “Social Movements and the Paradigm of Functional Analysis”, *Ekonomic and Political Weekly*, April 29, 1989, ss. 928-936.
- Graham, Dom A., *Zen Catholicism: A Suggestion*, New York, 1963.
- Granovetter, Mark, “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, c. 78, no. 6, 1973, ss. 1360-1380.
- Gusfield, Joseph R., *Protest Reform and Revolt: A Reader in Social Movement*, John Wiley and Sons Inc., New York, 1970.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2001.

- Hadden, Jeffrey K., "Religious Movements", *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery, University of Washington, Seattle and Rhonda J.V. Montgomery University of Kansas, 2. Baskı, Lawrence, 2000, ss. 2364-2376.
- _____, "Religion and the Construction of Social Problems", *Sociological Analysis*, no. 41, 1980, ss. 99-108.
- Hallallmi, Benjamin Beit, "Death, Fantasy and Religious Transformations", *The Psychology of Death in Fantasy and History*, ed. Jerry S. Piven, Praeger Pub., USA, 2004, ss. 87-119.
- Hamilton, Malcolm B., *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*, 2. Baskı, London/New York, 2001.
- Haralambos, Michael ve Martin, Halborn, *Sociology: Themes and Perspectives*, Collins Educational, London, 1991.
- Havva, Said, *50 Yılında Müslüman Kardeşler Hareketi*, Çev. Said Şimşek, Uysal Kitapevi, Konya, 1980.
- Hill, Michael, "Sect", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Macmillan, D.C., A Division of Macmillon Inc., c. 13, Third Avenue, New York, 1987, ss. 154-159.
- <http://vargmal.org/dan3456-fq2>. 13.07. 2010.
- <http://www.bosnaklar.net/forum/showthread.php?p=94044>. 27.07.2010.
- <http://www.islamdevleti.org/content/view/33462/101/>.27.07.2010.
- <http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Albanians.html>. 03.07.1010.
- <http://www.religiousmovements.org/>, 28.04.2010.
- Hummel, Reinhart, "Contemporary New Religions in The West", *New Religion Movements and The Church*, ed. A.J. Brockway ve J.P Rajashekar, Geneva, 1987, ss. 16-29.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Selefilik İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife*, yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, ss. 9-20.
- Jasper, M. James, *Ahlâki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Jazexhi, Olsi, "Përdorimi Politik i Islamofobisë në Shqipërinë Paskomuniste", *Integrimi i Shqiptarëve në Evropë dhe Vlerat që Islami Përcjell në Këtë Integrim*, ed. Nexhmi Haveriku ve Arkadaşları, Forumi Musliman i Shqipërisë Yayını, Kavajë, 2008, ss. 109-123.
- Johnstone, Ronald L., *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Central Michigan University, 3. Baskı, New Jersey, 1989.
- Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İSAM, 2. Baskı, İstanbul, 2007.
- Kessler, Gerhard, *Sosyolojiye Başlangıç*, Çev. Ziyaettin F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniv. İşletme İktisadi Enstitüsü Yayınları, no. 8, 2. Baskı, İstanbul, 1985.
- Kırel, Çiğdem, Kayaoğlu, Aysel ve Gökdağ, Rüçban, *Sosyal Psikoloji*, ed. Sezen Ünlü, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2004.

- Kirman, Mehmet Ali, “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar*, c. 2, Sayı. 4, Mayıs Ağustos 1999, ss. 223-234.
- Koçi, Sabri, Frymëzimi, II, no. 2, 2000.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- _____, *Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar*, Truva Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Neden İslam’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kutlu, Sönmez ve Arkadaşları, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006.
- Lai, Lung, “Network Resources, Contact Resources, and Status Attainment”, *Social Networks*, no. 20, 1998, ss. 159-178.
- Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed*, Mentor Books, New York, 1965.
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1997.
- _____, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Dover Pub. Inc. Mineola, New York, 2002.
- Lin, Nan, *Social Capital: A theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, 2003.
- _____, “Conceptualizing Social Support”, *Social Support, Life Events, and Depression*, ed. Nan Lin ve Arkadaşları, Orlando Fla. Academic Press, 1986, ss. 17-30.
- _____, “Social Resources and Instrumental Action”, *Social Structure and Network Analysis*, ed. Peter V. Marsden ve Nan Lin, Sage, Beverly Hill, 1982, ss. 131-146.
- _____, “Social Resources Theory”, *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta, c. 4, Second Edition, University of Washington, Seattle and Rhonda J.V. Montgomery eds, University of Kansas, Lawrence, 2000, ss. 2790-2795.
- _____, ve Westcott, Jeanne, “Marriage and Integration of Social Networks” *The Social Context of Coping*, ed. John Eckenrode, Plenum Press, New York, 1991, ss. 218-226.
- Lord, G. Robert, Brown, J. Douglas, *Leadership Processes and Follower Self Identity*, Lawrence Erlbaum Asso. Pub. Mahwah, New Jersey/London, 2004.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

- Mannheim, Karl, “İdeoloji”, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Martin Slattery. Çev. Ümit Tatlıcan ve Arkadaşları, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, ss. 248-254.
- _____, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002.
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Turhan Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 1982.
- Mark, Robert ve Mullins, Kisala, *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society Through*, Antony Rowe Ltd., Great Britain, 2001.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınbay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Marx, Karl, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Sol Yayınları, MEGA 1, c. 3, Ankara, 1993.
- _____, ve Engels, Friedrich, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2002.
- Mcadam, Doug, “Culture and Social Movements”, *New Social Movements: From Ideology to Indentity*, ed. Enrique Laraña, Hank Johnston ve Joseph R. Gusfield, Temple University Press, Philadelphia, 1994, ss. 36-58.
- Melton, J. Gordon, *Melton's Encyclopedia of American Religions*, Cengage Learning, 8. Baskı, Gale, 2009.
- _____, ve Baumann, Martin, “Preface: An Overview of the World's Religions”, *Religions of the World, A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, ed. J. Gordon Melton ve Martin Baumann, c. I. A-C, Santa Barbara, California Denver, Colorado Oxford, England, 2002, ss.1X- XXVIII.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, A Division of Macmillan Pub. Co. Inc., London, 1968.
- Michael, A. Hogg ve Graham, M.Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, Çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez. Ütopya Yayınları, Ankara, 2007.
- Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbn Hanbel: Hayatı, Görüşleri Ve Fıkıhtaki Yeri*, Çev. Osman Keskiöglü, Ankara, 1984.
- Nafi, Basheer M., “Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'man El-Alusi ve iki Ahmed Muhakemesi”, Çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 3, Kış 2009, ss. 293-326.
- Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İşaret Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1988.
- New York Times*, 5 Kasım 1981.
- Newport, Kenneth G. C., *The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect*, Oxford Univ. Press, New York, 2006.
- Organ, W. ve Bateman T. D., *Organizational Behavior: An Applied Psychological Approach*, Business Pub. Inc., Texas, 1986.

- Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *D.İ.A.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 36, İstanbul, 2009, ss. 399-402.
- Özkalp, Enver ve Arkadaşları, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2002.
- Parsons, Talcott, “On Building Social System Theory”, *Sociology and Modern System Theory*, ed. Buckkley Walter, Englewood Cliffts, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1967, ss. 826-881.
- _____, *The Social System*, Free Press III., Glencoe, 1951.
- Peterson, Michael ve Arkadaşları, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar Küre Yayınları, İstanbul, 2009.
- Poloma, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, EOS Yayınları, Ankara, 2007.
- Ralf, Dahrendorf, “Çatışma”, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Martin Slattery. Çev. Ümit Tatlıcan ve Arkadaşları, Sentez Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, ss. 181-188.
- Repstad, Pal, “Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion”, *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, ed. Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996, ss. 1-11.
- Robbescheuten, Julie. Wieland, “Cult Figures”, *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, ed. Elizabeth M. Dowling ve W. George Scarlett, Sage Publications, Inc. London/New Delhi, 2006, ss. 100-103.
- Robbins, Thomas, *Cults, Converts and Charisma*, Sage Publications, London, 1988.
- Roy, Olivier, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____, “Islamic Terrorist Radicalisation in Europe”, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, ed. Samir Amghar, Amel Boubekur ve Michael Emerson, Centre for European Policy Studies, Bruseels, 2007, ss. 52-62.
- Saliba, John A., *Understanding New Religious Movements*, Altamire Press, 2. Baskı, Oxford, 2003.
- Sanlı, Leyla, “Türkiye’de Toplumsal Hareketler”, *Toplumsal Hareketler Konuşuyor*, ed. Leyla Sanlı, Alan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 7-33.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, “Yeni Dini Akımlar”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, ss. 81-87.
- Shefik, Hamdi, *Bashkëshorte e jo Dashnore*, Çev. Agim Avdiu, Aj Grand Matbaa Yayınları, Shkup, 2010.
- Sherif, Carolyn W., “Conflict and Cooperation Between Functionally Related Groups”, *Social Interaction: Process and Products*, ed. Muzafer Sherif ve Augustine Brannigan, Trans. Pub. The State Univ., New Jersey, 2006, ss. 464-475.

- Sherkat, E. Darren, "Politics and Social Movements", *Handbook of Religion and Social Institutions*, ed. Helen Rose Ebaugh, University of Houston, Texas, 2000, ss. 1-21.
- Shils, Edward ve Johnson, Harry M., "Ideology", *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David L. Shills, c. 8, Crowell Collier and Macmillan Inc., 1968, ss. 66-85.
- Smelser, Neil J., *Theory of Collective Behaviour*, Free Press, New York, 1962, s. 22.
- Smith, D. Anthony, *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Clarke, Doble & Brendon Ltd Plymouth, Great Britain, 1973.
- Sorokin, P.A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, T.C. Kültür Bakanlığı, Bilim Yayınları, c. 2, Ankara, 1994.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Armağan ve Diğerleri, Risale Yayınları, İstanbul, 1990
- Sot*, 27/28 Mayıs 2010.
- Soukhanov, Anne H. ve Arkadaşları, *The American Heritage Dictionary of The English Language*, ed. Joseph M. Patwell, 3. Baskı, Stanford University Press, 1961-1991.
- Stark, Rodney, "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate*, ed. William H. Swatos ve Daniel V. Olson, Rowman-Littlefield, New York, 2000, ss. 41-67.
- Stephen J. Hunt, *Alternative Religions*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2003.
- Stewart, W. Elbert ve Glynn, A. James, *Introduction to Sociology*, Tata McGraw-Hill Co. Ltd., 3. Baskı, New Delhi, 1981.
- Şenay, Bülent, *Dini Cemaatler Sosyolojisi ve Hristiyan Cemaatleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1991.
- Şimşek, Şerif ve Diğerleri, *Davranış Bilimlerine Giriş ve Örgütlerde Davranış*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1998.
- The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, Blackwell Pub., Singapur, 2007.
- The Encyclopedia of Religion*, ed. Macmillan, P.C.A. Division of Macmillan, Inc. c. 5, Third Avenue, New York, 1987.
- Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji*, Çev. Bekir Zakir Çoban, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Tilly, Charles, *Toplumsal Hareketler*, Çev. Orhan Düz, Babil Yayınları, İstanbul, 2008.
- Tindale, R. Scott ve Arkadaşları, "Conflict Within Between Groups", *The Handbook of Group Research and Practice*, ed. Susan A. Wheelan, Sega Pub. Inc., California, 2005, ss. 313-329.
- Tirana Observer*, 19 Mart 2009.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi: Giriş*, Damla Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2007.

- Türkdoğan Orhan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Uluç, Özlem, *Yeni Dini Hareketler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul, 2006.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009.
- Vickers, Miranda, "Islam in Albania", *Advanced Research and Assessment Group Balkans Series*, 08/09, 2008, ss. 1-21.
- Wallace, Ruth A. ve Wolf Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Gelenegin Gelistirilmesi*, Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Punto Yayınları, İzmir, 2004.
- Wallis, Roy, "Three Types of New Religious Movement", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, ed. Lorne L. Dawson, Blackwell Publishing Ltd., USA-UK, 2003, ss. 36-59.
- Walliss, John, *Apocalyptic Trajectories: Millenarianism and Violence in the Contemporary World*, Oxford Peter Lang, 2004.
- Warner, Stephen, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, no. 98, March 1993, ss. 1044-1093.
- Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2007.
- Wessinger, Catherine, "New Religious Movements and Conflicts with Law Enforcement", *New Religious Movements and Religious Liberty in America*, ed. Derek H. Davis ve Barry Hankins, Baylor University Press, 2. Baskı, Waco, Texas, 2003, ss. 89-107.
- Wilson, Bryan, "Religious Toleration, Pluralism, and Privatization", *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, ed. Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996, ss. 11-35.
- _____, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, New York, 1989.
- _____, *Dini Mezhepler*, Çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal, İz Yayınları, İstanbul, 2004.
- _____, *Religion in Secular Society*, Watts, London, 1966.
- Wuthnow, Robert ve Lawson, Matthew P., "Source of Christian Fundamentalism in the United States", *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, c. 4, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, ss. 18-57.
- Yinger, J. Milton, *Religion Society and The Individual: An Introduction to The Sociology of Religion*, Macmillan, New York, 1957.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Arnavutluk-1984

Öğr.Gördüğü Kurumlar :

	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1998	2002	N. Kaqorri
Lisans	2004	2008	Uludağ Üniv: İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	2010	Uludağ Üniv: Sosyal Bil. Enstitüsü
Doktora			

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: :Türkçe **Orta**

Çalıştığı Kurum (lar) :

Başlama Tarihleri	ve	Ayrılma	Çalışılan Kurumun Adı
1.			
...			

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar : TDV Bursu

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer :

Tarih-İmza
Adı Soyadı