

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

# **TÜRKİYE BAĞLAMINDA DİNLERARASI İLİŞKİLER VE SÜREÇ YAPILARI**

Doktora Tezi

BAYRAM SEVİNÇ

İstanbul, 2009

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

# **TÜRKİYE BAĞLAMINDA DİNLERARASI İLİŞKİLER VE SÜREÇ YAPILARI**

Doktora Tezi

BAYRAM SEVİNÇ

Danışman: PROF.DR. ZEKİ ARSLANTÜRK

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

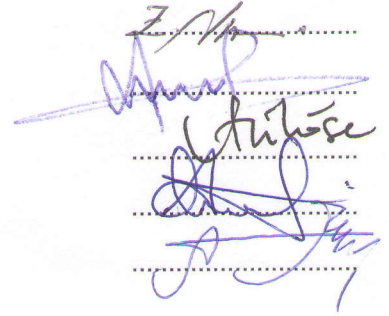
İLAHİYAT Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi  
BAYRAM SEVİNÇ'İN TÜRKİYE BAĞLAMINDA DİNLERARASI İLİŞKİLER VE SÜREÇ  
YAPILARI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.04.2009 tarih ve 2009-  
8/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak  
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 01.10.2009.

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. ZEKİ ARSLANTÜRK  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ADİL BEBEK  
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ KÖSE  
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. NİYAZİ AKYÜZ  
5) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ABDURRAHMAN KURT



# İÇİNDEKİLER

ŞEKİL LİSTESİ.....	VI
KISALTMALAR .....	VII
ÖNSÖZ .....	IX
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU .....	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	2
C. ARAŞTIRMANIN METODU.....	3
D. ARAŞTIRMANIN İDDİASI .....	3
E. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI VE SİSTEMATİĞİ .....	4
F. ETKİLEŞİM SÜREÇLERİ: BİZ VE ONLAR.....	5
1. <i>Birleştirici Sosyal Süreçler</i> .....	7
2. <i>Ayrırcı Sosyal Süreçler</i> .....	11

## BİRİNCİ BÖLÜM

### PIYASA DİNAMİKLERİ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

I. DİNİ PİYASANIN KÜRESEL DİNAMİKLERİ .....	16
A. KÜRESELLEŞME VE DİN .....	16
1. <i>Küresel Yapının Özellikleri</i> .....	17
2. <i>Dinin Küresel Ontolojisi</i> .....	23
B. POSTMODERNİTE.....	37
C. YENİ DİNİ HAREKETLER .....	42
II. KURAMSAL ÇERÇEVE: RST VE DEM .....	51
A. RASYONEL SEÇİM TEORİSİ.....	51
1. <i>Tercih ve Birey</i> .....	58
2. <i>Rasyonel Seçim ve Din</i> .....	69
B. DİNİN EKONOMİK MODELİ .....	78
1. <i>Meydan Okuyan Yeni Paradigma</i> .....	78
a) <i>Kırılgan Gelenek: Din ve Rasyonalite</i> .....	78
b) <i>Dinin Direnci ve Yeni Paradigma</i> .....	86
2. <i>Dinî Grup ve Kurumlar</i> .....	97
a) <i>Hanehalkı Yaklaşımı</i> .....	99
b) <i>Dinî İnsan Sermayesi</i> .....	103
c) <i>Hizmet Ağları: Kolektif ve Özel Ürünler</i> .....	109
3. <i>Dinî Piyasa</i> .....	113

a) Çoğulculuk, Regülasyon ve Dinî Katılım.....	116
b) Kent ve Kır Dindarlığı.....	131
c) Dinî Risk .....	133
(1) Bedavacılar Problemi.....	137
(2) Dinî Portföy .....	141
d) Evlilik ve Rasyonel Dinî Seçim .....	144
e) Dinî Hareketlilik.....	147
f) Dinî Rekabet.....	154
(1) Rekabet, Din ve Dinî Rekabet .....	154
(2) Dinî Rekabetin Bağlamı, Yöntem ve Teknikleri.....	161
4. <i>Talep-Yönlü Yaklaşım: Tamamlayıcı Analiz</i> .....	170

## İKİNCİ BÖLÜM

### TÜRK DİN PİYASASI VE AKTÖRLERİ

<b>I. SERBEST DİNİ PİYASANIN DİNAMİKLERİ (1983-1997).....</b>	<b>176</b>
A. TÜRKİYE’DE DİNİN TOPLUMSAL ONTOLOJİSİ.....	176
B. DİNİ GRUPLAR VE DİNSELLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ .....	182
1. <i>Cemaatin Dönüşümü ve Yeni Kamusal Görüntüler</i> .....	189
2. <i>DİB ve Uzman Personel Eğitimi</i> .....	197
<b>II. DİNİ PİYASA AKTÖRLERİ.....</b>	<b>203</b>
A. MÜSLÜMANLAR.....	204
1. <i>Müslüman ve Gayrimüslim</i> .....	204
2. <i>Misyofobi ve Zenofobi</i> .....	210
3. <i>Tebliğ: “Kalk ve Uyar”</i> .....	213
4. <i>Rekabet, Diyalog ve Çatışma</i> .....	219
B. HİRİSTİYANLAR .....	232
1. <i>Kilise ve Komşular (Ötekiler)</i> .....	232
2. <i>Misyon: “Gidin ve Yayın”</i> .....	239
a) Doğrudan Misyonerlik.....	242
b) Dolaylı Misyonerlik .....	244
3. <i>Rekabet, Diyalog ve Çatışma</i> .....	250
C. YAHUDİLER.....	265
1. <i>Yahudi ve Gentile (Gayriyahudi)</i> .....	265
2. <i>Gentile’ye Çağrı</i> .....	273
D. YENİ DİNİ HAREKETLER .....	277
1. <i>Yehova Şahitleri</i> .....	279
2. <i>Mooncular</i> .....	287
3. <i>Sahaja Yoga</i> .....	298

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DİNİ MÜCÂDELE VE PİYASA ANALİZİ

<b>I. GEÇİŞ DÖNEMİ DİNİ PİYASA (1998-2003).....</b>	<b>306</b>
A. MÜSLÜMANLAR.....	307
B. HİRİSTİYANLAR .....	334
C. YAHUDİLER.....	346
D. DİĞER DİNİ GRUPLAR .....	353
1. <i>Yehova Şahitleri</i> .....	353
2. <i>Mooncular</i> .....	360
3. <i>Sahaja Yoga</i> .....	368
<b>II. ÇOĞUL REKABET DÖNEMİ (2004-2008).....</b>	<b>377</b>
A. MÜSLÜMANLAR.....	378
B. HİRİSTİYANLAR .....	409
C. YAHUDİLER.....	442
D. DİĞER DİNİ GRUPLAR .....	450
1. <i>Yehova Şahitleri</i> .....	450
2. <i>Mooncular</i> .....	455
3. <i>Sahaja Yoga</i> .....	459
<b>III. REGÜLASYON, ÇOĞULCULUK VE DİNİ KATILIM .....</b>	<b>463</b>
A. YÜKSELEN DİNSELLİK: HAC OLGUSU .....	465
B. ÇOĞULCULUK VE DİNİ REKABET .....	470
<b>SONUÇ .....</b>	<b>473</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>488</b>

## ŞEKİL LİSTESİ

<b>Şekil 1:</b> Rasyonel Seçim Yaklaşımı Açıklamalarında Sosyal Sonuçlar .....	63
<b>Şekil 2:</b> Rasyonel Seçim Açıklamalarının Temel Birimleri .....	64
<b>Şekil 3:</b> Genişletilmiş Rasyonel Seçim Açıklamalarının Temel Birimleri .....	65
<b>Şekil 4:</b> Türkiye’de Hacca Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı .....	465
<b>Şekil 5:</b> Hacca Başvuranların ve Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı.....	466
<b>Şekil 6:</b> Umre’ye Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı .....	467
<b>Şekil 7:</b> Hacca Başvuranların ve Hac ve Umreye Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı .....	467
<b>Şekil 8:</b> Yıllara Göre Türkiye’de Cami Sayısı.....	468
<b>Şekil 9:</b> Tanrı İnancı Oranının Yıllara Göre Dağılımı .....	469
<b>Şekil 10:</b> Yehova Şahitleri’nin Türkiye’de Üye Sayısının Yıllara Göre Dağılımı .....	470
<b>Şekil 11:</b> Türkiye’de Yehova Şahitleri’nin Anma Yemeğine Katılımın Yıllara Göre Dağılımı .....	471
<b>Şekil 12:</b> Yıllara Göre Türkiye’de Kur’an Kursu Öğrenci Sayısı.....	472
<b>Şekil 14:</b> Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Dinlerin Bir Aradalık Formu .....	479
<b>Şekil 15:</b> Hakikat ve Hürriyet Bağlamında Türk Din Piyasası .....	481

## KISALTMALAR

<b>ABS</b>	American Behavioral Scientists
<b>AJS</b>	American Journal of Sociology
<b>ARS</b>	Annual Review of Sociology
<b>ASR</b>	American Sociological Review
<b>AÜİFD</b>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>BJS</b>	British Journal of Sociology
<b>Bkz.</b>	Bakınız
<b>CÜSBD</b>	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
<b>Çev.</b>	Çeviren
<b>DEM</b>	Dinin Ekonomik Modeli
<b>DİB</b>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>DEÜİFD</b>	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>drl.</b>	Derleyen
<b>Ed.</b>	Editör
<b>ESR</b>	European Sociological Review
<b>ER</b>	The Encyclopedia of Religion
<b>FÜİFD</b>	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Hız.</b>	Hazreti
<b>Hızl.</b>	Hazırlayan
<b>JPE</b>	The Journal of Political Economy
<b>JSSR</b>	Journal of Scientific Study of Religion
<b>Krş.</b>	Karşılaştır
<b>KSÜİFD</b>	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>MÖ.</b>	Milattan önce
<b>MS.</b>	Milattan sonra
<b>No.</b>	Numara
<b>par.</b>	Paragraf
<b>RRR</b>	Review of Religious Research
<b>RST</b>	Rasyonel Seçim Teorisi



<i>s.</i>	Sayfa
<i>SA</i>	Sociological Analysis
<i>SDÜİİBFD</i>	Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Dergisi
<i>SF</i>	Social Forces
<i>ST</i>	Sociological Theory
<i>SÜİFD</i>	Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
<i>UÜİFD</i>	Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
<i>UFESBD</i>	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi
<i>Vol.</i>	Volume
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vs.</i>	Ve saire
<i>YDH</i>	Yeni Dinî Hareketler
<i>yy.</i>	Yüzyıl

## ÖNSÖZ

*İnsanlık, düşüncenin şafağından beri farklılıkla biraradalığın formu üzerinde fikir yürütmüştür. Bugün ise bu fikir yürütme serüveni, ârâfı kabul etmeyecek bir konuma gelmiştir. Bu bağlamda anlam dünyasını inşa ederken dinî kodları da işlevselleştiren birey ve gruplar, günümüzde bir aradalık formunu tercih etme gerekliliğinin baskısını daha fazla hisseden aktörlerdir. Küresel köyde meydan okuyan doktrinlerle birlikteliği belirleyecek bir hamle olarak bu tercihin kamusal öneminin yanı sıra mukaddesatsızlaşmaya direnen bir dünyada mülteci kutsallıkların belirlediği çoğul dinî yapı, günümüz Türkiye için de meydan okuyan bir yapılanma olarak belirir.*

*Günümüzde sekülerleşme tezinin yanı başında beliren argümanlar, dinî inanç olgusunun evrenin geçici bir üyesi olmadığını dile getirmektedir. Buradan yola çıkılarak araştırmada, çağın hayatî önem taşıyan unsurları olarak dinî grupların ve üyelerinin farklılığı algılama, onunla birlikte varoluş sergileme tarzı gibi dinlerarası ilişkiler meselesinin birçok boyutu ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır; bu çaba da her beşerî çaba gibi belli bir ontolojik zeminle sınırlıdır.*

*Araştırma sürecini yöneten saygıdeğer hocam Prof.Dr. Zeki Arslantürk'e çalışmaya olan katkılarından dolayı sonsuz teşekkürlerimi ihtiramla sunuyorum. Öte yandan araştırmanın oluşumunda gayreti olan herkese değerli katkılarından dolayı özel bir teşekkür borçluyum.*

İstanbul, 2009

Bayram SEVİNÇ

# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırma, günümüz Türkiye'sinde, özellikle 1980 sonrası dönemin etkin mekaniği çerçevesinde, faal olan dinler arasındaki ilişkilerin tespit edilip bu ilişkilerde söz konusu olan süreçlerin betimlenmesini konu edinir. Küresel düzeydeki değişimlerin toplum yapıları üzerindeki etkisi ise sosyal arenanın serbest piyasa fonksiyonelliği çerçevesinde işlemlerine neden olan bir dinamik olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda rekabet kavramı öne çıkmaktadır ki araştırma özelde, din'i rekabete açmayı din sosyolojisi disiplini çerçevesinde sorunsallaştırmaktadır. Dinin rekabete açılması; bütün dinsel sistemlerin birbirlerine rakip olmasını, aynı arenada aynı kitleye rekabet çerçevesinde hitap etmeyi, kendi varlığını diğerlerinin rakip atılımlarını da göğüsleyerek ortaya koymayı ve sürdürmeyi, kendi öğretisindeki hakikat anlayışını rekabet ortamının sorgulayıcılığında savunmayı ifade eder. Bununla ilgili olarak yeni toplum yapısının makro düzeyde getirdiği farklı formla beraber Türkiye yerelinde meydana gelen değişimlerin oluşturduğu güncel görünümün İslâm'a sunduğu yaşam formatı, araştırma için bir düzlem teşkil etmektedir.

Süreçler ve özelde rekabet olgusu yalnızca Türkiye'deki dinler çerçevesinde ve özelde İslâm'ın bu durumdan etkilenmesi bağlamında ele alınmaktadır. Ancak bu sürecin dinamikleri olarak dinin toplumsal ontolojideki varlığı, küreselleşme, dinî çoğul(cu)luk, Avrupa Birliği gibi rekabet ortamı birimlerinin, Türkiye bağlamında gördüğü fonksiyon ele alınacaktır. Dinin yeni yaşam formatı aynı zamanda sosyo-kültürel yapıyla bağlantılı olduğu için bu yeni varolma biçiminin üzerinde temellendiği toplumsal ontoloji, analiz birimi olarak ortaya konacaktır. Dinlerarası ilişkilerdeki yeni yapılanma irdelenirken aynı zamanda dinin ekonomik modeli çerçevesinde değerlendirmeler dikkate alınacak, böylece her dinî sistem, toplumda faal olan bir organizasyon olarak yapısal analizlerle açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda doğrudan ve dolaylı çabalar incelemeye katılacaktır.

## B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın amacı, Türk toplum yapısında meydana gelen değişimlerin dinin toplumsal ontolojideki varlığına etkilerinin süreçler düzleminde, özelde rekabet olgusu çerçevesinde irdelenmesidir. Bu bağlamda araştırma, küreselleşmeyle gelen yeni toplum yapısı ve makro bağlamda Türk toplum yapısının yeni formunu biçimlendiren etmenlerin yerel arenada ne düzeyde ve nasıl fonksiyon gördüklerini ve bunun sonuçları çerçevesinde dinî rekabet olgusunu (İslâm vurgusuyla) ele almayı amaçlamaktadır. Bu analizler yapılırken, Türkiye’de 1983 sonrası sürecin getirdiği değişimler ve bunların sonuçları, ilginin odağında konumlandırılacaktır. 1983 sonrasında Türkiye’de meydana gelen değişimlerin (hukuksal düzenlemeler, iletişim teknolojileri, küreselleşme vb. boyutlarıyla) dinin toplumsal ontolojide yeniden konumlanması ve bu yeni durumda her dinî sistemin kendi öz varlığını koruma ve yaygınlaştırma çabalarının gördüğü rekabetin açıklanması, din sosyolojisinin aktüel ilgisi açısından önem taşır.

Araştırmanın rekabet olgusu çerçevesinde dinlerarası ilişkiler olarak sınırladığı ilgisi, küreselleşme, dinî çeşitlilik ve dinî çoğul(cu)luk gibi günümüz dünyasında tartışmaların merkezinde yer alan birimlerin Türkiye’deki yansımaları, özelde İslâm’ın bu yeni bağlamda varolma tarzı ve meydan okuma ve cevap verme sürecinin açıklanması amaç edinilmiştir. Araştırma bu temel amaçları çerçevesinde din sosyolojisinin güncel okuma ve açıklama görevine hizmet etme ve güncel dinî yapının anlaşılmasına yardımcı olma düzleminde önem kazanmaktadır. Öte yandan dinlerarası ilişkilerde sergilenen tutumların açık veya gizli rekabet düzleminde değerlendirilmesi, konunun yetkin açıklaması için önem arz etmektedir. Bu anlamda küreselleşmenin getirdiği yeni yaşam biçiminde dinlere yeni rekabet koşulları ve rakipler sunulmuştur. İslâm’ın hem küresel düzlemdeki var olma biçimi hem de bu küresel resmin etkisinin de faal olduğu Türkiye’de var olma tarzı ve diğer dinlerle olan ilişkisi, din sosyolojisinin açıklaması gereken güncel konularıdır ki araştırmanın önemi, bu bağlamda bir çaba sergiliyor olmasıdır.

### C. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırma özde bir süreci ve onun getirdiği dönüşümleri incelemeyi hedeflediği için tarihsel ardyörenin incelenmesi düzeyinde ve dinamik olma bağlamında yakın toplumsal tarih irdelenecektir. Bu inceleme ise *dokümantasyon metodu* yoluyla sürdürülecektir. Doküman incelemesini sağlayan bu metod ise “araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.”<sup>1</sup> Doküman incelemesine konu edinecek materyaller, konunun açıklanmasında gereklilik arz eden her türlü objektif bilgi taşıyıcılarıdır. Bu analiz sonucunda ortaya çıkan dinamikler, güncel olaylara yansımaları ve daha yakın tarihli örnekleri, ‘*içerik analizi*’<sup>2</sup> tekniğiyle incelenecektir. Araştırmanın amaçladığı süreç analizini mümkün kılan nicel verilerin yokluğu nedeniyle dinsel analiz düzeyinde toplumsal görünürlük, medya taraması yoluyla ele alınacaktır. Bu nitel tercih, nicel verilere sahip olunmasa da bir sürecin karakteristik yapılanmasını sunacak düzeydedir. Dolayısıyla 1998-2008 döneminde dinlerarası ilişkiler bağlamında değerlendirilebilecek olay ve olgular medya taraması yoluyla analiz edilecektir. Son olarak, bu analizi tamamlayan nicel veriler de analize eklenecektir.

### D. ARAŞTIRMANIN İDDİASI

Araştırmanın temel *iddiası* şudur: “Türkiye bağlamında süregelen dinlerarası ilişkiler, sosyo-kültürel yapı düzeyinde meydana gelen küreselleşme, postmodernizm, çoğulculuk, çeşitlilik gibi tartışmaların baskın belirleyiciliğiyle yerel koşulların dönüşen yeni çehresinde, meydan okuma ve cevap verme yoluyla şekillenen, serbest piyasa modelinin niteliklerini taşıyan toplumsal ontolojide hayat bulmakta ve bu ontolojiye dâhil olan yeni ve eski sistemlerin rakipliği boyunca süregelen hale gelmektedir.” Buna bağlı olarak araştırma;

- 1983 sonrası dönemde Türkiye’de dinin rekabete açıldığını ve serbest piyasa koşullarının egemen olduğunu;

---

<sup>1</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2.Baskı, Ankara: Seçkin Yayınevi, 2000, s.140; Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 6. Baskı, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004, s.80.

<sup>2</sup> Yıldırım ve Şimşek, s.158.

- Regülasyonun az olduğu yerlerde, şiddetli olduğu yerlere göre yüksek düzeyde dinî katılımın söz konusu olduğunu;
- Dinî çoğulculuğun dinî katılımı arttırdığını; çoğulculuk ne kadar çoksa popülasyonun dinî hareketliliğinin de o düzeyde büyük olduğunu,
- Özel koşullar altında çatışmanın, yüksek dinî bağlılık düzeyleri üretmede rekabetin yerine geçebildiğini, iddia eder.

## **E. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI VE SİSTEMATİĞİ**

Araştırma temel olarak Türkiye bağlamında dinlerarası ilişkilerin süreç yapılarını incelemekte, dolayısıyla Türkiye'den farklı birimleri odaktan ayırmaktadır. Bu bağlamda benzer süreçlerin işlediği bölgelerin deneyimlerine, konuyu açıklayıcılık özellikleri düzleminde atıfta bulunulacaktır. Araştırma coğrafi anlamda Türkiye sınırlarıyla kısıtlanmış olmakla beraber bu, bu coğrafyada etkin olup başka coğrafya merkezli olan, herhangi bir sosyal aktörün incelenmesine engel değildir. Zamansal anlamda araştırmanın sınırlılığı, temel anlamda 1980 sonrası Türkiye'sinde gelişen süreçlerin konuya olan etkin belirleyiciliği çerçevesinde tasarlanmış, dolayısıyla 1980 sonrası dönem merkeze alınmıştır. Fakat konunun ele aldığı olay ve olguları belirleyen tarihsel faktörler doğal olarak göz önünde bulundurulup konuya dâhil edilecektir.

Araştırmanın zamansal sınırı 1998-2008 arası olup veri demeti bu zaman çerçevesinde medyaya yansıyan örnek olaylar, bildirimler, yorumlar vb. dinlerarası ilişkileri ifade eden metinlerdir. Araştırmanın dinî sistemler çerçevesindeki sınırları, Türkiye'de etkin olan ve örgütsel düzeye sahip yani yapısal analize tabi tutulabilen sistemlerdir. Araştırma söz konusu edeceği dinî sistemlerin yapısal analizine odaklanmakla beraber; her türlü dinî faaliyet, araştırmanın ilgisi dâhilindedir. Dahası, araştırmanın odaklandığı dönemin piyasa koşullarını ve formunu dinamikleleyen 1983 sonrası dönem de etkin mekaniği bağlamında motiv olarak değerlendirilecektir.

Araştırma üç bölüm halinde şekillendirilmiştir. Giriş bölümünde öncelikle sosyal süreçlerin analizi sunulduktan sonra *Birinci* bölümde araştırmanın iddiasının yönelimini belirleyen koşullar çerçevesinde, Türkiye özelinde etkilerde bulunan geniş kapsamlı küresel unsurlar ve bunların dinlerarası ilişkilere yansıması irdelenecektir.

Ayrıca *Rasyonel Seçim Teorisi* ve ilintili kuram olan *Dinin Ekonomik Modeli*, araştırmaya temel oluşturacak biçimde bir aktarımla ortaya konacaktır. *ikinci* bölümde Türk Din piyasasının nitel özellikleri ve bu piyasada etkin olan ( ve araştırmaya dahil edilen) aktörler (dinî gruplar) organizasyonel yapıları, öteki anlayışları ve yayılma sistemleri bağlamında analiz edilecektir. Üçüncü bölümde ise araştırmaya dâhil edilen dinî grupların faaliyetleri bağlamında yazılı, işitsel ve görsel medyaya yansıyan dinlerarası ilişkiler ve süreç yapıları, örnek olayların içerik analizleri yoluyla ele alınacaktır. Bu çerçevede bölümde Türkiye’de toplumsal ontoloji bağlamında görünürlüğe sahip dinler arasındaki ilişki formları ele alınacaktır. Bu bölümün tamamlayıcı unsuru olarak RST ve DEM formu bağlamında araştırmanın iddiasını test edecek nicel veriler sunulacaktır.

## F. ETKİLEŞİM SÜREÇLERİ: BİZ ve ONLAR

Süreçler, toplumsal sistemin düzenlenme mantığını sunan yapılanmaları ifade ettiği gibi bireyin toplumda bulunma tarzının konumlandırılmasını da içerir. Özünde toplum, bireylerin davranışları boyunca yapılanan süreçlerin bütünü çerçevesinde işler. Toplum, süreçlere göre yapılaşırken süreçler de bireylerin davranış ve tutumları yoluyla şekillenir. Bireyler ve gruplar arasındaki iletişim ve etkileşim, sosyal hayatın öz suyudur. Sosyal süreç ise rol ve statü ilişkilerinden ötedir; yani bir kavga esnasında bulunan iki taraf arasındaki ilişki, rol ve statü ilişkisinden ötede bir şeydir. Ötekilerin statü ve rollerinin varlığı, bireyinkine anlam ve işlev katar. Bu rol sahiplerinin iletişim ve etkileşiminin oluşturduğu sosyal ilişki, “[i]çinde sosyal işlevin yerine getirilmesinde iki veya daha çok kişinin yer aldığı tüm tanımlanabilir, yinelenen, sosyal etkileşim örüntülerine işaret eder.”<sup>3</sup>

Sosyologlar son zamanlarda süreçlerden çok, derinlemesine davranış analizlerini, kurumsal ve kültürel örüntüleri konu edinse de süreçlerin toplum merkezli yapısal yordamalar için önem taşıdığı aşikârdır.<sup>4</sup> Sosyal süreç kavramı, “karşılıklı

---

<sup>3</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Nilgün Çelebi (çev.), 7. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2004, ss.123-125.

<sup>4</sup> Paul B. Horton ve Chester L. Hunt, *Sociology*, 4. Baskı, Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd., 1976, s.289.

davranışların yani etkileşimlerin bir amaca yönelik anlamlı bağları ve yapıları”<sup>5</sup> olarak tanımlanabilir. Nihayetinde sosyal yaşamın özü olarak betimlenen etkileşim,<sup>6</sup> davranışlara içerik ve biçim kazandırma amacıyla başkalarının eylemlerinin hesaba katıldığı bir süreçtir.<sup>7</sup> Süreçlerde etkin olan biz ve onlar, yalnızca iki ayrı insan grubu değildir. Bu kategoriler aynı zamanda “tamamen farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder.” Biz, bireyin ait olduğu grubu, onlar ise tersine bireyin ne ait olmayı istediği ne de isteyebileceği bir grubu anlatır; dahası iki tutum, birbirinin varlık sebebidir.<sup>8</sup>

Biz ve onlar ayrımı, diyalektik bir ilişki içinde bulunan iç grup ve dış grup ayrımı olarak da sosyolojide yer alır.<sup>9</sup> Bu iki grup arasında bulunan *uzlaşmazlık* her iki gruba da bireyin var olduğunu düşündüğü bir iç tutarlılık sunar. Bu bağlamda Bauman, iç grup analizinde bir de ikinci tür iç grup olarak betimlediği *hayali cemaatleri* irdeler. Bauman’a göre bunlar, inşa edilmeli, bir kategori olarak betimlenmelidir. Bu inşa, onlar için bir yapıştırıcı fonksiyonu görecektir. Bauman, bir de *yabancıların* bulunduğu bir kategori tasviri yapar. Yabancı, bilinmedik bir kişi değildir. Yabancıyı ‘hiç kimse’ olmaktan çıkararak onun hakkında sahip olunan bilgidir. Yabancı kavramı postmodern dünya için çok daha önemlidir. Çünkü çağdaş dünya, daha çok yabancılarla doludur: bir *evrensel yabancılık* dünyası gibidir. Hayat, bireyi yabancılar arasında, yabancıları oldukları arasında yaşamaya itmektir.<sup>10</sup>

Toplumun geçerli normları, bireylerin olağan uyma tutumlarını belirleyen ilkelerin temsilidir ve bu normların ihlali, sapkın davranış üretimini betimler. Özünde birey ve grupların davranışlarını ve rollerini bir süreç içinde konumlandıran dinamik ve tekrarlanan bir işlemler dizisinin kendisiyle olumlandığı sosyo-kültürel normların varlığı, bir sosyal sürecin oluşumunu sağlayan temel birimlerdir. Birey, sosyal süreçte

---

<sup>5</sup> Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1999, s.310.

<sup>6</sup> Samuel Koenig, *Sosyoloji: Toplum Bilimine Giriş*, S. Sucu ve O. Aykaç (çev.), İstanbul: Ütopya Kitapevi Yayınları, 2000, s.262.

<sup>7</sup> Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan: Toplumbilimin Temelleri*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1984, s.49.

<sup>8</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Abdullah Yılmaz (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s.51.

<sup>9</sup> Lewis Coser, “Amerikan Eğilimleri”, Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (291-327), M. Tuncay ve A. Uğur (hızl.), Alâeddin Şenel (çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, s.303.

<sup>10</sup> Bauman, *Sosyolojik*, ss.52-75.



bir toplumsal aktör olarak sahip olduğu rol, statü, pozisyon gibi niteliklerinin tümüyle bulunur ve hedefteki objeye yönelik dinamik ve fonksiyonel bir iletişim ve etkileşim sergiler. Temel sosyal süreçler, ‘birleştirici’ ve ‘ayırıcı’ olarak iki ana kategoride değerlendirilir. *İşbirliği, uyuşma ve bütünleşme* birleştirici süreçler; *rekabet, çatışma ve farklılaşma* da ayırıcı süreçler olarak sınıflandırılır.<sup>11</sup> Bu evrensel süreçlerin hangisinin başat olduğu/olacağı, verili yapının meşrulaştırıcı sisteminin belirleyiciliğindedir. Sözelimi batı toplumlarında yüksek düzeyde öneme sahip olan rekabet sürecinin doğu toplumlarında aynı önemi taşımadığı görülmektedir.<sup>12</sup>

### 1. Birleştirici Sosyal Süreçler

Birleştirici sosyal süreçler grup-içi veya gruplararası dayanışmayla şekillenir ve genellikle hak ve sevgiye ilişkin sosyal erdemler baskın güdüdür. Bu süreçler üç başlık altında incelenebilir: *işbirliği, uyuşma ve bütünleşme*. En öz ifadesiyle “işbirliği, eylemdeki sosyal dayanışmadır.”<sup>13</sup> Diğerlerinden farklı olarak bu süreçte hep birlikte ortak bir hedefe ulaşma veya her bireyin kendi hedefine ulaşması düzleminde iki veya daha fazla bireyin birlikte çalışması söz konusudur.<sup>14</sup> Bir işbirliği sürecinde etkileşimin kompleks ağı ve her evrede aynı amacı taşıyan katılımcılar bulunur.<sup>15</sup> Katılım düzeyinin en yüksek ve en gerekli olduğu birim ailedir. Diğer kurumlardaki işbirliğinin biçim ve düzeyi, verili “kültürde geçerli olan sosyal ve kurumsal değerlere dayalıdır.”<sup>16</sup> Bir akşam herkes ışıklarını söndürebilir; fakat herkesin bu tekil davranışı işbirliği sürecini tanımlamaz; ama küresel ısınmaya dikkat çekmek için herkesin ışıklarını söndürdüğü akşam işbirliği süreci söz konusudur.

İşbirliği süreci iki kişi arasında olan biçiminden, birleşik uluslararası olan biçime kadar farklılıklar taşır. İlkel toplumlarda işbirliği, kendiliğinden işleyen ve sosyal bir dizayn gerektirmeyen tarzdadır. Trobriand Adaları’nda yaşayan yerliler, birlikte balık avlama kararıyla işbirliği yapmazlar; babalarından öyle gördükleri için

---

<sup>11</sup> Arslantürk ve Amman, ss.310-12.

<sup>12</sup> Fichter, s.127.

<sup>13</sup> Fichter, ss.127-9.

<sup>14</sup> Vildan Akan, “Birey ve Toplum”, İlhan Sezal (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* içinde (81-104), 2.Baskı, Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 2003, s.87.

<sup>15</sup> Arslantürk ve Amman, s.313.

<sup>16</sup> Fichter, s.129.

birlikte iş yaparlar.<sup>17</sup> Teknolojinin geliştiği ülkelerde ise kasıtlı ve planlı işbirliği süreci işler ve bir araya gelen bireylerin bu birlikteliğe tüm enerjileriyle katılmaları beklenir. Bireyden çok örüntü önem kazanır ve katılımcılar arasındaki koordinasyon, bir işbirliğinin yoğunluğunu belirleyen temel faktördür. İşbirliği, grup türüne göre farklı düzeylerde: Birincil gruplarda doğal bir işbirliği bulunduğu için bu gruplarda ikincil gruplara oranla daha fazla işbirliği söz konusudur. Birincil gruplarda grubun varlığı önceliklidir ve birey, grubun varlığının devamını sağlamak için vardır; bu nedenle işbirliği sistemi daha yoğundur. İkincil gruplarda ise geçerli olan sistem, işbirliği bağlamında oluşan bir birlikteliktir ve daha kırılgandır.<sup>18</sup>

Grubun amacı yönünde çaba sergilenen *gönüllü işbirliği*nde değer merkezli olumlu yaptırımın bireyi yönlendirmesi hâkimdir. Bireyin zoraki olarak iş birliğine yöneldiği tür *gönülsüz (istemedi) işbirliği* sürecidir. Aile, komşuluk, arkadaş grubu gibi ilişkilerin ürettiği *kendiliğinden gerçekleşen işbirliği*, sürecin en yaygın formudur. Bir diğer işbirliği türü, ücret konusunda zıt düşünen işçi ve işverenlerin ihtilafını çözmek için bir araya gelen temsilcilerin uzlaşmaları örneğinde olduğu gibi, aynı konuda farklı tercihleri bulunan karşıt güçlerin uzlaşmayla bir araya gelmelerini betimleyen *karşıt güçlerin işbirliği*dir. Öte yandan (imece usûlü gibi) *geleneksel iş birliğinden* bahsedilebildiği gibi modern toplumların yaygın formu *sözleşmeye dayanan işbirliğinden* de bahsedilebilir.<sup>19</sup>

Amaca yönelik eylemlerde üç tür işbirliği betimlenebilir: *ortak davranış*, *yardımlaşma davranışı* ve *ilintili (müellef) davranış*. Ortak davranışta, bir grevdeki işçilerde olduğu gibi, herkes aynı biçimde davranır. Yardımlaşma davranışının temelinde herhangi bir zorluğun giderilmesi yönünde yardım bulunur. İlintili, diğer bir ifade ile belli bir noktaya kadar yakınlaştırmacı davranışın temelinde ise “toplu olarak belli bir amacı gerçekleştirmeyi arayan, farklı, fakat tamamlayıcı davranışlar” sergileyen bireylerin birlikteliği söz konusudur.<sup>20</sup> Dayanışma, bir araç olarak ifade

---

<sup>17</sup> Horton ve Hunt, s.290.

<sup>18</sup> Fichter, s.129; Arslantürk ve Amman, s.314.

<sup>19</sup> Akan, s.88.

<sup>20</sup> Arslantürk ve Amman, ss.313-4.

edildiği gibi “kendi başına bir amaç olduğu inancının, geleneksel işçi sınıfının mesleki cemaat yapısının özelliği olduğu” da iddia edilmiştir.<sup>21</sup>

Uyuşma, “belli bir sosyal durum içinde, amaçlar ve davranışlar arasındaki denge durumu” olarak betimlenebilir.<sup>22</sup> Çatışma içerisinde bulunan bireyler veya gruplar bu durumu uzun süre sürdürmezler ve sonuçta uyuşma arayışında bulunurlar. Çatışma sonrası bu uzlaşma, uyuşma olarak betimlenir ve bu süreçte farklılıkların giderilmesinden çok bir denge arayışı ve tesisi söz konusudur. İşbirliğinde amaç ortaklığı ve dayanışma baskın iken çatışmada amaçların zıtlaşması söz konusudur ve uyuşma bu bağlamda iki süreçten de farklılaşır. Farklı eylem birimlerinin bulunduğu sosyal bünyede bu tür bir sürecin varlığı, sosyal yapının korunmasına yönelik fonksiyon görür. Uyuşma süreci toplumların örgütlenmesinde etkin olan dahası sosyal ve ekonomik gruplaşmaların oluşumunu sağlayan bir biçimdir. Sözgelimi modern toplumların genelde açık-sınıflı örgütlenmesinin oluşumunda uyuşma süreci etkindir.<sup>23</sup>

Hoşgörü, ayrıcalık tanıma gibi farklı formlarda hayat bulabilen uyuşma, *bir arada var olma ve benzeşme-asimilasyon* süreçlerini içerir. Bu sürecin omurgasını oluşturan sosyal doku, etnik, dini, siyasal vb. niteliklere sahip farklı grupların ortak yaşama paydasında bir birliktelik formu sergilemeleridir.<sup>24</sup> Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’nda bulunan farklı dinî grupların bir ortak toplumsal ontolojide buluşma çabası olarak millet sistemi, farklılıkların uyuşma süreci çerçevesinde kimlik edinme formudur.<sup>25</sup> Bu sistemde farklılıklar otonom ve yarı otonom gibi bazı birlikte varolma biçimlerine sahip olmuştur.<sup>26</sup> Osmanlı, farklılıkların korunması düzleminde bir model benimsemiş, söz gelimi toplumsal grupların kıyafet gibi sembolik unsurlarının

---

<sup>21</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, O. Akınhay ve D. Kömürcü (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s.133.

<sup>22</sup> Arslantürk ve Amman, s.319.

<sup>23</sup> Koenig, ss.274-6.

<sup>24</sup> Arslantürk ve Amman, s.319.

<sup>25</sup> Bkz. M.Macit Kenanoğlu, “Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Statüsü (1453-1856)”, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi SBE, 2001), s. 20.

<sup>26</sup> Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt.II, İstanbul: Cem Yayınları, 1974, s.51; Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Trabzon: Derya Kitabevi, 1999, s.180; Stephen Reynolds, *The Christian Religion Tradition*, California ve Belmont: Dickens Publishing Company, 1977, s.163.

korunmasına yönelik bir düzenlemeye gitmiştir.<sup>27</sup> Bütün bu farklar bir şemsiye sistem olarak devlet etrafında hayat buluyordu.<sup>28</sup>

Asimilasyon, “dışardan gelen birisinin, göçmenin ya da tali konumdaki bir gurubun, egemen olan toplumla ayırt edilemez derecede bütünleşmesi sürecini anlatmak için kullanılan, kültürlenmeyle eşanlımlı” bir kavramdır.<sup>29</sup> Asimilasyon süreci karşılıklılık ifade etmekte ve asimile edici bünyede hem birleşme hem de dönüşüm sürecini taşımaktadır. Asimile olan grubun ne düzeyde asimile olacağı birçok etmene bağlıdır. Söz gelimi göçmen bir grubun asimilasyonu onların “kültürel miraslarının doğası, sayısal güçleri, egemen kültür ile temasları, ekonomik uyumları ve ayırım gözetme kapasiteleri” gibi etmenlere bağlıdır.<sup>30</sup> Aktörlerin diğerlerinin davranış örüntülerini kabul edip uygulamaya geçirmesi, asimilasyon sürecinin özünü ifade eder.<sup>31</sup> Asimilasyonu kolaylaştıran etmenler şu şekilde sıralanabilir: müsamaha, ekonomik fırsat eşitliği, egemen grubun azınlığa karşı sempatik davranışı, egemen kültürün hoşgörülü olması, egemen kültür ile azınlık kültürü arasındaki benzerlik, karşılıklı evlilik ve ailelerin karışması. Öte yandan yaşam koşullarının tecridi, egemen grubun kendini üstün görmesi, iki grup arasındaki kültürel ve ırkî farkın aşırılığı, azınlığın çoğunluk tarafından katli gibi sebepler, asimilasyonu güçleştirici etki gösterirler.<sup>32</sup> Sosyal hareketliliğin yavaş işlediği, sınıflar arası katı sınırlar bulunan veya kast sistemine sahip olan toplumlarda benzeşme ve özümseme süreci yavaştır ve çatışma süreci veya izole bir yapılanma daha olasıdır. Asimilasyon her zaman isteğe bağlı olmamakta, mecburî kültür değişmesi biçiminde de meydana gelebilmektedir.<sup>33</sup>

Bazı araştırmacılar birbirini dışlamayan ve çoğunlukla birlikte bulunan uyum sınıflandırmasını şu şekilde biçimlendirmiştir: (1)Baş eğmeye zorlama, (2)uzlaşma, (3)tahkim ve hakeme başvurma, (4)müsamaha, (5)dönme, statü değiştirme,

---

<sup>27</sup> Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren Yayınları, 1993, s.426.

<sup>28</sup> Halil İncalcık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm içinde* (74-87), E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.74.

<sup>29</sup> Gordon Marshall, s.42.

<sup>30</sup> Koenig, ss.280-3.

<sup>31</sup> Arslantürk ve Amman, s.320.

<sup>32</sup> Koenig, s.285.

<sup>33</sup> Arslantürk ve Amman, s.321.

(6)süblimasyon, (7)rasyonalizasyon.<sup>34</sup> Bütünleşme süreçleriyle etkileşimde bulunan taraflar arasında daha önce mevcut olmayan, amaç ve değerler birliği üretilebilmekte ve bu özelliği nedeniyle süreç, sosyalleş(tir)me konusuna dâhil edilebilmektedir.<sup>35</sup> Sosyalleş(tir)me ise temelde bireyin grupla bütünleşmesini sağlayan gerekli bilgi ve davranış kalıplarının aktarılması olduğu gibi bu süreçte birey, bir kimlik duygusu, bağımsız düşünme ve eylem yeteneği geliştirir.<sup>36</sup> Böylece birey edindiği bilgi kodları ile sosyal ve kültürel uyum gösterip toplumun bir üyesi olmayı öğrenir.<sup>37</sup> Sosyalleşme tekil bir meydana geliş değil, ömür boyu toplumsal denetimin hatırlatmalarıyla devam eden bir süreçtir.<sup>38</sup> Sosyalleş(tir)me temel olarak üç evrede (*başlangıçtaki sosyalleştirme, sosyalleştirmenin sürekliliğini sağlama, yeniden sosyalleştirme*) irdelenir ki araştırma çerçevesinde üç evre de önemli iken dinler arası geçiş bağlamında üçüncü evre daha çok önem kazanmaktadır. Çünkü üçüncü aşamada bireyin geçmişten farklı bilgi ve davranış kodları benimsemesi durumu söz konusudur ki bir inançtan başka bir inanca geçiş bu evrede gerçekleşir.<sup>39</sup>

## 2. Ayrıcı Sosyal Süreçler

İşbirliği sürecinde ortak amaçlar ve dayanışma etkin iken muhalefet sürecinde çatışan amaçların ve bunlara ulaşma tarzının seçimindeki zıtlık hâkimdir. Amaçlar bazen benzer bir nitelik taşısa da onlara ulaşma tarzlarında bir ortaklık söz konusu olmayabilir. Hedef obje, ona yönelenlerin tamamına yetmediğinde bazı kişiler dışarıda kalır. Muhalefet süreci, *rekabet* ve *çatışma* olmak üzere iki türe sahiptir. İki süreçte de işbirliğinde baskın nitelik olan dayanışmanın taşıdığı güç ve enerji birliğinin yokluğu söz konusudur. Rekabette birbirini yok etmeden, güçlü olanın amaç ve hedefe varması (ve buna yönelik yarışma) söz konusuyken çatışmada ise “tarafardan birinin ötekisini ortadan kaldırmasının hedeflenmesi” söz konusudur.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Koenig, s.278.

<sup>35</sup> Arslantürk ve Amman, s.321.

<sup>36</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Hüseyin Özel ve Cemal Güzel (yayına hzl.), Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s.43.

<sup>37</sup> Gordon Marshall, s.760.

<sup>38</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, 2. Baskı, Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000, s.73.

<sup>39</sup> Arslantürk ve Amman, s.322.

<sup>40</sup> Arslantürk ve Amman, ss.315-6.

Aynı hedef doğrultusunda çaba gösteren birden fazla kişi veya grupların etkileşim süreci olan rekabet,<sup>41</sup> bütün rakiplerin altilmesiyle ödülü kazanma amacının determine ettiği bir süreçtir.<sup>42</sup> Kıt kaynakların dağıtımının nasıllığını belirlemeyle ekonomik ve sosyal hiyerarşiyi belirleyen<sup>43</sup> rekabet, aynı ödülü isteyen taraflar arasında gerçekleşen bir yarışır ve spor yarışmalarında olduğu gibi bazen kendi başına bir amaç ve son olur. İktisatta ise rekabet bir amaç değil piyasa düzleminde iktisadî ilişkileri düzenleyen bir araçtır.<sup>44</sup> Karşıt tarafların birbirlerini tanımaları bir zorunluluk olmadığı gibi tarafların nicel bir sınırı da yoktur ve hedef, taraflarca net olarak bilinir. Hedefin arzulanma ve ulaşılma boyutundaki güçlülük ve güçlük, rekabetin çetinliğini tayin eder.<sup>45</sup> Son tahlilde rekabet, kıt ödüllerin dağıtımı konusunda diğer başka metodların yanında kullanılan ve tartışmalara rağmen etkili olabilen bir araçtır.<sup>46</sup>

Rekabet süreci, daha biçimsel olma düzleminde diğer ayırıcı sosyal süreçlerden farklılık sergiler. Oyunun kuralları taraflarca bilinir ve aşıkâr bir şekilde takip edilir. Dinamik toplumlarda, açık sosyal hareketliliğin söz konusu olması nedeniyle daha baskın bir süreçtir. Kişinin toplumdaki rol, pozisyon statü gibi konumlanma biçimini belirleyen niteliklerin kazanımlarla şekillendiği yapılarda rekabet onanır ve ona değer atfedilir.<sup>47</sup> Kişisel özgürlüğün derecesi, sosyal değişimin oranı ve seçilen araçların verimliliği rekabetin yoğunluğunu etkileyen dinamiklerdendir. Hızlı değişimin bulunduğu açık-sınıflı toplumlarda rekabet yoğun iken yavaş değişim taşıyan kapalı-sınıflı toplumlarda yoğunluk azdır.<sup>48</sup> Rakabet süreci hem işbirliği hem de çatışmanın niteliklerinin karışımından oluşan bir form taşır ve rekabetin ortadan kaldırılması çatışma seçeneğine yönlendireceği için rekabet onanır.<sup>49</sup> Farklı derecelere de olsa her toplumda bulunan rekabet<sup>50</sup> sosyal ve kültürel yapının onamasıyla meşruluk kazanır veya sınırlanır. Modern toplumlarda rekabet onanan bir süreçtir ve doğallığı

---

<sup>41</sup> Fichter, s.134.

<sup>42</sup> Horton ve Hunt, s.293.

<sup>43</sup> Koenig, s.264.

<sup>44</sup> Akan, s.88.

<sup>45</sup> Arslantürk ve Amman, s.316.

<sup>46</sup> Horton ve Hunt, s.295.

<sup>47</sup> Fichter, s.134.

<sup>48</sup> Koenig, s.267.

<sup>49</sup> Ergil, s.59-61.

<sup>50</sup> Horton ve Hunt, s.294.

çerçevesinde işbirliğine varma potansiyelini de taşır. Özünde devamlılık taşımasına rağmen rekabet, sonuçları çerçevesinde izafilik niteliğine bürünür.<sup>51</sup>

Rekabetin işbirliği ile sınırlandırıldığı türe *sınırlı rekabet* denir. Bazı rekabet durumlarında hedef obje tektir ve bir tek kazanan ihtimali vardır ki bu durumda *mutlak rekabet* söz konusudur. Fakat bazen, sosyal prestij için rekabet sürecinde olduğu gibi, arzulanan hedefin bir kısmının elde edilmesi de düşünülebilir ki bu durumda *görelî (izafî) rekabet* meydana çıkar. Öte yandan rekabet, *kişisel* ve *kişisel olmayan* rekabet şeklinde de sınıflandırılabilir. Kişisel rekabette, rakipler birbirini tanır ve doğrudan etkileşim vardır; fakat kişisel olmayan rekabette bu zorunlu değildir.<sup>52</sup> Yüz yüze yapılan bir işe alınmada kişisel rekabet etkin iken ÖSYS sınavında kimliklerin farkındalığının olmadığı kişisel olmayan rekabet etkindir.<sup>53</sup>

Muhalefetin rekabetten daha keskin aracı olan çatışma sürecinde kişi veya grupların etkisizleştirilmesi veya ortadan kaldırılması hedeflenir. Bu iki hedefi gerçekleştirmenin en uç noktası silahlı mücadeledir. Çatışmada rekabetin aksine ilginin odağında öteki, yani karşı taraf vardır ve hedefe yönelme konusunda meşrulaştırıcı sebeplerin ileri sürülmesi de her zaman olasıdır.<sup>54</sup> Çatışma temas gerektirir, bilinçli olarak yapılır, şiddet veya şiddet potansiyeli içerir ve sürekli olmaktan ziyade kesintilidir. Şahsî olabildiği gibi soyut kavramlar çerçevesinde ideale ulaşma yönünde gayrişahsî de olabilir.<sup>55</sup> Günlük çatışma kavramından farklı olarak sosyal süreç anlamında çatışma, iki tarafın da katılımının olduğu insanî bir ilişkidir; tek taraflı değildir.<sup>56</sup> Sınırlı kaynakların paylaşımı meselesi birey veya gruplar arasında açık veya kapalı çatışmalar üretir.<sup>57</sup> Çatışan taraflar arasındaki zıtlık, iki taraftan biri etkisiz hale gelene kadar devam eder. Rekabet ve çatışma arasındaki temel farklardan biri rekabette tarafların sayısının daha fazla olmasıdır. Çatışmada muhalif ortaklığı düzleminde birliktelikler de söz konusu olabilir ki bu, rekabette de mümkündür.<sup>58</sup> Çatışma, rekabetin

---

<sup>51</sup> Arslantürk ve Amman, ss.316-7.

<sup>52</sup> Akan, s.89.

<sup>53</sup> Horton ve Hunt, s.293.

<sup>54</sup> Fichter, s.132.

<sup>55</sup> Koenig, ss.270-1.

<sup>56</sup> Fichter, s.132.

<sup>57</sup> Ergil, s.59.

<sup>58</sup> Arslantürk ve Amman, s.317.

bir yarış olmaktan çıkıp zıtlasma ve düşmanlık gibi ileri formlara sahip olduğu bir muhalefettir. Çatışma, rekabet sürecinde kullanılmayan tehdit, hile, baskı ve şiddet gibi araçların da bulunduğu bir süreçtir; çünkü bu süreçte hedefe ulaşmanın ön şartı ‘düşman’ın yenilgisidir.<sup>59</sup>

Çatışma temel olarak üç tür ve/veya evrede gerçekleşir: *Sözlü çatışma*, *şiddet içermeyen fiil* ve *şiddet*. Sözlü çatışma karşıt fikirlerin bireysel ifadesinden üst düzey yasal muhalefetlere kadar uzanır. Şiddetin kullanılmadığı fiilde ise işçilerin grev eylemleri türünden davranış formları söz konusudur. Şiddet ise karşı tarafa zarar veren eylemlerin etkin olduğu süreçtir.<sup>60</sup> Rorty, nihaî lugatçe (final vocabulary) kavramıyla bireyin dilsel anlamda gidebileceği son noktanın varlığını ifade eder ve bu noktadan sonra ya çaresiz bir pasiflik veya şiddete başvuru söz konusu olur.<sup>61</sup> Bireyler veya gruplar arasında belirli noktalarda meydana gelen zıtlasmalarda *kısmî çatışma* söz konusu iken hedeflere veya amaçlara ulaşmada bir anlaşmaya varılamayan ve genellikle şiddetle sonuçlanan zıtlasmalarda *bütüncül çatışma* söz konusudur. Öte yandan çatışma, *dışsal* (toplumlar arasındaki çatışma) ve *içsel* (toplumdaki alt gruplar veya bireyler arası çatışma) olarak da sınıflandırılabilir. Simmel dört tür çatışma betimler: Savaş, kan dâvası veya hizip çekişmesi, dâva (hukuk davası) ve son olarak gayrişahsî ideal çatışmaları.<sup>62</sup> Coser, *gerçekçi* ve *gerçekçi olmayan* çatışma türü ayrımına gider. Gerçekçi çatışmada araçlara alternatifler bulunurken gerçekçi olmayan çatışmada araçlara alternatif yoktur; fakat objelerin alternatifi vardır ve hedef objenin değişimi söz konusudur. Bazı teorisyenler çatışma sürecini olumsuzlarken bazıları bu sürecin yıkıcı olduğu gibi yapıcı da olduğunu ileri sürmüştür. Coser bu yapıcı fonksiyonları birkaç maddede özetler:

- “(1) Çatışma grup kimliğinin oluşmasına ve korunmasına yardımcı olur; (2) Toplum içindeki çatışma, tabaka sisteminin korunmasını sağlar; (3) Baskılanmış, düşmanlık duygularını açığa çıkaran çatışmalar, sosyal ilişkinin devamını sağlar; (4) Birçok sayıdaki grup arasındaki çatışma, iki büyük grup arasındaki bütün

---

<sup>59</sup> Akan, s.89.

<sup>60</sup> Arslantürk ve Amman, ss.317-8.

<sup>61</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, <http://books.google.com/books?id=vpTxxYR7hPcC&printsec=frontcover&dq=Contingency,+irony+and+solidarity&hl=tr#PPA73.M1>, (01 Mayıs 2009), s.73.

<sup>62</sup> Koenig, s.272.



toplumu sarsacak çatışmayı önler; (5) Çatışma yeni sosyal normların ortaya çıkmasına neden olabilir ve çatışanlar arasında yeni ilişkilerin doğmasını sağlar; (6) Grup dışındakilerle çatışma, grup dayanışmasını güçlendirir; (7) Çatışma, 'antagonist' gruplar arasında uzlaşma getirebilir; (8) Çatışma güç ilişkilerini değiştirebilir; ve (9) Çatışma, başka bir şekilde ilişkiye giremeyecek bireylerin ve grupların iş birliği yapmasını sağlayabilir, koalisyon kurulabilir."<sup>63</sup>

İnsan, tabî ve sosyal öznitelikleriyle toplumda bir yere sahip olur. Bu iki düzeydeki niteliklerin farklılığının sosyal yapı açısından sonucu hiyerarşik bir yapı kazanımı iken birey açısından diğerlerine oranlı, yani *farklılaşmanın* baskın olduğu bir konumdur. Bireyler arasındaki farkların sonucu olarak toplum yapısı tabakalaşma-sınıflaşma halini alır.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Akan, ss.89-90.

<sup>64</sup> Arslantürk ve Amman, ss.328-9.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### PİYASA DİNAMİKLERİ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

#### I. DİNİ PİYASANIN KÜRESEL DİNAMİKLERİ

##### A. KÜRESELLEŞME VE DİN

Küreselleşme, kimisine göre bir klişe (Berger), kimisine göre parolaya dönüşmüş moda bir deyim (Bauman), kimisine göre de kendisine değinilmeden hiçbir siyasal konuşmanın tam olmadığı (Giddens) bir betimlemedir.<sup>65</sup> Küreselleşme süreci analizlerinde; yanında olma, karşı olma, çekimser ve objektif olma gibi seçenekler etrafında tutum dağılımı ortaya çıkar. Held, McGrew, Goldblatt ve Perraton, üç temel küreselleşme analizini ayrıştırırlar: “*Aşırı küreselleşmeciler*”, “*kuşkucular*” ve “*dönüşümcüler*”.<sup>66</sup> Featherstone’a göre küreselleşme, eşzamanlı olarak hem tekil bir kültürün dışı açılımındaki genişlemeyi hem de kültürlerin sıkıştırılmasını ifade eder.<sup>67</sup> Küreselleşmenin yerelliği günyüzüne çıkararak ve küresel söylem imkânı veren boyutu, “dünya kültürler vitrini”ni, küresel farklılıkların egzotik varlıklarıyla sergilendikleri bir birim olarak destekler. Bu tarz bir alanda dünyanın farklı formları (rakip tanrılarla dolu bir dünya) çoğulcu bir yapıya doğru yol alır.<sup>68</sup>

Küreselleşmenin dine etkisi dikkat çektiği gibi, son dönemlerdeki küresel gelişmeler, sosyologların ilgisini bir sosyal etken olarak dine yeniden yönlendirmiştir.<sup>69</sup> Küreselleşme olgusunun dinlerarası ilişkilerle olan bağı temelde kavramın “hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine”<sup>70</sup> yaptığı göndermeye dayanır. Yeni olgu sosyaliteyi anlamada o düzeyde bir karmaşıklık sunar ki Robertson bu bağlamda küreselleşmenin disiplinlerarası yaklaşıma açıkça gereksinim

---

<sup>65</sup> Veysel Bozkurt, “Küreselleşme, Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar”, <http://www.isguc.org/vbozkurt1.htm>, (25 Ekim 2005), par.1-4.

<sup>66</sup> Bozkurt, par.7; Ali Esgin, “Ulus-Devlet ve Küreselleşmeye İlişkin Bazı Tartışmalar”, *CÜSBD*, Cilt.25, Sayı.2, (Aralık 2001), s.187.

<sup>67</sup> Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage Publications, 1995, s.6.

<sup>68</sup> Featherstone, *Undoing*, s.13.

<sup>69</sup> Christian Smith ve Robert D. Woodberry, “Din Sosyolojisi”, İhsan Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, Cilt.47, Sayı.2, (2006), s.215.

<sup>70</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Ümit Hüsrev Yolsal (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s.21.

duyan bir fenomen olduğunu ifade eder. Yeni fenomen, tarihî anlamda ‘küçük’<sup>71</sup> örneklerini daha önce sergileyen küreselleşmenin çok daha geniş anlamda vukû bulan biçimidir.

## 1. Küresel Yapının Öznitelikleri

Hall, yeni küreselleşme biçiminin Amerika orijinli olduğunu, kültürel anlamda İngiliz kimliğinin de rengini taşıdığını; fakat çok daha farklı yeni bir küresel kitle kültürü biçimi ve ulus devletin geçmişiyle bitişik kültürel kimliklerle ilintili olduğunu belirtir. Kültürel üretimin modern araçları, dilsel sınırları hızla ve kolayca geçebilen, tüm dillerde anında konuşan görüntü, popüler hayatın eğlencenin ve dinlenmenin yeniden inşasına görsel ve grafik sanatların her türlü müdahalesi ve televizyonun ve sinemanın görüntünün, görselleşmenin ve kitle reklamcılığının sunduğu tarzlar, küresel kitle kültürü üzerinde egemenlik kuran birimlerdir.<sup>72</sup> Çağdaş insanlık durumunu sorunsal edinen Bauman,<sup>73</sup> moda kavram olarak küreselleşmede ifade edilenin, ‘şeylerin elimizden kaçtığı’ hissi olduğunu ifade eder. Küreselleşme, kontrolsüz bir yapının ortaya çıkışını, merkezsizliği ifade eder ve öz ifadesiyle küreselleşme, “Jowitt’in ‘yeni dünya düzensizliği’dir.” Bauman’a göre küreselleşme, “[n]eye maruz kaldığımız, başımıza ne çoraplar örüldüğü hakkında.”<sup>74</sup>

Batı’nın bireysellik anlayışının ve karakteristik tutumlarının Asya ve Ortadoğu’nun çok daha az bireysel nitelik taşıyan yerel kültürlerine taşınmasını sonuç veren küreselleşme, bu yerel kültürlerde köklü değişimlere neden olmuş ve bu değişim de birçoklarınınca öz kültürlerinin yozlaşması olarak yorumlanmıştır.<sup>75</sup> Modernizmin uzantısı olarak küreselleşmenin bireyselleşme ve tüketimcilik bileşenlerinin manevî içerikten yoksunluk nedeniyle batı dışı toplumlar için uygun olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>76</sup> Anlam ve değer üretim merkezleri günümüzde yurt ötesi ve yerel

---

<sup>71</sup> Robertson, *Küreselleşme*, ss.89-95.

<sup>72</sup> Stuart Hall, “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, Hakan Tuncel (çev.), <http://id.ilef.net/yazi.php?yad=798>, (20 Ekim 2005), s.6.

<sup>73</sup> Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Abdullah Yıldız (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.12.

<sup>74</sup> Bauman, *Küreselleşme*, ss.69-70.

<sup>75</sup> Ahmet Sözen, “Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD’nin İkilemi”, *Karizma*, Sayı.9, (2002), s.55.

<sup>76</sup> Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World*, Kuala Lumpur: Malita Jaya Publishing House, 2002, s.29.

kısıtlamalardan âzadedir. Günümüz toplumunun merkezinde ‘hareket’ yatmaktadır. Kutuplaşma ise çok boyutludur.<sup>77</sup> Fiziksel ve bedensel olarak hareket halinde olmasak da hepimiz hareket halindeyiz; “[e]n azından tinsel olarak hepimiz gezginiz.” Bauman, Michael Benedikt’in ‘her ölçekteki coğrafi yerin anlamı sorgulanmaya başladı’ sözüne katılarak sınırların yok oluşunu olumlar. Bu hareket bizi göçebelere çevirmiştir ve yollara düşmesek de hareket halindeyiz. Bu yeni kategorileşmede *Aylak* ve *Turist* yapının iki unsurudur. Aylak, turistin *alter ego*’sudur [ikinci kişiliğidir] ve aynı zamanda onun en ateşli hayranıdır.<sup>78</sup>

Aylak ve turist postmodern tüketici kültürünün birer ürünüdür. İksi de tüketici olmak için yaratılmıştır, ama aylak kusurlu bir tüketicidir; çünük kaynakları ve tüketim potansiyelleri sınırlıdır. Bu kusur aylağın toplumdaki konumunu belirsiz kılar. Küreselleşme, turistlerin düş ve arzularına göre ayarlanmıştır. “Aylaklar, turistlere dönüşmelerine izin verilmeyen gezginlerdir.” Turistler, *zaman* içinde yaşarlar; mekân onlar için önemli değildir, çünkü her mesafe anlıktır onlar için. “Jean Baudrillard’ın ‘hiper-gerçeklik’ imgesinde özetlediği işte bu deneyimdir; burada artık sanal ve gerçek ayıramaz, çünkü Emile Durkheim’in her tür gerçekliğin belirtisi olarak saydığı ‘nesnellik, dışsallık’ ve ‘cezalandırma gücü’nü her ikisi de eşit ölçüde paylaşır ya da ihmal ederler.” Aylaklar ise turistlerin aksine *mekân* içinde yaşarlar. Onlar için zaman boştur, orada ‘hiçbir şey’ olmaz. “Yalnızca sanal TV zamanı bir yapıya, bir ‘zaman cetveli’ne sahiptir.”<sup>79</sup>

Küreselleşmenin yapısal özelliklerinden biri insanların kültürel kimliklerini yadsıyan grup bağımsızlığı üzerinde yükselmesi; dolayısıyla kültürel farklılıkları yadsıyan küresel bir egemenlik türü üretmesidir.<sup>80</sup> Küresel yakınlaşma ve kültürlerin akımlarından doğan yoğun etkileşimin ürettiği baskı, küreselleşmeye reaksiyonlar üretmiş, bu reaksiyonlardaki yerel kültürel kodların savunusu dikkat çekmiştir. Yerel kültüre vurgu bağlamında nostaljik arayışların ürettiği projeler dikkat çekmektedir ki bu projelerde yüzleşilen temel sorunlardan biri mekan duygusunun küreselleşme

---

<sup>77</sup> Bauman, *Küreselleşme*, s.9.

<sup>78</sup> Bauman, *Küreselleşme*, ss.89-107.

<sup>79</sup> Bauman, *Küreselleşme*, ss.101-9.

<sup>80</sup> Al-Roubaie, s.53.

düzleminde kayıbdır. Nostaljinin mekândan bağımsız toplumsal ilişkiler üzerinde yükselen manevî bir bütünlük düzeyinde anlaşılabilir kısmında ise bu tarz anlam evrenini destekleyen birimlerin yitirilişi duygusu hâkimdir. Altın çağ gibi bazı romantik projeler üreten ve bu yönde yapılan grupların temel kaynaklarından biri bu kayıp duygusudur. Cemaat yapılarında giderilmeye çalışılan bu kayıplar, geçmiş algısının merasim ve ayinsel boyutlarının söylemeyle güçlendirilişi çerçevesinde fonksiyonlar yardımıyla giderilmeye çalışılmaktadır.<sup>81</sup>

Küreselleşmenin getirdiği form, kültür, yapı ve bunların tüm bileşenlerini yeni bir boyuta taşımıştır. Sınırların yok edildiği veya esnek hale geldiği bu yapıda Afrika’da kızılbereli çadırında CNN seyretmeye, Hindistanda Protestan papazın kendisini takdim edişine karşılık Hindistan kökenli Hare Krishna hareketinin üyelerinin Amerikan toplumuna kendi öğretilerini anlatmasına imkân vermektedir. Bu tarz bir yapı hem umut hem de korku üretmektedir. Korku temelde *havaalanı kültürü* diye adlandırılan ve dünyanın tamamını etkileyip bütün medeniyetlerin zenginliklerini tektipleştiren bir bayağılık sunan kültürel küreselleşme korukusu olarak betimlenebilir. Bu, son dönemlerde hem Asya hem de bazı İslâmî diriliş hareketlerinin söylemlerinde ifade edilen bir korkudur.<sup>82</sup>

Küresel yapıda bir yanda kültür benzerlikler örüntüsüne dönüşürken öte yakada farklılıkların bayrağı dalgalanır. Benzeştirme hâkim kültürel kodların olağan seyrinde gerçekleşirken farklılıklar ise kimliklerin onanması, ifade hürriyeti, varlığını ilan gibi ontolojik dışı vurum olarak deneyimlenir. Küresel ve yereli eşzamanlı ve birlikte varolma tarzı anlamında madalyonun iki yüzü olarak algılayanlar bunu *küyerel* (glocal) kavramıyla ifade ederler. Küyerelin yanı sıra “kreolizasyon, hibritleşme, melezleşme, eklemlenme” kavramları da kullanılır.<sup>83</sup> “Roland Robertson her zaman özü itibariyle küreselleşmenin ‘bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşmasını’ kapsadığının altını çizmiştir.”<sup>84</sup> Yerelliğin gün yüzüne çıkması dinî alanda yerel dinî algı ve fraksiyonların

---

<sup>81</sup> Mike Featherstone, “Küresel ve Yerel Kültürler”, Recep Kaymakcan (Ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde (35-60), İstanbul: DEM Yayınları, 2006, s.47.

<sup>82</sup> Peter L. Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, *Laik Ama Kutsal* içinde (71-85), Ali Köse (hızl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.72-3.

<sup>83</sup> Gönül İçli, “Küreselleşme ve Kültür”, *CÜSBD*, Cilt.25, Sayı.2, (Aralık 2001), s.163-6.

<sup>84</sup> John Tomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, Arzu Eker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s.48.

küresel düzeyde kendini ilan ve ifade etmesi anlamına gelir ki bu, aynı zamanda rakip adayların dinî rekabete söylem ve fiil düzleminde katılımıdır. Yerel dinî liderlerin küresel arenaya iddialarını ilanı, aynı zamanda meşruluk zemini arayan iddialar için de fırsat tanıyıcı bir dinamiktir. Küreselleşme tartışmaları ile beraber Huntington'ın sözcülüğünü üstlendiği medeniyetler çatışması<sup>85</sup> tezi ve ona karşı desteklenebilecek barışçı modeller sergilenmeye başlanmıştır. Karşı tezlerden biri, Hans Küng'ün küresel bir ahlâk oluşturma mücadelesinde söylem üretir. Hans Küng'ün projesi, Huntington'ın tezine doğrudan ve açıkça meydan okuyan söylemlere sahiptir.<sup>86</sup> Küng, kendi tutumunu Immanuel Kant'ın Ebedi Barış geleneğiyle özdeşleştirerek betimler. “Küng'e göre asıl talep, din, siyaset ve iktisadın müspet potansiyellerini, dengelenmedikleri takdirde kanlı bir ‘kültür savaşları’ ve ‘din savaşları’ çağı ortaya çıkarabilecek olan yıkıcı eğilimlere karşı normatif dengeleyiciler olarak harekete geçirmektir.”<sup>87</sup>

Küng, temelde ahlâkî boyutla maddî menfaatlerin sağduyulu birleşimini talep eder ve görüşlerini serdederken Aristo'nun ‘orta yol’ kavramıyla benzeşikliğini ifade eder. Yeni dünya düzeninin varlığının şartı olarak yeni bir dünya ahlâkını ifade eder ve ona göre “‘Küresel ahlâk, dogmatik farklılıklarına rağmen *tüm dinler tarafından* kabul edilen ve gerçekte [kelimesi kelimesine] *inanmayanlar* tarafından da iştirak edilebilecek bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçüler ve temel tavırlar üzerinde *temel bir konsensüstür*”<sup>88</sup> Küresel ahlâk tartışmaları ekseninde çoğulcu yapıların baskılarının da önemli olduğu görülmektedir. Berger, Amerikan kültüründe farklı dinlerin bir arada yaşama imkân ve pratiğinin temelde hepsinin oydaştığı bir kültürel zemin olarak ortak bir ahlâk anlayışının varlığını ifade eder ve günümüzde bu ahlâkî zeminin çoğulculuk yönünde değişim gösterdiğini, bu ahlâkî çoğulculuğu temellendirmenin dinî çoğulculuk kadar kolay başarılamayacağını ileri sürer.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol.72, No.3, (Summer 1993), ss.22-49.

<sup>86</sup> Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsanı Küresel Yönetişim*, Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2003, s.149.

<sup>87</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.153. Küng'ün evrensel ahlak formülasyonunun barışın yolu olarak Türkiye’de makes bulunduğu görülür. Bkz. Mahmut Aydın, “Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlâk”, *İslâmiyât*, Cilt.8, Sayı.2, (2005), ss.39-54.

<sup>88</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, ss.156-60.

<sup>89</sup> Peter L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorguluyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (75-93), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.82-3.

Berger, küreselleşmeyi kendine has özellikleri olan ve birbirleriyle ilişkili dört kültürel boyutta ele alır: *Davos Kültürü*, *Uluslararası Fakülte Kulübü Kültürü*, *McWorld Kültürü* ve *Evanjelik Protestanlık*. Bu dört boyut, batı kaynaklı olma ve İngilizceyi kullanma ortak niteliklerini taşır. Berger'in küreselleşmenin hâkim sistemi olarak batının dinî kanadı olan Evanjeilk Protestanlığı kürenin her yanında faaliyet gösteren güç olarak betimlemesi, -İslâmî hareketler gibi diğerlerinin sınırlı faaliyetinin de dikkate alınmasıyla- Hıristiyanlığın rekabet boyutundaki avantaj ve etkinliğine dikkat çekmektedir.<sup>90</sup> Küreselleşmenin önemli etkilerinden biri, modernleşmenin bir uzantısı olarak yücelttiği tüketim kültürü ve tüketiciliktir. Baudrillard'ın göstergeler sistemi olarak betimlediği tüketim toplumu<sup>91</sup> kavramını ele alan değerlendirmelerde, Ritzer örneğinde olduğu gibi, bazı yazarlar Weber'in sınırlarını çizdiği düzlemde akılcılaştırma kuramının bakış açısıyla sembolik düzeyde McDonaldlaştırma kavramıyla toplumsal okumaya girişmiştir.<sup>92</sup> Orta Afrika'da bir köyde eğlence olarak Londra'da henüz sinemalarda gösterime girmemiş bir film kullanımı, (çadırda görselleşmiş) küreselleşen kültüre yetkin bir örnektir.<sup>93</sup>

Kent merkezli yeni toplum yapısında küreselleşmeyle gelen dönüşümler de öncelikle kenti hedef alır. Göç, kentleri özneliklerini dönüştüren iç ve dış merkezli bir baskıya maruz bırakır<sup>94</sup> ve göç, postmodern dönemde elit kesim için yeni bir anlam kazanır. Elit kesimin postmodern durumda yurtsuzlaşmasının yanı başında yerellik, beden taşıyıcılığıyla sınırlı yayılmasını enformasyonun çağdaş avantajlarıyla yeni bir döneme taşımıştır. Küreselleşen üst-kültür giderek melezleşirken yeni-kabileci ve köktenci eğilimler de ortaya çıkmaktadır.<sup>95</sup> Postmodern toplum bir tüketim toplumdur ve tüketim toplumu kültürü, öğrenme değil unutma üzerine kurulmuştur. Tüketim toplumunda “[i]htiyaçlarla tatminleri arasındaki geleneksel ilişki tersine çevrilmiştir.” Tüketiciler, artık ihtiyaçların tatminini değil arayışın sürekliliğini hissetme

---

<sup>90</sup> Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, ss.71-83.

<sup>91</sup> Bkz. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 2. Baskı, Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

<sup>92</sup> İçli, s.166.

<sup>93</sup> Bkz. Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Osman Akinhay (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s.19.

<sup>94</sup> Elif Karakurt, “Bilgi Toplumu Sürecinde Yeniden Yapılanan Kentsel Mekânı Okumak”, <http://iibf.ogu.edu.tr/kongre/bildiriler/02-03.pdf>, (24 Ekim 2005), s.60.

<sup>95</sup> Bauman, *Küreselleşme*, ss.9-32.

eğilimindedir. Onları varışı güzergâha dönüştüren umutlu bir yolculuktur. Bauman, tüketicileri ‘*heyecan derleyicileri*’ olarak betimler. Yargıç, eleştirmen ve seçici olan tüketici, vitrinlerde kendisine sunulan sonsuz tercihlerden herhangi birine yakın durmayı reddedebilir. “Reddedemeyeceği tek şey, onlardan birini seçmeyi seçmektir; ama bu seçim zaten bir seçim olarak görünmez.”<sup>96</sup> Ekonomik açıdan sermayenin birikmesine engel sınırların yok edilişiyle<sup>97</sup> betimlenen küreselleşmeyle birlikte anılan ve yüzyıla damgasını vuran kavramlardan tüketimcilik ve metalaştırmanın çarpıcı bir yorumu, Cox’un piyasa analizinde boy gösterir:

“Artık Liebenberg kasabasında yaşayanların öğrendikleri gibi, her şey satılabilmektedir. Göller, ormanlar, kilise binaları... Artık her şey, üzerinde bir fiyat etiketi taşımaktadır. Artık yaratılmış olan her şey bir metadır. İnsanlar artık birbirlerine ve hatta kendilerine baktıklarında üzerlerinde renkli fiyat küpürleri görmektedirler. Eskiden insanlar, eşyanın olmasa bile insanların öz değerlerinden bahsederlerdi. Ama artık Liebenberg prensibi bu olguyu sürekli tehdit etmekte. Acaba bugün, modern bir Luther çıkıp kilise kapısına reform taleplerini assaydı ne olurdu dersiniz. Büyük ihtimalle bir Amerikan milyoneri o kilise kapısını antika niyetine alıp koleksiyonuna dahil etmeye kalkardı.”<sup>98</sup>

Tüketim mantığının dinî piyasalarda da etkin olması, batı toplumunda faal olan kilise örgütünün zorunluluk çerçevesindeki üye edinimini kırmış, özellikle göçlerle birlikte batıya akın eden dinî grupların insanlara birer seçenek olarak görünmesi, özelde gençlerin din hanesini dolduran kavramı tercih etmeye yönelmesini sonuç vermiştir. Tüketim, artık zorunluluktan çıkıp, tercih merkezli ve piyasadaki çeşitli seçeneklerin belirlediği yönelim odaklı yürümekte ve söz gelimi Avrupa’da dinî piyasaların oluşumuna dinî çoğulluk neden olmaktadır.<sup>99</sup> Avrupa’da oluşan bu piyasaların varlığı dinî gruplar ve yönetim için yerel aktörlerin bu seçenekleri tercih edip etmemesini, onlardan yararlanma kapasitelerini sorgulamayı gerekli kılmıştır. “Her şeye rağmen açık olan şey, benzer bir değişimin Atlantik’in iki yakasında, ancak farklı şekillerde vuku bulmakta olduğudur: Yani ‘bir yükümlülük biçimi olarak din anlayışından’ gittikçe

---

<sup>96</sup> Bauman, *Küreselleşme*, ss.92-7.

<sup>97</sup> Jacques Adda, *Ekonominin Küreselleşmesi*, Sevgi İnceci (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.10.

<sup>98</sup> Harvey Cox, “Piyasa Tanrısı”, *Laik Ama Kutsal* içinde (21-34), Ali Köse (hzt.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.28.

<sup>99</sup> Grace Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, *AÜİFD*, Cilt.XLVI, Sayı.1, (2005), s.208.



uzaklaşan, ama ‘tüketim üzerinde gittikçe yoğunlaşan’ bir vurguya doğru tedrici bir değişim vardır.”<sup>100</sup>

## 2. Dinin Küresel Ontolojisi

Küreselleşmenin ontolojik boyutundan öte bu yeni femonenin din ve dinselliğe etkisi, dinî piyasanın yeni ve çeşitli süreçlerle yürümesini sonuç verir. Modern seküler duyarlılık son yıllarda küreselleşme çerçevesinde dinin yeniden meydan okuyuşuyla sarsılmış, Aydınlanma Çağı’nın ufkunda soluklayan gerçeklik tasavvurunu şekillendiren aklın liderliği, yeni bir şüphecilik dalgasının tuhaf karışımıyla çağa yeni bir ironi sunmuştur.<sup>101</sup> Dinin yeniden meydan okuyan<sup>102</sup> çehresinin vücut buluşu, kontrolden çıkan tüketiciliğin ve sahte evrenselciliğin homojenleştirici etkilerine meydan okuyan bireylerin tutumlarıyla meydana gelmiştir. Falk, küreselleşmenin yukarıdan dayattığı yapıya alternatif arayış çerçevesinde dinamiğini alttan alan ve ruhanî boyutları da göz önünde bulunduran insanî küresel yönetim anlayışını benimser. İnsanî küresel yönetim, dinî sistemleri de dinlemekte ve ulusötesi niteliğe sahip adil bir düzen arayışını temsil etmektedir. Falk, yeniden formüle edilmiş bir sekülerizmin din ve siyaset arasında bir yeniden birleşme imkânı aramaya başlamasını söz konusu eder.<sup>103</sup>

Küreselleşmenin din olgusuna en büyük etkisi dinî grupların bir aradalığını formüle edecek sosyal bir doku oluşturma gerekliliğini vurgulamasıdır. Bu üretim bazen çelişkilerle birlikte süreçlenir. Sözelimi bu bağlamda sembolik tolerans yapılarının sergilendiği görülmektedir ki bir Yahudi derneğinin Kudüs’te inşa etmeye çalıştığı ‘*Tolerans Müzesi*’ buna bir örnektir. Bu müzenin Müslümanların mezarlarının üzerine inşası kürenin temel çelişkilerinden birinin imgesidir.<sup>104</sup> Yeni fenomende dinselliğin analizinde “kimlik, küreselleşme, bireyselleşme, tüketim, çok kültürlülük, bilimsellik gibi kavramlar”<sup>105</sup> öne çıkar. Din’i aşkın varlıkla insan arasında bir iletişim olarak tanımlayan Beyler, küresel toplumda dinin rolünün öncelikle edilginleştirici ve geriletici

---

<sup>100</sup> Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar”, s.209.

<sup>101</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.1.

<sup>102</sup> Bkz. Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü: Yeni Toplum Arayışları*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

<sup>103</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, ss.2-69.

<sup>104</sup> “Tolerans Müzesi İnşaatı Mezarlara Kilitlendi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/25/dun105.html>, (29 Mart 2008).

<sup>105</sup> Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.62.

bir güçten ziyade harekete geçirici olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda dinin küreselleşme üzerinde etkili olma çabası olarak İslâmî hareketlerin yoğunlaşan faaliyetlerini ve İran devrimini örnek gösterir. İkinci olarak din, belirli bir grubun kimliğini temsil etme rolü oynamaktadır.<sup>106</sup> Smith ve Woodberry de 1979 ve 1980 yıllarından başlayan uluslararası olayları, özellikle İran Devrimi'nin iç ve ihraç faaliyetlerini, küreselleşme ve din konusunda dikkatleri uyaran bir başlangıç olarak ele alırlar ve 1980 sonrasının önem ve farkını belirten (dünyanın birçok yerinden ve farklı dinî renge sahip din temelli) birçok örnek aktarırlar.<sup>107</sup>

Günümüzde göç olgusundan kaynaklanan medeniyetler arası geçişgenlik sonucunda farklılıkların yüz yüze gelmesiyle potansiyel gerilim ağlarının oluşması, analizcilerin kaygı kaynaklarından biridir ve bu kaygının kapsamında elbette göçmen Müslümanlar da bulunmaktadır.<sup>108</sup> 1950'lerden sonra meydana gelen hızlı değişimlerin Müslümanlar için bir kaygı ve güvensizlik ortamı oluşturduğunu belirten Watt, bu duyguların eski güzel günlere dönme özlemleriyle İslâmî diriliş çabalarını ürettiğini savunur.<sup>109</sup> Watt'a göre geleneksel İslâmî kendini görme biçimi 20. yüzyılın sonlarında artık realiteye uyum ve üzerinde hâkimiyet kurmada güçlük çıkaran bir unsur olmuştur.<sup>110</sup> Hıristiyan evanjelizminin karşısında duran İslâmî dâvâ/dâvet, 19. yüzyılın son dönemlerinden sonra metod ve yöntemlerin bilinçliliğinde sürdürülmektedir.<sup>111</sup>

İslâm, tarihî sürece bakıldığında doğu-batı çatışmasında doğu halklarının kimlik ifadesi için kullanılan dil olmuş,<sup>112</sup> çatışma eksenli söylemlerin argümanlaştırdığı sembollerin antreposu olarak kullanılmıştır. Bu kimlik tartışmalarıdır ki batılılaşmanın İslâmcı ideolojilerce aynı zamanda bir kimlik sorunu olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.<sup>113</sup> Tartışmalar aynı zamanda bir bilgilenme sürecini de getirir ki 1100'lü yıllardan önce İslâm'ın din olarak bilgisine sahip olmayan batılı yazarların sayısız

---

<sup>106</sup> Zeki İlgar, "Küreselleşme Din ve Ahlâk", <http://www.psiko-dan.com/doc/kuresellesme.doc>, (22 Ekim 2005), s.4.

<sup>107</sup> Smith ve Woodberry, s.216.

<sup>108</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.63.

<sup>109</sup> W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, 2. Baskı, Turan Koç (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.222.

<sup>110</sup> W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Turan Koç (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s.111.

<sup>111</sup> Douglas Pratt, *The Challenge of Islam: Encounter in Interfaith Dialogue*, Hampshire: Ashgate, 2005, s.116.

<sup>112</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985, s.36.

<sup>113</sup> Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme*, s.60.

düşmandan biri olarak konumlandıkları<sup>114</sup> İslâm algısının süregelen formunda düzeltmeler yapacak gerçek bilgiye ulaşma çabaları sergilenir. İslâm'ın batı paradigması ve reel politik sistem çerçevesinde ötekileştirilmesi, medeniyetler çatışması tezinin de İslâmî hareketler ve örgütler üzerinden tartışılmasını sonuç vermiştir. Fakat Berger, dinden ilham alan politik hareketlerin varlığının yanı sıra dini uygun bir araç olarak gören hareketlerin varlığının da göz önünde bulundurularak sağlıklı analiz yapılmasını önerir. Dünya genelinde İslâm kisvesi altında gerçekleşen çatışmalara örnekler vererek bunların tamamen dinî nitelikli ve kaynaklı olduğuna rezerv koyar. Söz gelimi Bosna'da aynı ırkın üç grubunun çok da bağlı olmadıklarını belirttiği dinî sistemler nedeniyle değil başka bazı -politik gibi- sebeplerden dolayı savaştıklarını belirtir ve bir Kuzey İrlanda fıkrasıyla dinî nitelikli çatışmaların din dışı kaynaklarına dikkat çeker:

“Fıkranın kahramanı Belfast'ın karanlık sokaklarından birinde yürümektedir. Aniden ensesine silahlar dayanır. Tabii cevaplanacak bir de soru vardır: “Katolik misin, Protestan mı?” Kahramanımız neye uğradığını şaşırır ve kekeleyerek cevap verir: “Ben Ateistim.” Ama ikinci bir soru beklemektedir kendisini: “Katolik ateist mi, Protestan ateist mi?”<sup>115</sup>

Avrupa'nın İslâm'ı değerlendirmesine hâkim olan kadim etnosentrizm yok olmamış, değişen yalnızca kimlik inşasında 'öteki'ye bağımlılık dozu olmuştur. Tıpkı Said'in şarkiyatçıları eleştirdiği metninde belirtilen ötekiyi kasıtlı olarak inşa etme sürecinde 'imgesel coğrafya'nın mitik üretiminde olduğu gibi bugün de etnosentrizm, bakiyeleriyle söz konusudur.<sup>116</sup> İslâm kavramının kullanılma tarzı ve içi boşaltılıp ideolojik fonksiyonellikte biçimlendirilmesi, Müslüman düşünürler tarafından eleştirilmektedir. Örneğin Aydın, içtimaî-kültürel-tarihî bir olgu olarak sergilenen sistem ile İslâm'ın kendisini ayırmanın gerekliliğini, yani öz ve uygulamanın karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda üretilmiş imajlar konusunda dikkatli olmaya ve olumlu imajlar pekiştirilirken olumsuzların engellenmesine,

---

<sup>114</sup> Richard W. Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslâm Algısı*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000, s.23.

<sup>115</sup> Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (11-32), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.28-9.

<sup>116</sup> Tomlinson, *Küreselleşme*, s.106.

düzeltilmesine yönelik çabaların gerekliliğine değinmektedir.<sup>117</sup> Barber, imajların sembolik bir ifadesi birbirlerini besleyen bir sistem olarak küreselleşme dinamiği (McWorld) ve İslâmî hareketler (McCihad) arasındaki karşılıklı bağımlılığı analiz eder. Analiz, modernitenin kiritiğini öncelmesi ve kuşatması temeline dayandırılır.<sup>118</sup>

Smart, İslâmî değerlerle modernizm arasında sağlanabilecek bir uzlaşma düzleminde sürekli bir krizin varlığının söz konusu olduğunu, buna örnek olarak da “Humeynî’nin Şif milliyetçiliği, Kaddâfî’nin İslâm sosyalizmi, Pakistan, Sudan ve Malezya’nın İslâmî anayasaları, Suriye, Mısır ve başka yerlerde Müslüman Kardeşler’in faaliyetleri” gibi modellerin zikredilebileceğini savunur. Dinamik dünya görüşü analizi kullanan Smart, İslâm’ın durumunu müşkül olarak değerlendirir ve bu müşkülü, “İslâmî gelenek ile bir yanda ferdiyetçi batı hümanizmi, diğer yanda modern ilim, teknoloji ve ekonomi gibi iki büyük ideolojik kümeler arasındaki iç tersirleşme şeklinde” betimler. Bu üç unsurun sentezi İslâmî modernizmi biçimlendirir ki Mısır orta sınıfının din anlayışı buna bir örnektir.<sup>119</sup> Benzer bir analizle Chadwick, geleneklerin hayatı belirlemede, özelde dinî etkinliğe katılıma etkide güçlü sisteme sahip olduğunu, söz gelimi 19. yüzyılda kiliseye gitme alışkanlığının azalmasının, kiliseye düşmanlıktan veya Hıristiyan doktrinlerine inanışın azalmasından değil; aksine, hayat tarzındaki dolayısıyla hayat felsefelerindeki değişimden kaynaklandığını ileri sürer.<sup>120</sup>

Küreselleşmenin vurgularından kimlik, antik bir konu iken kimlik sorunu veya krizi modernleşme sürecinin sonuçlarından biridir. Modern öncesi toplumlarda bireyin kimliği toplumsal yapıyla olan organik bağı sayesinde krizden uzak iken, modern toplumlarda kimlik sorunu ortaya çıkmıştır. Töre, akrabalık ilişkileri, dinî inanç sistemi gibi modern öncesi toplumun yapı destek birimleri var ki bunlar kimliği net bir şekilde betimleyen ve süreç boyunca koruyan faktörler olarak işlev görürler. Modernlikte ise bunların yerine Giddens’in deyimiyle yargı gibi soyut kurumlar ve sevgi gibi özel

---

<sup>117</sup> Mehmet S. Aydın, *Niçin? Bir Zaman Diliminden Seçmeler*, İstanbul: Zaman Kitap, 2002, ss.15-39.

<sup>118</sup> Benjamin R. Barber, *McWorld’e Karşı Cihad -Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor*, Eser Birey (çev.), İstanbul: Cep Kitapları AŞ, 2003, ss.169-71.

<sup>119</sup> Ninian Smart, “Dinlerin Geleceği”, Mustafa Sinanoğlu (çev.), *UÜİFD*, Cilt.9, Sayı.9, (2000), ss.688-90.

<sup>120</sup> Owen Chadwick, *19. Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, Murat T. Aslan (çev.), İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s.19.

bağlar alır.<sup>121</sup> Bireyin kimliği, kendi dışındakilerin tanımlanmasıyla şekillenir ve bu anlamda kimlik her zaman kendisini negatifiyle edinen yapılanmış bir temsildir. Günümüz dünyasının karmaşıklığı kimliklerin önemini arttırmış, bireyin kimlikle karşılaşma arzusunu perçinlemiş ve geçmişten beri sürekli değişen ve dönen dünyada duran noktalar olarak kimlik arayışını yüceltmiştir.<sup>122</sup> Kimlikle birlikte ele alınan anlam krizinin aşılması için bir lügatçeye ve kodlar antreposuna ihtiyaç vardır ve İslâm'ın Türkiye'de söz konusu işlevi gördüğü söylenebilir.<sup>123</sup>

Uçsuz bucaksız çöllerde kum fırtınalarının arasında kutsal tapınağa ulaşmaya çalışan bir hac yolcusu, Bauman için modernliği deneyimleyen bireyin kimlik arayışını betimleyen bir metafor iken, turist metaforu, postmodern bireyin kimlik arayışını betimler. “Bu metafordan yola çıkarsak, postmodernliğin kimlik sorununun, bir kimlik yaratarak ebediyen ona bağlı kalmak, kimliği sabitlemek değil, sürekli olarak yeni kimlik seçeneklerini açık tutarak belirli bir kimliğin hegemonyasından kurtulmaktır.” Günümüz dünyasında kimlik fenomeni, sayısız unsurların sentezine dayandığı için birey, bu senteze varma bağlamında çelişik denge baskılarına maruz kalmakta ve bu çoklu çatışma eksenleri aynı zamanda kimliğin süreğenliğinde de olumsuz bir dinamik olmaktadır.<sup>124</sup> Harvis Ferguson, kimliği, “geçici bir benlik” olarak tanımlar; Bauman, buna anolojiyle, “hayat öldürülmüş ya da rahmetli olmuş kimliklerin mezarıdır” denilebileceğini ifade eder. John Seel, “benlik belirsizdir; her türlü benlik mümkündür” ve “kendi kendini yaratma süreci asla bitmez” şeklindeki iki önermenin postmodern kimlik sorunuyla ilgili bütün incelemelerde bulunabilen en önemli aksiyomlardan olduğunu ileri sürer.<sup>125</sup>

Din ve kimlik diyalektiği açısından önem taşıyan verilerden biri, Amerika'da 1960'ların şartlarının ürettiği ve yeni dinî akımların ana kitlesi olan *'baby boom'* neslinin dinî arayışında *karmaşa* etkeninin önemine yapılan vurgudur. Küreselleşmenin

---

<sup>121</sup> Sefa Şimşek, “Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, *ÜFEFSBD*, Sayı.3, (2002), s.31.

<sup>122</sup> Hall, “Yerel ve Küresel”, ss.2-3.

<sup>123</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslâm”, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde (14-33), E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.25.

<sup>124</sup> S. Şimşek, “Günümüzün Kimlik Sorunu”, ss.32-33.

<sup>125</sup> Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s.31.

kültürel baskı kodlarının Türkiye’de oluşturduğu geçiş toplumu formu, bireylerde kültür değişimlerine karşılık olarak değer düzleminde ortaya çıkan gri bölgenin belirsizliğinden kurtulmaya çalışma bağlamında yeni ahlâkî davranış ilkeleri arayışına neden olur. “Özellikle 1990’lardan bu yana ülkemizde bir sosyal karmaşa yaşanmakta ve özellikle gençler bu karmaşa içinde kendilerini yönlendirecek dinî ve millî kodları bulup benimsemeye zorluk çekmektedirler.” Küreselleşmenin etkisi çerçevesinde kimlik, değer ve dünya görüşü değişimlerinde meydana gelen yeni döngüde yer alan kendi toplumsal yapılarına karşı tepkili gençlerin bu tepkilerini karşı bir din veya kültüre sığınma yoluyla ifade etme eğilimi de dinler arası geçişgenlik üretmektedir.<sup>126</sup> Kimlik edinimi yollarında meydana gelen değişim, tıpkı dinin sosyalleşme ve sosyal kontrol yoluyla kimlik edinimi ve sürekliliğini etkilemesi gibi, dinî yaşamı etkilemektedir. Bu bağlamda çağdaş toplum yapısında önem kazanan sanal dünya ve onun bireyin kimliğine etkileri internet sosyolojisi çerçevesinde konu edinilir. Bu sosyoloji dalının vurgusu, sanal iletişim ağlarının kimliğin sosyal inşasında dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu yönündedir.<sup>127</sup>

Modern dünyanın anti-modern bir aktörü olarak fundamentalist hareketlerin<sup>128</sup> kendi modernlik yorumlarında ortaya konan gramerin kabulü, kadim dinî geleneklerin bireyin sorumluluk ve davranışlarını kontrol etme ediminde başarısız kalması durumunda söz konusu olur. Fundamentalistler, modern dünyayı kendi lügatçesinde anlamlandırmakta ve ayrıca, “ailenin parçalanması, pornografi ve otoriteye karşı çıkış mücadelesinin ön saflarında yer almaktadır.”<sup>129</sup> Dinî söylem kullanan ve şiddetin araçsallığını kabul eden gruplar olarak fundamentalist hareketler, amaçlarını gerçekleştirme tarzları gibi birçok boyutta modern bir nitelik taşırlar. Yani “tıpkı seküler karşıtları gibi, onlar da modernlik kavramını yeniden tanımlamakta ve inşa

---

<sup>126</sup> Ali Köse, “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri”, Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (381-399), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.397-8.

<sup>127</sup> Lorne L. Dawson, “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, Jefferey K. Hadden ve Douglas E. Cowan (Ed.), *Religion on the Internet* içinde (25-54), Amsterdam: JAI Pres, 2000, s.32.

<sup>128</sup> S. N. Eisenstadt, “Fundamentalism, Phenomenology and Comparative Dimensions”, Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (Ed.), *Fundamentalisms Comprehended* içinde (259-276), Chicago: University of Chicago Press, 1995, s.259.

<sup>129</sup> Gary S. Becker, “Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Olarak Gelişirler”, Murat Çokgezen (çev.), *Liberal Düşünce*, Sayı.3, (Yaz 1996), s.30.

etmektedirler. Yalnızca bunu kendi terminolojileriyle yapmaktadırlar.”<sup>130</sup> Özetle bu hareketler “modernleşmenin ve sosyal değişimin çelişkilerinden kaynaklandı; özellikle de şunlardan: kentleşme, proleterleşme, sekülerleşme ve dinî/sosyal marjinalleşme.” Modernleşmenin ve hızlı sosyal değişimlerin verili yaşam formatında ortaya çıkardığı çelişkiler, aksamalar ve belirsizlikler tipik bir tepki olarak dine ve aileye dönüş şeklinde belirmiş ve dinî, ahlâkî, sosyal ve kültürel alanlarda ileri düzeyde bir muhafazakârlık sözkonusu olmuştur.<sup>131</sup>

Dinî hareketler bağlamında Bardakoğlu, dinin uygun bir şekilde anlaşılıp ifade edilmediği durumlarda manipüle edilmesinin ve şiddet kaynağı olarak görülmesinin muhtemel olduğunu; bunun İslâm için geçerli olduğu gibi diğer dinler için de geçerli olduğunun tarihî örneklerden açıkça görülebildiğini ifade eder.<sup>132</sup> İslâm öğretisine bağlılık bildirimine sahip fundamentalistler modern toplumun bireyselleşmiş çehresinde bir konum edinebilmek için cihad kavramına yeniden bir anlam yüklemiş ve geleneksel olarak toplumsal gereklilik (*farzu 'l-kifaye*) olarak yorumlanan bu kavram, artık bireysel gereklilik (*farzu 'l-ayn*) olarak yeniden tanımlanmış ve üye temini bu yolla sürdürülmüştür. Dolayısıyla günümüzde sergilenen şiddet, cemaatin bir dışavurumundan çok bireysel bağlanma zemini üzerinde yükselen bir edimdir.<sup>133</sup>

Bugün batıda İslâmî söyleme sahip fundamentalist akımlara katılan Müslüman gençlerin çoğu, kendi geleneklerinden, aile yapılarından kopmuş, batıda herhangi bir ülkenin vatandaşlığını almış fakat soysal bünyeyle bütünleşememiş ve sıradan bir hayat sürerken sonradan radikal bir İslâmîleşme sürecine girmiş göçmen Müslümanlardır. Kısacası onlar, “[a]navatanlarıyla (Suudi Arabistan, Cezayir ya da Mısır), aileleriyle ve tabii ki göç edilen ülkeyle bütün ilişkilerini koparmışlardır.” Klasik İslâmcıların aksine yeni fundamentalistlerin ne bir stratejisi ne de siyasi hedefleri vardır; bir programları ve somut bir sonuç elde etme çabası yoktur; bunun aksine sonuç merkezli değil

---

<sup>130</sup> Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar”, s.213.

<sup>131</sup> Valentine M. Moghadam, “Şiddet ve Terörizm: İslâmcı Hareketler, Devletler ve Uluslararası Sistem Üzerine Feminist Gözlemler”, Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.), *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde (129-148), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.130.

<sup>132</sup> Ali Bardakoğlu, *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006, s.19.

<sup>133</sup> Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, Haldun Bayrı (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s.21.

hareketin anlamı için *kendini feda etme* söz konusudur.<sup>134</sup> İslâm tandanslı yeni cemaat ve dinî fraksiyon üretiminin tartışmalı zemini bağlamında 1948 yılında Pakistan hükümeti tarafından gayrimüslim oldukları ilan edilip İslâmî terimleri kullanmaları yasaklanan Ahmedîler dikkat çeker. Bu grupta Pakistan dinî otoritelerinin karşı çıktıkları başat unsur peygamberlik iddiasıydı. Watt, bu hareketin ağırlıklı olarak kişisel dindarlık üzerinde durduğunu ve başarısının insanlara kişisel bir derin dindarlık hayatı geliştirmelerine yardımcı olabilme yeteneğinde yattığını iddia eder.<sup>135</sup>

Küreselleşme, dinlere yükseliş motifi kazandırdığı gibi karşılaşmaların ürettiği travmaları (veya bir dinsel anomiyi<sup>136</sup>) da gündeme taşır ve evrensellik iddiası taşıyan dinlere yeni bir ilişkiler ağı sunar. İslâm, evrensel niteliğini hakikatin izafî olamaması düzleminde temellendirilir ki hakikat, zamana ve topluma has kılınıp izaffleştirilemez, izafî olan hakikatin kendisi değil üzerine yapılan yorumlar, ondan türeyen düşünce ve sistemlerdir.<sup>137</sup> Bu bağlamda postmodern paradigmanda farklılıklar onanır ve onların hayat hakkı savunulur. Farklılıklar söz konusu olunca dinî haritada hem eski dinî geleneklerde mevcut olup kendini duyuramayan yorumlar hem de yeni ortaya çıkan yorumlar ve yeni dinî hareketler anlamında çok sesli ve çoğul bir ortam belirir. Bu aktif dinî harita bağlamında Hall, küreselleşmenin pasifleştirici ve pasifleştirilmiş bir süreç olarak düşünülmemesi gerektiğini, bu oluşumun postmodern kültürün çelişkilerle iç içe zemininde devam ettiğini belirtir.<sup>138</sup> Dolayısıyla küreselleşme, âşına yollarla kültür kavramsallaştırmalarını altüst etmektedir; çünkü ‘bir kültür’ deyimini olası kılan sabit yerellik, yani mekânsal konum yitirilmiştir.<sup>139</sup> Tomlinson, modern dünyanın ampirik durumu olarak betimlediği küreselleşmeyi, karşılıklı bağ ve bağımlılıklar ağı formülasyonu ile betimler ve bunu, *karmaşık bağlantılılık* olarak kavramsallaştırır.<sup>140</sup>

---

<sup>134</sup> Roy, *Küreselleşen İslâm*, ss.24-5.

<sup>135</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s.94.

<sup>136</sup> Yasin Aktay, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı mı?”, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), *Din Sosyolojisi* içinde (297-313), 2. Baskı, Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.302-7.

<sup>137</sup> Mehmet S. Aydın, *İslâm’ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s.10.

<sup>138</sup> Hall, “Yerel ve Küresel”, s.13.

<sup>139</sup> Tomlinson, *Küreselleşme*, s.46.

<sup>140</sup> Tomlinson, *Küreselleşme*, s.12.



Wilson, batıda çoğulcu yapının ortaya çıkmasında göç dalgalarının etkisine dikkat çeker.<sup>141</sup> Bu bağlamda yeni dinî hareketlerin analizinden çıkan veri, “çoğulcu ve hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin yaşandığı değişken karakterli toplumların, bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça elverişli bir ortam” oluşturduğu yönündedir.<sup>142</sup> Batı demokrasisinin temel tartışma konusu olarak beliren çokkültürcülük, son yıllarda (sözelimi AB için) pratik hayatiyet taşıyan bir husus olmuştur. Öte yandan, batının farklı kültürlerin ulusüstü bir formda aynı düzlem ve düzeyde yaşama şansı bulma konusunda geliştirdiği argüman, küreselleşmenin toplumsal yapıyı şekillendirmesinde beliren bir proje olarak da okunabilir.<sup>143</sup> Çokkültürlülük kavramsallaştırması, batıda, temel değerlere karşı bir yıkıcı etki veya temel Hıristiyan öğretilerine karşı bir tehdit biçiminde algılandığı gibi, ‘gök kuşağı ulusu’ kavramsallaştırmasında ifadesini bulan kültürel akımların zengin bir üst toplumsal yapıya götürmesi şeklinde yandaş tutumla da algılanır.<sup>144</sup> Öte yandan çoğulluğa karşı *natüralist*, *rasyonalist* ve *romantik* tutum<sup>145</sup> şeklinde üçlü bir yelpazede yer bulan algı ve analizlerin varlığı da göstermektedir ki kültürel yapının insan ve toplum doğasındaki çeşitliliğiyle ilintili analizi, geniş boyutlu tartışmalar üretmektedir.

Küreselleşen ilişkiler ağında dönüşüm baskılarının, farklılıkların, çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin gün be gün sayı ve etkinlik düzeyinde bir artış gösterdiği gözlenmektedir. Modern dünyanın anlayışını şekillendiren kavram, aydınlanma düşüncesinin mirasından ilhamla ‘benzerlik’ iken günümüz dünyasının çoğul yapısında ‘farklılık’ kavramı merkezî hale gelmiştir.<sup>146</sup> Küreselleşmenin homojenleştirici yönü modernliğin uzantısı iken farklılığa karşı artan duyarlılık ise dikkat odağı haline gelmiştir. Homojenleştirme 19. yüzyılda Avrupa merkezli bir kültürel yayılma olarak ifade edilirken 20. yüzyılda Amerikanlaşma

---

<sup>141</sup> Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1989, s.36.

<sup>142</sup> Mehmet Ali Kirman, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar*, Cilt.2, Sayı.4, (Mayıs-Ağustos 1999), s.228.

<sup>143</sup> Sami Zemni, “İslâm, Avrupa Kimliği ve Çokkültürcülüğün Sınırları”, Maksude Kurt (çev.), <http://www.dinler tarihi.com/dosyalar/yazilar/maksude2.htm>, (25 Şubat 2008), par.2.

<sup>144</sup> Johannes A. Van der Ven, “Eğitimde Çokkültürlülük: Tanınma Siyaseti”, Recep Kaymakcan(Ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde (61-96), İstanbul: DEM Yayınları, 2006, s.62.

<sup>145</sup> Geir Skeie, “Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı”, Recep Kaymakcan (Ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde (135-153), İstanbul: DEM Yayınları, 2006, ss.138-140.

<sup>146</sup> Mustafa Kemal Şan, “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme”, *Milel ve Nihal*, Cilt.3, Sayı.1-2, (2005), s.70.

çerçevesinde bir kültürel yayılma, analizin merkezî teması haline gelmiş ve karşıt akımların da vurgusuyla yoğun bir ifade alanı bulmuştur.<sup>147</sup>

Dinî çoğulluk bir toplumda dinlerin bir arada varlığını ifade ederken dinî çoğulculuk, *Mutlak Hakikat*, *Sır* veya benzer kavramlarla ifade edilen tanrının bütün dinlerin üzerinde bir yerde bulunduğunu<sup>148</sup> dolayısıyla hepsinin farklı kavramlarla aynı varlığı tanımladıklarını belirtir. Hick'in dinlerin gökkuşağı<sup>149</sup> olarak tasvir ettiği bu kubbe anlayışı benimseyen Watt'a göre "Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, anlayışları farklı olmakla birlikte aynı Varlığa ibadet ediyorlar demektir."<sup>150</sup> Çoğulculuğa göre mutlak ve ilahî bir hakikat vardır ve dinler bu 'mutlak'a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Dolayısıyla bu yolların hangisi takip edilirse edilsin sonuçta kurtuluşa ulaşılır.<sup>151</sup>

Watt, İslâm ve Hıristiyanlık merkezli araştırmasında hakikat, tanrı gibi ortak kavramlardan yola çıkarak insan ve toplum mantığının kutsalla ilişkisi, onu anlama ve yaşaması düzleminde analizler yapar ve iki dinin birbirlerine karşı kullandığı argümanların farklılaştırıcı niteliğini kırmaya çabalar. Sözgelimi Hıristiyan kutsal kitaplarının tahrif edildiği yönündeki iddianın, Mısır, Suriye ve Irak gibi yerlerin alınmasından sonra tehlike olarak algılanan Hıristiyan varlığına karşı geliştirilen bir koruma politikası olduğunu, Kur'an'ın toptan bir tahrifi ifade etmediğini ileri sürer.<sup>152</sup> Öte yandan Hıristiyanların bazı iddialarını İslâm ve Müslümanlar ayırımı yaparak - kılıçla yayılanın İslâm'ın değil İslâm devletleri olduğu analizi gibi<sup>153</sup> soyut üst kavramlarda dinler için bir bütünleşme-buluşma noktası arayışını sergiler.

Copeland, çoğulcu yaklaşımın ortaya çıkışını şu sebeplere dayandırır: (a)*Aydınlanma*: Aydınlanmanın hakikatin nihaî hakemi olarak akli yüceltmesi, karşılaştırmalı dinlerin bir araştırma disiplini olarak belirmesine neden olur. Aklın bu

---

<sup>147</sup> Featherstone, "Küresel ve Yerel Kültürler", s.36.

<sup>148</sup> E. Luther Copeland, *A New Meeting of The Religions: Interreligious Relationships and Theological Questioning*, Waco: Baylor University Press, 1999, s.7.

<sup>149</sup> John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Mahmut Aydın (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

<sup>150</sup> Watt, *Günümüzde*, ss.84-5.

<sup>151</sup> Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı.2, (1998), s.154.

<sup>152</sup> Watt, *Günümüzde*, s.120.

<sup>153</sup> Watt, *Günümüzde*, ss.181-2.

hakemliği aynı zamanda Hıristiyan teolojisinde dinî çoğulculuğun gelişmesinde önemli etkisi olan dinlere karşı izafî yaklaşımın gelişmesine neden olur. Aydınlanma hareketi özünde deizm yanlısı bir tutum sergiler. (b)*Modern bilim*: Copeland modern bilimin gelişiminin, dinin bilimsel incelemesine ve izafî tutum gelişimine kaynaklık ettiğini, bunun yanı sıra Hıristiyanlar arasında dinî çoğulculuğun gelişmesine neden olduğunu ileri sürer; çünkü modern bilim çoğu kanıtlanmayan mutlaklıklara karşı septiktir. (c)*Dünya dinleri araştırmaları*: Dinleri incelemenin nesnellik taşıması gerektiği iddiası, izafî bir konumu gündeme getirir. (d)*Hıristiyanlığın içsel etmenleri*: Clark Pinnock, Hıristiyanların izafiliğe yönelmesinde geleneksel katı teolojinin etkili olduğunu ileri sürer. Langdon Gilkey ise Pinnock'un aksine liberal teolojinin gelişimine eşlik eden şartları izafilik nedeni olarak gösterir.<sup>154</sup>

(e)*Batı sömürgeciliği*: Hıristiyanlığın baskıcı ve misyonerliğinin de batı sömürgeciliğinin dinî kolu olduğu düşüncesinin yaygın olduğunu belirten Copeland'a göre bugünkü dinî izafilik, öncelikle sömürge sonrası dönemin bir fenomenidir. (f)*Asya ve Afrika'da kültürel uyanma*: Asya ve Afrika'daki sömürgeciliğin sonunu hazırlayan kültürel rönesans dinî izafiliğin yükselmesine katkıda bulunur. (g)*Hinduizmin cazibesi*: Copeland'a göre Hinduizmin kendi içindeki dinî çeşitliliğe değer vermesi ve hiçbirinin nihaî değer iddiasını taşınamaması, dinî çoğulculuğun bir diğer nedenidir. (h)*İzafî çoğulculuğun çekiciliği*: Copeland, özellikle çağdaş dönemde izafî çoğulculuğun cazip gelişini vurgular.<sup>155</sup>

Klasik analiz, dinî çoğulculuk anlayışının mutlak kesinlik anlayışını taşıyan dinlerde bu düşüncenin dejenere olmasına neden olabildiğini savunur. Birçok din arasından hangisinin doğru olduğuna karar vermenin zor olacağı, dolayısıyla karar verilse bile tam olarak benimseme ihtimalinin az olduğu savunulur.<sup>156</sup> Berger gibi bazı araştırmacılar, sekülerleşmenin çoğulcu bir yapıyı sonuç verdiğini, yani dinî geleneklerin tekelci niteliğini kırdığını ileri sürmüşlerdi.<sup>157</sup> Önceki analizlerinde

---

<sup>154</sup> Copeland, ss.14-7.

<sup>155</sup> Copeland, ss.18-20.

<sup>156</sup> William H. Swatos ve Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorguluyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (95-121), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s.111.

<sup>157</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.204-5.

günümüz din sosyolojisinin temel problemlerinden biri olarak dinî çoğulculuk fenomenini ve sekülerleşme ile ilişkisini yanlış anladığını belirten Berger'in çözümlemesinde vardığı nokta, çoğulculuğun sekülerleşmeyi doğuran bir olgu olmadığı yönündedir.<sup>158</sup> Modernite bileşenleri olarak çoğulculuk ve seküleriteye karşı tepkisel hareketler “‘dinî kesinlik arzusu’, modern toplumda ‘farklılaşma’ ve ‘yabancılaşma’ gibi sosyal rahatsızlıkların giderildiği iki genel gruba ayrılmaktadır.” Bu karşı hareketlerin bir kısmı küçük sosyal dünyalar oluşturma peşinde olan cemaatsel, alt-kültürel niteliğe sahip sınırlı bir getto tarzı çözüm arayışında iken İran Devrimi gibi bazı örnekler de tüm dünyayı ıslah etme arzusundadırlar. Tüm dünyayı dinî ve ahlâkî olarak ıslah amacı, toplumu geleneksel inanç ve değerler yönünde yeniden biçimlendirme yönünde çaba sergilemektedir.<sup>159</sup>

Çoğulculuk, devletin farklı dinî grupları hoşgörüyü karşıladığı ve aralarında serbest rekabet ilişkilerinin bulunduğu durumu ifade eder. Batıda geçerli olan Hıristiyan düşüncesini önemli ölçüde etkileyen *cuius regio eius religio* (kimin krallığı geçerli ise onun dini geçerlidir) anlayışı, Hıristiyanlığın din ve devlet (kilise ve imparatorluk) arasında rekabet yaşamasına neden olmuş; fakat bu rekabet daha çok şirket içi rekabet gibi işlediği için asıl rekabet onaylanmayan sapkınlar gibi iç ve Müslümanlar gibi dış gruplara karşı yürütülmüştür. Rekabet düzleminde birbirini yok etme çabası güdülmeyen yaşama pratiği olan çoğulculuk, batıda, Amerika toplumu çerçevesinde gelişen mezheplerin varlığıyla ortaya çıkmıştır. Çoğulcu yapıların temel niteliği eski dinî tekelleri alıcı kitleler için olduğu gibi kabul edilme durumundan çıkarıp bağıllığı, bireysel iradenin seçiciliğinde yeniden konumlandırmasıdır. Verili dinî geleneğin artık pazarlanması gerekir: “O bundan böyle ‘satın almak’ zorunda olmayan bir müşteriye ‘satılmalıdır’. Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur.” Bu piyasa ortamında dinî kurumlar teşhir merkezi olarak konumlanır ve dinî gelenekler de bireye sunulan bir tüketim birimi olur.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal* içinde (87-107), Ali Köse (hızl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.97-8.

<sup>159</sup> Berger, “Dinin Krizinden”, ss.86-7.

<sup>160</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.206-8.

Dinlerin çoğlucu yapılar da meydan okuması, teolojik etkilenimlerin veya meydan okumalara yanıt merkezli analizlerin ortaya çıkmasına neden olur. Copeland, Hıristiyan teolojisine meydan okuyan çoğlucu yapının varlığına katılır ve bunun, Hıristiyanlığın ilk dönem Greko-Romen dünyayla yüzleşmesinde felsefe dâhil meydan okumalarda yaşadığı entelektüel krizle, ortaçağda Aristoculuk gibi bilgi kuramlarının kabulüne zorlayan koşullarla ve Darwinizmin meydan okumasıyla karşılaştırılabileceğini iddia eder. Çağdaş deneyimin öneminin özellikle batılı Hıristiyanların kendi dinlerinden çok diğer dinlerin, özellikle de büyük dinî kurumların ve onların teolojik meydan okumalarının farkına varmaları olduğunu belirtir.<sup>161</sup>

Çoğlucu dinî argüman geliştirme ve bu yönde bir yapı sergileme, İslâm'a mensup dinî gruplar için de söz konusudur. Bu bağlamda Çiştîler'in inançlarının çoğluculuk yönünde tolerans taşıyan bir nitelik taşıdığı ve bireylerin öncelikli olarak Müslüman olmaları istenmeden tarikata katılımlarının onandığı, dolayısıyla farklı dinî forma sahip bireylerin kendi kubbelerinde bir yere sahip oldukları yönünde uygulamaya sahip oldukları ifade edilmektedir. Grubun lideri İnyat Han, şahsi olarak Müslümandı ve amacı ise gayrimüslimlerin Müslüman olmasından ziyade “‘kalbin dini’ adı verilen, insan kalbinde Allah’ı aramanın önemli olduğu bir dini anlatmaktı. Onun sūfî mesajının anahtar mefhumları, ‘dinî ideallerin birliği’ veya dünya dinlerinin birliği veya ferdin ‘düşünce hürriyeti’ ve ‘dinî meselelerde seçme hakkı’ idi.”<sup>162</sup>

Çoğul(cu)lukla beraber bu fenomeni başarılı yöneten politik yapıların hangileri olduğu da tartışılmıştır. Çoğu siyasal bilimci en başarılı dinî çoğulluk yönetiminin Sovyetler Birliği gibi *otoriteryan* yapılar da olduğunu ileri sürmüştür.<sup>163</sup> Dinî çoğulluk, kozmopolit ve göç alan yapısıyla Amerika toplumunun baskın niteliğidir. Bazı eyaletlerinde yapılan araştırmalarda Episkopalyanlar gibi mezheplerden daha fazla sayıda Müslüman Amerikalıların ortaya çıkması, birlikte yaşama ve rekabet için yeni tanımlamalar gerektirmiştir. Bu tarz bir küresel dinî harita değişimi, yeni toplum

---

<sup>161</sup> Copeland, ss.3-4.

<sup>162</sup> Celia Genn, “Diyasporasından Ulusları Aşan Sufî Hareketine”, Hülya Küçük (çev.), *Tasavvuf*, Sayı.19, (2007), s.329.

<sup>163</sup> Diana L. Eck, *A New Religious America: How a “Christian Country,” Has Now Become The World’s Most Religiously Diverse Nation*, New York: Harper Sanfrancisco, 2001, s.335.

yapılarıyla beraber soğuk savaş döneminden sonraki şartların getirmiş olduğu bir olgudur. Bu durum İngiltere, Fransa gibi ülkeler için de geçerlidir; fakat hiçbiri ABD kadar geniş çaplı bir çoğul yapı taşımaz.<sup>164</sup> Dünyada var olan her dinî grubun ABD’de takipçilerinin bulunduğunu söylemek abartı olmaz. Bu çoğulluk, aynı zamanda herhangi bir dinî geleneğin toplumsal ve siyasal olarak başat olma durumunu da zayıflatmıştır. Hıristiyanlık elbette başat dinî gelenek olarak bulunur; fakat kendi içindeki binlerce ayrılık onun bu konumunu etkinlikten uzaklaştırır.<sup>165</sup> ABD’de devlet-kilise ayrımı bağlamında özellikle resmî yorumların (*First Amendment* gibi) aydınlanmacı liberal kilise yaklaşımıyla fikinsel işbirliğine gittiği ve bunun da söz gelimi parçalı toplumda asimilasyon için önemli bir araç olarak görülen kamu okullarında etkisini hissettiği ifade edilmektedir.<sup>166</sup>

İslâm dünyasında dinî çoğulluk, (Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılarda) kültürel çoğulluk ile bir arada bulunmuştur. Bu dünyada dinî homojenlik onanmamış; aksine her dinin, hâkim sistemin tanımlayıcı üstünlüğü çerçevesinde hayat imkânı bulduğu çoğul bir sistem tercih edilmiştir.<sup>167</sup> Günümüzde yeni form bağlamında Endonezya’da dinlerarası ilişkiler ve sosyo-politik yapının çimentosunun ne olacağı yönünde arayışlar ortaya çıkmış, 1945 yılında *Pancasila Felsefesi* üzerine politik yapı kurma girişimleri belirmiştir. 1968’de Pancasila sosyo-politik temel olarak kabul edilmiş ve ulus için tanımlayıcı niteliklerin kaynağı haline gelmiştir.<sup>168</sup> Dinlerarası diyalog yoluyla ortak bir sosyo-politik zeminde birlikte yaşama imkânı için sergilenen çabalar, 1972’den 1977’ye kadarki dönemde Din Departmanı’nın 21 kentte 23 kez dinlerarası diyalog programı gerçekleştirmesini sonuç vermiştir. Bunun sonuçlarından biri 1979’da *Dinlerarası Ulusal Konsil*’in (Wadah Musyawarah Antar Umat Beragama

---

<sup>164</sup> Eck, ss.2-5.

<sup>165</sup> Copeland, s.17.

<sup>166</sup> Stephen V. Monsma ve J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 1997, s.44.

<sup>167</sup> Fuat Aydın, “Dinlerarası Diyalog ya da Küreselleşen Dünyada Bir Arada Yaşamın Yolu”, Fuat Aydın (Ed.), *Hıristiyanların İslâm’ından Müslümanların İslâmî’na: Bir Başka Açıdan Diyalog* içinde (103-152), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s.114.

<sup>168</sup> *Pancasila Felsefesi* beş temel ilkeye sahiptir: Yüce tanrıya inanma, adalet ve sivil hümanizm, Endonezya’nın birliği, temsilcilerin müzakereleriyle ortaya çıkan mutabakat yoluyla içsel bilgeliğin yönlendirdiği halk egemenliği ve bütün Endonezya halkı için sosyal adalet. Judo Poerwowidigdo, “Indonesia: Living Together in Majority Muslim Population”, Hans Küng ve Jürgen Moltmann (Ed.), *Islam: A Challenge for Christianity* içinde (23-28), London: SCM Press, 1994, ss.23-4.

Nasional) kurulmasıdır. Öte yandan ülkede varlığı onanan her dinin ulusal üst yapısı da bulunmaktadır. Hükümet barışçı ve uyumlu ilişkileri ilke edinmiştir ve toplumda da farklı dinî grup mensuplarının birbirlerine yardımı ve ortak iş yapması birçok bölgede görülmektedir.<sup>169</sup> Türkiye’de ise temelde toplumsal yapıda sekülerlik tercih edilmiş<sup>170</sup> ve vatandaşlık düzleminde laiklik düzenlemesiyle bütün dinlere eşit mesafede bir uygulamayla her dine hayat hakkı sunma hedeflenmiştir.<sup>171</sup> Vatandaşlık üst kavramında tanımlanan ve farklı altkültürlerin de barındırıldığı<sup>172</sup> bu birlikte yaşama modeli aynı zamanda İslâmî nasslara dayandırılarak analize tabi tutulmuştur.<sup>173</sup>

Son tahlilde küreselleşme ve din ilişkisi, dinî grupların küreselleşme imkanı, kimlik ve din ilişkisindeki yeni form, kültür ve din ilişkisinin değişen sistematığı, çokkültürlülük ve buna bağlı olarak da çokdinlilik ve dinî çoğulculuk temaları, dinin bir piyasa ortamına taşınmasını sonuç verir ve bu piyasada rekabet başta olmak üzere etkileşim süreçlerinin yeniden yapılanması söz konusu olur. Dolayısıyla bu yeni yapıda ele alınacak bir dinî çoğulluk fenomeni, sekülerizmin yeniden ve dünya dinlerini barındırma eğilimi çerçevesinde tanımlanmasını salık verir. Ulus-devlet düzeyinde fonksiyonel ve egemen ideolojinin yönlendirilmiş stratejik mantığı çerçevesinde işleyen bir sekülerlik, yeni dünya modelinde fonksiyon görememektedir.

## B. POSTMODERNİTE

Bugün artık ‘geç modernlik’ (A. Giddens), ‘düşünümsel modernlik’ (U. Beck), ‘modernlik ötesi’ (G. Balandier) olarak tanımlanan ve Bauman gibi pek çoklarının ‘postmodern’ olarak tanımladığı bir zaman diliminde yaşamaktayız.<sup>174</sup> Her ne kadar çıkış noktası olarak 1960’ların sanat alanındaki dönüşümlere gidilse de diğer alanlara ve kavramın içerik ve sembolik düzenine yönelik tartışmalar da söz konusudur.<sup>175</sup> Belki de

---

<sup>169</sup> Poerwowidigdo, ss.25-6.

<sup>170</sup> Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994, ss.58-9.

<sup>171</sup> Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: AFA Yayınları, 1996, s.224.

<sup>172</sup> Yümnü Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s.165.

<sup>173</sup> Ünver Günay, Harun Güngör ve A.Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara: Adım Yayınları, 1997, s.126.

<sup>174</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, ss.32-3.

<sup>175</sup> Featherstone, *Undoing*, s.43.

son dönemlerin en önemli entelektüel gelişmesi olan postmodern algının yansımalarını taşıyan varyasyonlar, sosyal bilimlerin bütün alanlarında kendini göstermektedir.<sup>176</sup> Postmodernizm, modernizmin yerini tamamen almamış, bu iki yaklaşım, birbirleriyle batı algısı için mücadele eden iki rakip unsur olarak bulunmuştur.<sup>177</sup> Dahası, postmodern söylem öteki'nin dili olurken aynı zamanda modern lügatçeyi de devam ettirme eğilimi taşımaktadır.<sup>178</sup>

Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*<sup>179</sup> adlı eserinde modern toplumu analiz etmişti; Bauman da, aynı anlayıştan yola çıkarak *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*'nı yazar ve Freud'un iddiasının baş aşağı eder. Bauman, Freud'un mesajını şöyle özetler: Bir şeyler kazanırken karşılığında bir şeyler kaybediyorsunuz. 'Kültür' ya da 'uygarlık' olarak modernite, güzellik, temizlik ve düzenle ilgilidir. Güzelliği arama ve koruma, temizliği kollama ve rutin düzene uyma konusunda insanları güdüleyen doğal hiçbir şey yoktur. İnsanların armoni, temizlik ve düzene saygı ve bunları takdir yönünde zorlanmaları gerekir. Kendi güdeleri ile hareket etme özgürlüklerinin budanması gerekir. 'Uygarlık içgüdünün terki üzerine bina ediliyor.'<sup>180</sup> Freud, içgüdülerin bastırılmasını, bireyin düzenin istediği bir formata sokulması, diğer bir ifade ile düzeni yaşam alanını yaratım için bir uygulama olarak görüyordu. Norbert Elias, Freud'un kuramsal olarak ortaya koyduğu bu argümanı tarihsel verilerle gündelik yaşam üzerinde sınar ve Elias'ın bakış açısının da Bauman'a ilham kaynağı olduğu söylenebilir.<sup>181</sup> Modernite, *güzellik, temizlik ve düzen* idealleri üzerine kurulmuştu. Postmodernlikte ise bu idealler artık "bireysel kendiliğindenlik, irade ve çabalar yoluyla kovalanacak ve realize edilecek" hale gelmiştir.<sup>182</sup>

---

<sup>176</sup> John W. Murphy ve John T. Pardeck, "Renewing Social Work Practice Through a Postmodern Perspective", Roland G. Meinert, John T. Pardeck ve John W. Murphy (Ed.), *Postmodernism, Religion and the Future* içinde (5-21), New York: Haworth Press, 1998, s.5.

<sup>177</sup> Huston Smith, "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.58, No.4, (Winter 1990), ss.653-70.

<sup>178</sup> Ali Yaşar Sarıbay, "Globalleşme ve 'Öteki' Sorunu: Postmodernizm, Feminizm, Oryantalizm", E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.), *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde (201-225), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.213.

<sup>179</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamannın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 2000.

<sup>180</sup> Bauman, *Postmodernlik*, s.8.

<sup>181</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci, I-II*, Erol Özbek (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

<sup>182</sup> Bauman, *Postmodernlik*, s.10.



Bauman'a göre Freud'un modernitenin niteliklerinden biri olarak ifade ettiği hoşnutsuzluk, “aşırı düzen'den ve bunun ayrılmaz parçası olan özgürlük kılığında” çıkmıştı. Fakat modernitedeki aşırı düzen durumunun varlığı bugün artık “düzensizlik-düzensizleştirme”ye dönüşmüştür. Bauman, eserini Freud'un eserinden 65 yıl sonra yazar ve bu süre sonunda artık egemenlik birey özgürlüğünün olmuştur. Ve bu özgürlük “diğer tüm özgürlüklerin ona göre hesaplandığı bir değer ve tüm birey-üstü kural ve kararların hikmetinin ona göre ölçüldüğü bir sabit nokta olmuştur.” Postmodern dünyada birey, artık “*bir parça mutluluk karşılığında kendi güvenlik potansiyelinin bir kısmını takas ediyor.*” Bauman, işte tam burada, yani mutluluk arayışındaki özgürlük ve güvenlik arasındaki ilişkide, Freud'un analizini ters yüz eder; postmodernite bu bağlamda modernitenin tersi yönde gelişmiştir. Modernite, geleneğe karşı daimi bir savaş içindeydi. Geleneğin şekillendirdiği insan yaşamını kendi düzen anlayışına uygun olarak yeniden dizayn etme modernitenin başat girişimiydi. Postmodern dünya bir tüketim toplumdur ve bu dünyada yargıç ‘pazar’dır. Bourdieu'nun *tüketim oyunu* kavramına göndermede bulunan Bauman, bireyin bu oyunda bulunabilmesi için tam bir tüketici olması yani yeterli paraya sahip ve tüketim toplumunun zaten dışarıda bıraktığı tüketim nesnelere dışındaki nesnelere tüketmesi gerekir.<sup>183</sup>

Giddens, bir postmodernlik ihtimalinin kurumsal anlamda modernlikten uzaklaşmayı ifade edeceğini ileri sürer. “Postmodernizm, o da eğer inandırıcı bir biçim içindeyse, bu tür bir geçişin farkında olduğunu anlatabilir, ancak var olduğunu göstermez.”<sup>184</sup> Giddens'in bu yaklaşımı, modernliği düşünümsel olarak uygulanmış bilgidan ibaret algılamasıyla bağlantılıdır.<sup>185</sup> Fakat bu, düzenlenme ve yeniden düzenlenmeyi sağlayan bilginin değişmeyeceğinden emin olunamayan bir durumdur. Giddens, Postmodernliğin ne anlama geldiğini sorgular:

“Postmodernlik genelde neye işaret eder? Geçmişten belirgin biçimde farklı bir dönemde yaşandığını belirten genel anlamından ayrı olarak bu terim, çoğunlukla aşağıdakilerin bir ya da birkaçını anlatır: Hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü epistemolojinin önceki tüm ‘temelleri’nin güvenilir olmadığı ortaya çıkarılmıştır; ‘tarih’te erekselliğe yer

---

<sup>183</sup> Bauman, *Postmodernlik*, ss.9-28.

<sup>184</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ersin Kuşdil (çev.), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s.49.

<sup>185</sup> Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s.25.

yoktur ve dolayısıyla, ‘ilerleme’nin hiçbir versiyonu kabul edilebilir biçimde savunulamaz; ekolojik kaygıların ve belki de yeni toplumsal hareketlerin giderek artan önemiyle birlikte yeni bir toplumsal ve siyasal gündem ortaya çıkmış bulunmaktadır.’<sup>186</sup>

Postmodernizmi amacında değil oluşumunda modern olarak konumlandırılan<sup>187</sup> Lyotard, postmodern’i meta anlatılara yönelik inanmazlık olarak tanımladığını belirtir. Onun temel hipotezi, toplumların postendüstriyel, kültürlerin de postmodern olarak tanımlanan çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğidir.<sup>188</sup> Lyotard, bilginin anlam kaybı, meşruluğu ve kanun koyucuyla ilişkisi ve anlatisallığını yitirme üzerinde durur. Ele aldığımız konuyla ilgili en önmeli tezi, “[h]angi birleştirme türünü kullandığına ve spekülatif ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir” şeklinde ifade edilendir.<sup>189</sup> Geç modern (ya da postmodern) toplumun hakikat anlayışı, dinî haritanın rekabet ortamında baskılar üreten bir savaş formuna bürünmesinde etkin olan bir makro etkendir. Dinlerin birlikte varolabilme imkânı çoğul(cu)luk çerçevesinde değerlendirmelere yönelirken dinî grupların tutumu ise mutlak hakikatın kendilerinde olduğu iddialarında kümelenmeye devam etmektedir.

1970’li yıllarda petrol krizinin de tetiklediği şartların uzantısında deneyimlenen küreselleşme sürecinde ne rasyonalizm ne de komünizm o güne kadar yılmaz bekçiliğini yapanların korudukları ‘kesinlikleri’ ayakta tutma gücünün kaynağı olamamıştır. “Daha yıkıcı olanı ise kesinliğin kendisinin yıkılışıdır. Artık sorun bir Büyük Anlatı’nın yerine bir başkasını bulma değildir; ne tip olursa olsun bir büyük anlatı fikrinin hepsi, son derece şüpheli hale gelmiş...” ve bu kesinlik kırılması, hem seküler söylemlerin/kesinliklerin hem de dinî söylemlerin hakim paradigma olma

---

<sup>186</sup> Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss.44-50.

<sup>187</sup> Jean F. Lyotard, *Postmodern Durum-Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Ahmet Çiğdem (çev.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s.156.

<sup>188</sup> Lyotard, ss.12-6.

<sup>189</sup> Lyotard, ss.64-85. Serdar, Postmodern dönemin bu özelliğini irdelerken, onun bir sloganı olsaydı ‘her şey olur’ şeklinde olurdu yorumunu yapar. Serdar’ın çoğulculuk yorumu, batının sömürgeciliğine payanda bir postmodernizm tanımlaması getirir ki ona göre batı, sömürgecilik döneminde fiziksel işgal uygularken modernite döneminde kültürel bellekleri işgal eder ve postmodern dönemde “batılı olmayan kültürlerin kimliklerini ve tarihini kendine mal etmek, onların geleceklerini sömürmek ve varoluşlarını işgal etmek” şeklinde bir işgal stratejisi uygular. O’na göre postmodernizm, ötekiyi özümseme ve tüketme hedefini taşır. Ziyaüddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Gökçe Kaçmaz (çev.), İstanbul: SöylemYayınları, 2001, ss.18-30.

gücünü kırmış, çoğul ve çeşitlilik merkezli bir seküler ve dinî yapı seçeneğini ortaya çıkarmıştır.<sup>190</sup> “Postmodernizm bağımsız ve göreceli inançlar üzerine kuruluyken kurumsal din, hayat hakkında mutlak veya temel prensipleri vurgular.”<sup>191</sup> Featherstone, postmodernizmin temel özelliklerini birinin üst-anlatıların evrensel ihtiraslarından uzaklaşma olduğunu belirtir. Bu hareket yerel bilgiye doğru bir ivme kazanmış, parçalanma, senkretizm gibi niteliklere bürünmüştür.<sup>192</sup> Bu çoğul yapıda “Postmodern kültür yerelliğin, çeşitliliğin, farklılığın, neredeyse göreceliğin serbestçe dolaşımını, iletişimini ifade etmektedir.”<sup>193</sup>

Çoğul bir yapı belirsizlik de üretir ki Bauman, M.Doel ve D.Clarke’ın kavramlarını kullanarak bugün *kuşatıcı korku* atmosferinde yaşadığımızı ifade eder. Belirsizlik nosyonu, postmodern dönemde öz-imge üzerinde de etkindir. Bauman, öz-imeyi anlık alınan ve her biri kendi anlamını taşıyan fotoğrafların oluşturduğu bir koleksiyon olarak tanımlar. Kişi postmodern dünyada “tıpkı -tavanın, yerlerin, odaların ve koridorların yavaşça işlenmesiyle- bir ev yapmak gibi sabırla ve tedricen kendi kimliğini örmek yerine bir dizi ‘yeni başlangıçlar’la, anında kurulan fakat kolayca da yıkılan şekilleri üst üste çiziyor; *parşömen* bir kimlik yaratıyor.” Postmodern dünyada yabancıların artık yaşamın içine dâhil edilmelerini irdeleyerek yaşadığımız çağın bir *heterofil* çağ olduğunu belirtir. Bu çağda ise artık sorun başkalıkla -günlük ve daimi- nasıl yaşanacağı sorunudur. Postmodern dönemin yabancılarını düzenin bir yan ürünü olarak betimler. Aynı zamanda bu yabancılar, asla bir sonuca ulaşamadığı için kimlik inşa sürecinde üretim araçlarıdır da. Bu süreçte yabancıları yutan (*Antropofajik*) ve onları sınırların dışına atan, kusan (*Antropoemik*) stratejiler uygulanır. Bauman bu iki stratejinin en yaygın ifadesi olarak modern projenin liberal ve milliyetçi/ırkçı versiyonları arasındaki çatışmayı aktarır. İnsanların bir arada olma şansı, yabancıların

---

<sup>190</sup> Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar”, s.207.

<sup>191</sup> Roland G. Meinert, John T. Pardeck ve John W. Murphy “Introduction to Postmodernism, Religion and the Future of Social Work”, Roland G. Meinert, John T. Pardeck ve John W. Murphy (Ed.), *Postmodernism, Religion and the Future* içinde (1-5), New York: Haworth Press, 1998, s.3.

<sup>192</sup> Featherstone, *Undoing*, s.44.

<sup>193</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*, 7. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s.178.

haklarına bağlıdır. Bu yeni formatı ortaya koyma görevini Bauman felsefeye verir ama siyasal görevin de etkinliğini gerekli görür.<sup>194</sup>

Postmodern kültürü batı eleştirisi algısıyla ele alan Davutoğlu, batı medeniyetinin paradigmatik bir kriz içinde olduğunu ve bunun getirdiği dönüşümün insan, tabiat ve toplum ile bunlar arasındaki ilişkiler üzerine olan algılarda değişiklikler üreteceğini ileri sürer.<sup>195</sup> Bu paradigmatik krizde hâkim tekeli kültür sahibi batı medeniyeti ile otantik kültürlerini yaşatmaya çalışan sistemler arasında meydan okuma ve cevap verme diyalektiği işlemektedir. Bu yeni durumun Hıristiyanlıkla bağlantısı ise temelde “batı medeniyet tarihindeki süreklilik unsurlarının odağını teşkil eden” bir dinî sistem olarak Hıristiyanlığın da medeniyet dönüşümleriyle beraber kendi içinde dönüşüm yaşama zorunluluğuyla karşı karşıya kalmasıdır. “Batı medeniyetindeki her sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefi dönüşüm Hıristiyanlığın intibak sürecini de barındıran yeni bir teolojik algılama biçimini beraberinde getirmiştir.” Hıristiyanlık 20. yüzyılda üç önemli dönüşüm boyutunu deneyimlemiştir: (a) Geleneksel kiliselerin reform çabaları; (b) yeni eklettik dinî akımların yükselişi ve (c) postmodern teolojinin doğuşu.<sup>196</sup> Başat söylemin altını oyan bir form olarak postmodern algı<sup>197</sup> yeni dinî hareketlerin de ortaya çıkışında etkindir.

### C. YENİ DİNİ HAREKETLER

Yeni dinî hareketler, aydınlanma mirası, akılcılık, akıl çağı, sekülerleşme gibi kavramların eşliğinde bir dünya algısını ifade eden modernizmin hâkimiyetinde başlayan ve geç modern dönemde yükselen, konumlandırılması tartışmalı<sup>198</sup> bir fenomendir. Bugün modernite, küreselleşmenin ürettiği yeni algı düzleminde sorgulanmayla başlanmıştır ki postmodernizm, bu eleştirilere destek veren söylemler üretmektedir.<sup>199</sup> Batı, 1960’larda gençlerin, *karşı kültür* düzleminde değerlendirmelere

---

<sup>194</sup> Bauman, *Postmodernlik*, ss.31-51.

<sup>195</sup> Ahmet Davutoğlu, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık”, *Divan*, Cilt.2, Sayı.9, (2000), s.11.

<sup>196</sup> Davutoğlu, ss.33-46.

<sup>197</sup> Joel F. Handler, “Postmodernism, Protest, and the New Social Movements”, *Law&Society Review*, Vol.26, No.4, (1992), s.697.

<sup>198</sup> George D. Chryssides, “New Religious Movements -Some Problems of Definition”, <http://www.skepsis.nl/online texts.html>, (29 Mart 2005), par.1-5.

<sup>199</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.44.

konu olan yeni dinî hareketlere(YDH) katılımına, doğu mistisizminin sunduğu kurumsal ve biçimsel olmayan dinî ifade biçimlerine ilgiyle birlikte şahit olur.<sup>200</sup> *Yeni dinî bilinç* olarak değerlendirilen bu yönelim, kurumsal dinî yapıları sorunun bir parçası olarak görmüş ve genellikle reddetmiştir.<sup>201</sup> Son tahlilde moderniteye direnen din, *Tanrının İntikamı*<sup>202</sup> metaforunda ifade edildiği gibi postmodern dünyada meydan okumaktadır.

1960'lı yıllarda aşikâr bir gelişim seyri taşıyan bu hareketlerin, kurumsal dinin çöküşüne bir tepki olarak algılanması gerektiği çokça ileri sürülmüştür.<sup>203</sup> Berger ve Herberg, dinin seküler toplumda ayakta kalmasını, Amerika özelinde bakıldığında sekülerleşmesine ve Amerikan hayat tarzını destekleyen bir din ortaya koymasına bağlayan analizler yapmıştı. Nelson, bu teolojik liberalleşme analizinin hem Amerika hem de Britanya için doğru olduğunu; fakat aynı zamanda 1960'lı yıllardan sonra Amerika ve Britanya'da liberal kiliselerin desteklenmesinin çökmeye başladığını ifade eder.<sup>204</sup> Yeni çağ, uçan daire kültürleri, radikal çevreciler, eko-feminizm gibi örnekler dinî çeşitliliği büyüten birer dinî nitelikli örnek olarak betimlenmiştir; hepsi kilise dindarlığından çok farklı bir karaktere sahiptir. Bunun da ötesinde spor, fitness ve diyet pratikleri dahi özünde dinî bir karaktere sahip olma bağlamında iddialara maruz kalmıştır ki en azından bazı ruhsal formlarının benzerliği vurgulu bir iddiadır. Bütün bu çeşitliliği betimleme ve kapsama çabaları görünmeyen din, zımni din, vekil din, sözde-din, seküler din vb. kavramların araştırmalarda boy vermesine neden olur.<sup>205</sup> Yeni kavramsallaştırmalar, aynı zamanda B. Wilson gibi sekülerleşmeyi kurumsal dine bağlayan dolayısıyla kısıtlı bir din tanımı benimseyenleri de eleştirir.<sup>206</sup>

YDH'lerin incelenmesi, aynı zamanda kadim dinlerin çıkış sürecinin de toplumsal boyutta açıklanmasına yönlendirmiştir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın Roma

---

<sup>200</sup> Darren E. Sherkat, "Counterculture or Continuity? Competing Influences on Baby Boomers' Religious Orientations and Participation", *SF*, Vol.76, No.3, (March 1998), ss.1088-9.

<sup>201</sup> Stewart M. Hoover, *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*, California: Sage Publications, 1988, s.18.

<sup>202</sup> Gilles Kepel, *Tanrı'nın İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Selma Kırmızı (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

<sup>203</sup> Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London: Routledge&Kegan Paul, 1987, s.146.

<sup>204</sup> Nelson, ss.171-2.

<sup>205</sup> Malcolm Hamilton, *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge, 2001, s.13.

<sup>206</sup> Nelson, s.184

imparatorluğundaki zuhuru Gibbon tarafından imparatorluğun altını oyan bir gelişme olarak değerlendirilmiş (yeni dinin bütünlüğü bozucu olduğu), Nelson ise aksine bunun, imparatorluktaki çöküşe bir tepki olarak algılanabileceğini savunmuştur.<sup>207</sup> Klasik literatürde dinleri kuramsal alanda analiz etme eğilimi, doğal olarak sosyolojinin kavramlarının da aynı yönde şekillenmesini doğurur. Sözelimi Weber, din sosyolojisi metinlerinde Hıristiyanlık, İslâm, Budizm gibi tarihsel (dikey) ve toplumsal (yatay) boyutları köklü olan dinleri muhatap alır.<sup>208</sup> Bu kurumsal din yaklaşımının bir sonucu olarak Bruce'un sekülerleşmeyi dinin toplumsal hayattan uzaklaşması şeklinde betimlemesini, kurumsal pratiklerdeki zayıflama verilerine dayanarak ortaya koyma örneği gibi analizleri sonuç verir.<sup>209</sup>

YDH'lerin incelenmesinde kullanılacak kavramların farklılıklarının olup olmadığı veya farklılıklarının klasik kavramlarda ifade edilme olasılığı, en önemlisi de klasik kavramsal şemanın 'din' diye nitelendirdiği şeyin YDH'ler için geçerli veya tanımlayıcı olup olmadığı önem taşır.<sup>210</sup> Sözelimi literatürdeki beyin yıkama ve zihin kontrolü gibi pasif aktör merkezli analizler yeni fenomeni açıklamaya çalışan ve eleştirilen<sup>211</sup> unsurlar olur. Postmodern kültürün dinsel görünüşleri, modern ve pre-modern dünyanın görünüşlerinden biçimsel ve özsel anlamda farklılık taşır. Hunt, son yıllarda YDH'ler üzerine ortaya konan bol literatürün kısmen dinin gerilemesini ilan eden yaygın sekülerleş(tir)me tezine karşı bir argüman olarak görülmelerine bağlı olabileceği gibi kültürel niteliklerinin tartışma ve kötü ünü nedeniyle kamusal ilgiyi kendilerine yönlendirmelerine de bağlanabileceğini ifade eder.<sup>212</sup>

---

<sup>207</sup> Nelson, s.176.

<sup>208</sup> Örneğin bkz. Maw Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Chez Republic: Area, 2007, ss.79-135.

<sup>209</sup> Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell, 2002, ss.3-4.

<sup>210</sup> Hunt, alternatif din kavramını, alternatif olarak tanımlanacak dinin karakterinin belirlenmesindeki sorun ve özünde din olarak neyin tanımlanacağı, yani anadalga ve alternatif ayrımının hangi din kavramı üzerine inşa edileceğini tartışır. Söz gelimi batıda alternatif sınıflandırmasına katılan Budizm'in kadim din oluşuyla beliren çelişkiye dikkat çeker. Stephen J. Hunt, *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Hampshire: Ashgate, 2003, ss.1-2.

<sup>211</sup> James T. Richardson ve Gerald Ginsburg, "A Critique of 'Brainwashing' Evidence in Light of *Daubert*: Science and Unpopular Religions", Helen Reece (Ed.), *Law and Science: Current Legal Issues* içinde (265-288), Vol.1, Oxford: Oxford University Press, 1998, <http://www.skepsis.nl/online/texts.html>, (29 Mart 2005).

<sup>212</sup> S.J. Hunt, *Alternative Religions*, s.89.

Yeni fenomen, din ve bilim arasındaki analiz gergefinin de yeniden düşünülmesini sonuç verir.<sup>213</sup> Sekülerleşme çerçevesinde oluşan literatürün ‘dinin bireyselleşmesi’<sup>214</sup> bağlamında formüle ettiği şey, postmodern dünyanın din algısında kendini ortaya koymaktadır. Din, Berger’in ifadesiyle artık baskın ve buyurgan bir sunu değil aksine markette alınmayı bekleyen bir üründür.<sup>215</sup> Modernitenin dini dışlaması, kutsalın toplumsaldan sınırlandırılması, postmodern dünyada ‘kutsal’ın seküler yaşama modern ve premodern dünyadakinden farklı olarak birçok form ve yolla (nitel ve nicel anlamda) eleştirel<sup>216</sup> katılma çabasını doğurmuştur. Dolayısıyla YDH’ler, kutsalın seküler kültüre mülteci katılımıdır. Bu iltica’nın kabulü, yeni dinseliliklerin ve dinlerin yeni formlarının seküler ve erozyona uğramış kutsalların yıkıntıları üzerinde yükselişidir. Kutsal, birçok kanaldan seküler dünyaya ve harabe kutsallara *mülteci*dir.

YDH’ler, post-modern dünyada, pre-modern ve modern dönemin kutsallarının otantik kumaşının seküler beğenilerin de kaygı edinilerek manevî ihtiyaçlara karşılık sunma amacıyla üretenlerdir. Kutsal, modernitenin eleştirilerini dikkate alıp farklılıkları kutsarcasına çok çeşitli formlarda yeniden toplumsala arz-ı endam etmektedir. Arz tarzlarını sınıflandıran Wallis, YDH’leri dünyayı *reddedenler*, dünyayı *onaylayanlar* ve dünyaya *intibak edenler* olarak üçe ayırır. Dünyayı reddedenler formunda bireyin kişiliği grupla özdeşleşmiştir ve bu nedenle birey, lidere veya cemaate karşı tehlikeleri kendisine yönelik olanlardan daha çok önemser. Geleneksel olarak dinle özdeşleştirilen özelliklerin çoğu dünyayı onaylayan grupta bulunmaz. Bunlarda inançlar daha çok kişiseldir. Dünyaya uyan türde din, sosyal bir mesele olmaktan ziyade bireysel, içsel olarak anlaşılır.<sup>217</sup>

Bireysel ve toplumsal farklılıklar ve bunların doğurduğu beğeni farklılıkları postmodern kutsallığın yaşamsal bir kriteridir. YDH’ler, buyurgan sunuların, ihtiyaçları/beğenileri dikkate almaya dönüşümünü sergiler. YDH’lere katılım ve ayrılma, bireysel beğeni ve iknanın yaşamı ölçüsünde olabilmektedir. Bu özellik,

---

<sup>213</sup> William Sims Bainbridge, “New Religions, Science, and Secularization”, *Religion and the Social Order*, Vol.3A, (1993), <http://mysite.verizon.net/william.bainbridge/dl/newrel.htm>, (29 Mart 20005), ss.277-292.

<sup>214</sup> Bkz. Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

<sup>215</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.204-8.

<sup>216</sup> S.J. Hunt, s.89.

<sup>217</sup> Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Roudledge ve Kegan Paul, 1984, ss.9-39.

postmodern kutsallıkları öncekilerden ayıran önemli bir unsurdur. Tüketimin toplumsala olan baskın formu, kutsal tercihi de yansıtır. Birey, her ne kadar kutsalın formunu dikkate alıyorsa da onun tercihi şekillendiren asıl şey 'beğenisi' gibi görünmektedir. Denetimin kutsaldan bireye geçişini ifade eden bu dönüşüm, YDH'lerin nicel varlıklarını açımlayan birimdir. Tercihler yelpazesine sunulan kutsallıklar, postmodern kültürde toplumsala girme, bireyin denetimini ikna etme çabasıdır.

Hostetter, Yahudi-Hıristiyan kökenli batı uygarlığının büyük bir dalga tarafından sarsıldığını belirtir. Okul, aile veya kiliseler olsun bütün kurumların, titrediğini ifade eder. Batı uygarlığının dinsel konsensüsünü yitirdiğini ve bu yeni dinî hareketlerin dinsel birlik için bir şans ve katkı olduğunu iddia eder. Her ne kadar bazı yeni dinî hareketlerde ayrılıklar, aile dramları gibi problemler varsa da bunların dikkatten kaçırılmadan, YDH'lerdeki yeni ruhsallıkla olumlu bir ilişki önerir. Ona göre bu yeni ruhsallık, Bahaî ve Unification Church örneğinde olduğu gibi sinkretik bir yapıyla iyi yönlerin bir araya gelişini temsil eder.<sup>218</sup> YDH'ler batı modernizminin katı bilimcilik ve akılcılığıyla kilitlenen dünya görüşünde yeni kimlik arayışına giren bireyler için bir tercih olarak belirlemiştir; bu çerçevede milyonlarca insan Doğu kökenli dinî ve felsefî akımlara katılmıştır.<sup>219</sup>

YDH'lerin ABD'de ortaya çıkış zeminini irdeleyen bazı araştırmacılar bu hareketlerin temelde siyasî protesto ve gösteriler yoluyla gösterilen tepkilerin sonuçsuz kalması neticesinde toplumsal değişme için dinî hareketlerin bir seçenek haline gelmesi, yani toplumsal değişme için başka yol kalmaması sonucunda hareketlerin 1960 ve 70'li yıllarda büyüdüğü yönündedir. Hayatı değiştirme yönünde çabalar seküler araçlarla sonuç vermediğinde dinî nitelikli hareketler denenmiş fakat Amerikan hayat tarzını değiştirme gücü bulunamamıştır.<sup>220</sup> Kollektif davranışlarının kaynağında din kaynaklı güdüler bulunan birer sosyal hareket olarak dinî hareketler, toplumsal zemin olarak bazı mahrumiyetler, engellenmeler, bunalımlar gibi negatif durumlardan da ivme alırlar.

---

<sup>218</sup> Jacques Hostetter, "New Religious Movements: A Factor of Division or Unity?", <http://www.religiousfreedom.com/Conference/Germany/hostetter.htm>, (13 Mart 2005), par.1-3, 9-10.

<sup>219</sup> Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dinî Akımlar*, İstanbul: Truva Yayınları, 2006, s.15.

<sup>220</sup> Ian Thompson, *Odadaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, Bekir Zakir Çoban (çev.), İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s.66.



YDH'lerin karmaşık ortamların kriz durumundan yol bulan ortaya çıkışları, mevcut toplumsal düzen ve hareketlere yönelik bir tehdit ve çatışma kaynağı olarak da görülür. Mevcut yapılanmaların yetersizliği veya daha nötr ifadesiyle talebe karşılık verememesi ise hızlı büyümelerini sonuç verir.<sup>221</sup>

Amerika'daki kadar dini çeşitlilik ve yaygınlık belki de hiçbir ülkede görülmemiştir. Dünya'nın hem bütün büyük dinleri hem de küçük dinleri bu alanda görülmekte, küçük şehirlerde bile düzinelerce farklı dinî organizasyonlar bulunmaktadır. Anayasasında hiçbir dinin devlet onayına sahip olmadığı ve her Amerikalının istediği dini tercih edebileceği şeklindeki değişiklik, YDH'ler için yasal zemin olmuştur. Aslında dinî geleneklerden türeyen yeni ruhsallıkların yükselişini sağlayan şartlar, göç olgusu çerçevesinde şekillenen göçmen hukuku ve kültürdeki değişimdir. 1965'te kongre Amerika'da ulus kaynaklı (Avrupalıları yeğleyen) kotaları yasaklayan yeni bir göçmen kanunu kabul etti ve böylece göç'ü daha eşitlikçi bir temele oturtmuş oldu. Bundan sonra göçler yoğunlaştı ve bu göçmenler arasında YDH'lerin öncüleri de vardı. Bu göç reformu, 1960'lardaki özellikle gençler olmak üzere dinsel deneyim ve keşfe açıklık olarak gözlenen büyük kültürel değişikliğe rastlar. Bu değişim, YDH'lerin yerleşmesi için uygun bir zemin hazırlamıştır.<sup>222</sup>

Batı'da faal olan 2600 dini gruptan söz edilirken Amerika'da sınırlı bir ölçütle 2000 gruptan bahsedilir. Gordon Melton, daha sınırlı bir ölçütle Amerika'da YDH olarak tanımlanan hareketlerin 1000'in altında olduğunu ileri sürer.<sup>223</sup> "Manevî Süpermarket"<sup>224</sup> alanında çoğulcu rekabetle hayat bulan YDH'ler, daha çok kült ve sekt kavramlarıyla betimlenir. Kült/cult kelimesi önceleri ana dinî gelenek dışında bir kaynağa sahip hareketler için kullanılmıştır. Bu, bazen Amerika'da bulunan Hinduizm gibi bir dinî gelenek olduğu gibi bazen yakın tarihte ortaya çıkmış, hatta yaşayan birinin

---

<sup>221</sup> Ali Coşkun, "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", Ali Coşkun (Ed.), *Mesih'i Beklerken- Mesihçi ve Millenarist Hareketler* içinde (166-200), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, ss.168-71.

<sup>222</sup> Timothy Miller, "Religious Movements in the United States: An Informal Introduction", <http://religionmovements.lib.virginia.edu/essays/miller2003.htm>, (13 Mart 2005), par.1-2, 21.

<sup>223</sup> Eileen Barker, "New Religious Movements, Their Incidence and Significance", Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (Ed.), *New Religious Movements: Challenge and Response* içinde (15-31), London: Routledge, 1999, s.16.

<sup>224</sup> George Carey, "Healthy Religion", *The 2001 International Conference- The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century*, (April 19-22 2001), <http://www.cesnur.org/2001/london2001/carey.htm>, (21 Mart 2005).

ortaya koyduğu bir dinî hareket de olmaktadır. Fakat 1965 sonrasındaki dinî hareketlerin ortaya çıkışı, kavramın daha kötü bir anlam kazanmasına neden olur. Bundan sonra kavram en azından kendi üyeleri ve toplum için, potansiyel olarak yıkıcı bir niteliğe sahip bir hareketi betimlemek için kullanılır. Fakat kavramı yalnızca problemler için kullanmaya yetecek düzeyde bir temellendirme henüz yapılmadı.<sup>225</sup>

YDH'ler, dinî uyanış, canlanma veya geç modern toplumun kutsallıkla yeni ilişkisi bağlamında ele alınır. Dinin bu yeni görünümü, Berger'in teodise çerçevesinde 'teselli' kavramına vurgusu bağlamında modern sekülerizmin bireysel elem ve bireylerarası adaletsizlik gibi konularda baskı uygulayan mahrumiyetlere çözüm bulamaması, dolayısıyla dinin teselli verme işleviyle ilgili bir durumdur. Dinin teselli kabiliyeti, geç modern dönemin karmaşık hayatları için yeni bir güvenilirlik olur. Maddî ve manevî mahrumiyetlerin pençesinde, fiziksel acılarla kuşatılan, "hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesinin o büyük ideallerinin -tabîî bilimlerin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıkların veya devrimci hareketlerin başarısının- sunacağı hiçbir şey yoktur."<sup>226</sup> Mahrumiyet, Glock'un izafî mahrumiyet teorisindeki kullanımı gibi, dinin mahrum bireylere telafi edici bir fonksiyonla cazip geldiği<sup>227</sup> yönünde analizlerle YDH'lere de uygulanır. Öte yandan YDH'ler sekülerleşme tezini tehdit eden bir olgu olarak görülür ve bir karşı kültür olarak seküler dünya algısını reddettiği ifade edilir. Doğal akışı içerisinde yönlendirmeden yoksun olan bu yeni bilinçlilik arayışı, Doğu dinleri için misyon alanı olurken aynı zamanda Hıristiyanlığın kendi içinden de yeni fraksiyonlar üretir.<sup>228</sup>

Modernitenin getirdiği değişimler, bireye sunduğu fayda ve imkânların yanı sıra yaygın bir yabancılaşma sorunu da ortaya koymaktadır ve bu niteliği nedeniyle moderniteye her zaman karşı ideolojiler geliştirilmiştir. Üçüncü Dünya diye tanımlanan bölgelerdeki dinî hareketler, bu karşı ideolojilerin en tipik örneğidir. İslâm dünyasında

---

<sup>225</sup> Miller, par.5. Krş. H. Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSÜİFD*, Sayı.1, (2003) s.15.

<sup>226</sup> Berger, "Dinin Krizinden", s.77.

<sup>227</sup> Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, s.8.

<sup>228</sup> Jeffrey K. Hadden, "Sekülerizmden Dönüş", Ali Köse (hzl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (123-159), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s.147.

İran örneği başta olmak üzere Endonezya'dan Mağrib'e kadar birçok bölgede faal olan İslâmî hareketler, modernleşmeye tepkisel bir tutum taşımaktadır. İslâm dünyasının dışında da karşı hareketler ortaya çıkmıştır ki, "Neo-Budist hareketi, militan bir hareket olan Hindu gelenekçiliği, çoğu Hıristiyan olan Afrika'daki dinî hareketler ve Latin Amerika'da giderek yaygınlaşan Hıristiyan gruplardan bu anlamda söz edilebilir." Amerika'da ortaya çıkan yeni karşı kültür -ki bunun dinî niteliklere sahip olduğu belirtilir- ve Evanjelik Protestanlık, sekülerite karşıtı göstergeler olarak tartışma konusu olmuştur. Amerika'da kiliselerin gelişim doğrusuna bakıldığında bugün seküleriteyle ters orantılı bir gelişme görülmektedir.<sup>229</sup>

Doğu kaynaklı dinî akımların -farklılıklarına rağmen- en önemli özellikleri, mistik tecrübeyi merkeze almaları ve mutlak varlıkla doğrudan ilişki imkânını sunma iddialarıdır. Genel anlamda ortak diğer özellikler şu şekilde sıralanabilir: "(a)Ahlâkî normları vardır, (b)dine rasyonel yaklaşımı reddederler, (c)üyeler lidere kayıtsız bir teslimiyetle bağlıdırlar, (d)lider otoriter veya karizmatik bir özelliğe sahiptir, (e)üyeler hareketin prensiplerini tenkit etme hakkına sahip değillerdir, (f)milenyum üzerine vurgu vardır, (g)yeni üye kazanmak için misyonerliği bir görev kabul ederler."<sup>230</sup> YDH'ler zamanla işlev farklılıklarına sahip oldukları gibi toplumsal yapılara göre işlev farklılıkları da bulunur.<sup>231</sup>

Geleneksel kalıp sosyal üretimlerin zihinlerde silikleşmeye yüz tutması, ahlâkî düzenleyici normların zayıflaması, "kültürel karmaşa, yapısal farklılaşmanın ürettiği karmaşık sosyo-ekonomik kırılmalı bir sistemin belirmesi, egoizm ve bireyselleşmenin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu, dünyanın aşırı materyalist ve gayr-i şahsi olarak algılanışı", YDH'lerin üzerinde yükseldiği koşulların üreticilerindedir. Farklı anlam evrenlerine ve hayat biçimlerine olan ilginin artması, bunalım, eğitim süresinin uzaması ve sonucunda seviyesinin yükselmesiyle oluşan merak ve yeni ideallerin ortaya çıkması, hızlı sosyal değişimin etkisiyle tampon mekanizmaların destek niteliğini yitirmesi, moral belirsizlik gibi nedenler de etkindir.<sup>232</sup> Meydana çıkmada ortak nedenler ifade

---

<sup>229</sup> Berger, "Dinin Krizinden", ss.78-81.

<sup>230</sup> Köse, *Milenyum*, s.25.

<sup>231</sup> Nelson, s.185.

<sup>232</sup> Bodur, "Moonculuk", ss.15-17.

edilse de inanç, etkinlik ve pratiklerdeki çeşitlilik, herhangi bir genellemeye engel olmaktadır.<sup>233</sup>

YDH'lerin incelenmesiyle kilise-kült-mezhap tipolojisi ve din değiştirme teorileri için yüklü bir veri birikimi ortaya çıkmış, karizma, üye edinimi gibi kavramlar da bu hareketlere uygulanabilecek şekilde geliştirilmiştir.<sup>234</sup> Hadden, literatür incelemesinde bu hareketlerin dört özelliğini önemser: İlk olarak insanlık tarihi boyunca yerleşik geleneklerde mezhepsel bölünmeler veya ithal kültürler hep varolagelmiştir. İkinci olarak mezhep ve kültürler arasında süreç benzerlikleri söz konusudur. Üçüncü olarak “dinî hizipler kaçınılmaz bir gerçektir.” Özellikle açık toplumlarda bunların meydana çıkması muhtemeldir. Son olarak, “yeni icat edilen veya bir başka kültürden ithal edilen kültürler daha çok geleneksel-kurumsallaşmış dinlerin zayıfladığı bölgelerde ortaya çıkmaktadırlar.”<sup>235</sup>

Yeni dinî haritada öncelikli olarak kadim dinî kurumların mensuplarının ruhsal ve dinî dönüşümü dikkat çekmektedir. Robert Wuthnow, “*yamalı bohça dini*” kavramıyla günümüz Amerikasında “insanların farklı dinî geleneklerden kendilerince parça parça unsurları seçerek mevcut mezheplerle pek de uyuşmayan bir din profili oluşturduklarını” ifade eder. Kendilerini dindar olarak tanımlamayan bu kitlenin çoğu bir ruhsallık arayışında olduklarını ifade etmektedir. Wuthnow'unkine benzer veriler Wade Clark Roof ve Nancy Ammerman gibi diğer bazı araştırmacılarca da ortaya konmuştur. Avrupa'da bu olguya benzer yapıyı Danièle Hervieu-Léger, Strauss'dan ödünç aldığı *bricolage* kavramıyla betimlemiştir. Buna göre insanlar tıpkı lego oynayan çocuklar gibi mevcut farklı dinî materyaller seçerek kendilerine ait yeni bir din oluşturmaktadırlar. Bu insanlar hem kilise ile ilişkisini devam ettirenler hem de kilise ile hiçbir bağı olmayanlar arasından çıkabilmektedir.<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> Bryan R. Wilson “Introduction”, Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (Ed.), *New Religious Movements: Challenge and Response* içinde (1-11), London: Routledge, 1999, s.7.

<sup>234</sup> James A. Beckford, “‘Birlikte Başla Birlikte Bitir’: Bilimsel Din Çalışmalarının Temelinde Yatan Öncül ve Paradigmalarındaki Değişimler”, *Batı'da Din Çalışmaları* içinde (157-198), Ömer Mahir Alper (drl. ve çev.), İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s.170.

<sup>235</sup> Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, ss.148-9.

<sup>236</sup> Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s.96.

Batı ve İslâm kutuplaşması ve karşıtlığı, referansını İslâm'dan alan hareketlerin 'İslâmî yeniden diriliş' olarak betimlenen olgunun da etkisiyle iyice belirginleşen kutuplara aynı zamanda İslâm'a duyulan korkunun artışını da beraberinde getirmiştir.<sup>237</sup> Bu hareketleri incelemede araçsallığı etkin olan eylem sosyolojisi, toplumsal hareketleri aykırılık ve sapmalar olarak betimlemez aksine toplumun kendini yeniden üretimine yapılan katkılar olarak görür.<sup>238</sup> Bu bağlamda Müslüman ülkelerdeki yeniden diriliş hareketleri söz konusu toplumsal yapıların referanslarını kadim kodlardan alan toplumsal bir yeniden üretim olarak betimlenebilir ki ortaya çıkan sonucun istenilir olup olmaması üretim hedefinin varlığını zedelemeyiz. Son tahlilde dinlerarası ilişkiler bağlamında ele aldığımız konunun önemli makro dinamiklerinden olan YDH'ler olgusu, dinlerin rekabete açılmasını sonuç verir ve bu süreç, bazen çatışma veya başka bir sürece doğru gidebilir. Bu dinamiklerin şekillendirdiği yerel dini piyasa, RST ve DEM araçsallığıyla analiz edilebilir. Türkiye'de dini piyasanın küreselleşme, postmoderni(te)zm ve YDH'ler şeklinde üst kubbede toplanan dinamiklerinin algısına yönelik olarak öncelikle kuramsal bilgi aktarılacaktır.

## II. KURAMSAL ÇERÇEVE: RST ve DEM

Bu kısımda dinî mücadelenin Türkiye analizi için gerekli kuramsal araçları sağlayan veri birikimi aktarılacaktır. Türkiye'de dinlerin serbest piyasa koşullarında rekabet ağırlıklı yeni bir sürece girdiği iddasının analizini mümkün kılan yaklaşım, eleştiriler paranteze alınmış bir biçimde, *Rasyonel Seçim Teorisi* [RST] ve ilişkili olarak *Dinin Ekonomik Modelidir* [DEM]. RST ve DEM, sekülerleşme kuramlarına karşıt veri ve analiz sağlamakla dikkat çektikleri gibi küresel piyasa koşullarında analiz olanağı vermeleriyle de pratik yönde ilgi çekerler.

### A. RASYONEL SEÇİM TEORİSİ

RST, yalın ve bütünlüklü bir fikirler seti görüntüsüne sahip olmayan bir küme, bir aile, bir tür tarzında benzerlik paylaşımında çeşitli fikirlerin bir araya gelerek oluşturduğu kompleks bir settir. Bu sette davranışçı psikolojinin, alışveriş kuramının,

---

<sup>237</sup> Asaf Hüseyin, *Batının İslâm'la Kavgası*, Mesut Karaşahan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, s.7.

<sup>238</sup> Göle, *Modern Mahrem*, ss.22-3.

oyun kuramının ve mikro-ekonomi kuramının öğeleri bulunur.<sup>239</sup> RST, bireyin hedef-yönelimli ve hesaplayıcı olduğunu varsayar ve ‘araçlar-sonuç’ ikilemi çerçevesinde kendisine en fazla fayda sağlayan seçeneği tercih ettiğini benimser. Dolayısıyla birey, birçok alternatif ve bunların getirdiği farklı düzeydeki faydalar arasından maksimum olanı seçme eğilimindedir. Birey faydaya yönelirken aynı zamanda maliyetten de kaçınır. Kuramın bu formu, çıkarlar, faydalar ve tercihlerin soyut bir tasviri ve basit bir akıl yürütme kipi üzerine (fayda maksimizasyonu gibi) temellenir.<sup>240</sup>

Rasyonel *seçim*, rasyonel *davranış* veya rasyonel *karar verme* kavramları, iktisattan ödünç alınan ve piyasa dışı davranışları analiz edebilecek uygunlukta genelleştirilen araçlardır. RST, fonksiyonalist açıklamalara alternatif olarak görülmüş ve onun aksine bu yaklaşım, hipotetik-dedüktif bir biçimle ortaya konmuştur. Bu niteliği, geniş bir açıklama sahasına sahip olmasını sonuç verdiği gibi fonksiyonalist kuramlara karşıt olarak sosyal değişim ve sosyal denge analizleri için eşit bir uygulama imkânı da sunmaktadır. Dahası *oyun teorisinin* kaynaklarını ödünç alarak hem çatışma hem de işbirliği süreçlerinin analizlerine imkân sunmaktadır.<sup>241</sup> RST, öncelikle ekonomi olmak üzere siyaset, evlilik vb. alanlarda yani piyasa dışı alanlar dâhil birçok alanda ve bu arada dine de uygulanmış bir analiz tarzıdır.

RST’ye göre birey; amaç-yönelimlidir, kişisel ve ailevî refahla ilgilenir, kendi doğası ve sosyal çevre hakkında iyi temellendirilmiş inançlar edinmeye kabiliyetlidir, ve çeşitli olası eylemlerin maliyet ve faydalarını karşılaştırma yetisine sahiptir.<sup>242</sup> Temel varsayım, davranışın amaçlı, niyetli ve araçlar-sonuçlar hesabını içerdiği yönündedir.<sup>243</sup> RST’ye göre eylem, beklenen faydalarca güdülenir. Söz gelimi isyan ve şiddet, sonuçta başarılı olduğunda yüksek düzeyde sonuç verecekse tercih edilir.<sup>244</sup> Harsanyi, rasyonel

---

<sup>239</sup> James A. Beckford, “Rational Choice Theory and Prison Chaplaincy: The Chaplain’s Dilemma”, *BJS*, Vol.50, No.4, (December 1999), s.671.

<sup>240</sup> Daniel Little, “Rational-Choice Models and Asian Studies”, *The Journal of Asian Studies*, Vol.50, No.1, (February 1991), s.36.

<sup>241</sup> John C. Harsanyi, “Rational-Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Theories”, *World Politics*, Vol.21, No.4, (July 1969), s.515.

<sup>242</sup> Little, s.48

<sup>243</sup> Edgar Kiser ve Michael Hechter, “The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics”, *ASR*, Vol.104, No.3, (November 1998), s.798, 36. dipnot.

<sup>244</sup> Erich Weede ve Edward N. Muller, “Rebellion, Violence and Revolution: A Rational Choice Perspective”, *Journal of Peace Research*, Vol.35, No.1, (January 1998), s.45.

davranışın sağduyu düzlemindeki genel anlamının verili bir sona ulaşmak için uygun araçlar seçme olduğunu belirtir ve araçlar arasındaki tercih düzleminde son(uç)lar arasındaki tercihe doğru geniş bir şekilde dönüştürülen kavramsallaştırmaya dikkat çeker.<sup>245</sup> John Elster, *nedensel, niyetsel ve işlevsel* olmak üzere üç tür yaygın sosyal bilim analiz türünü ayırıştırır. İlk ikisi sosyal bilimlerin merkeze aldıkları biçimdir. Niyetsel açıklama, bireyin niçin davrandığı tarzda bir davranış sergilediği sorusunu sorar ve niyetsellik bağlamında bireyin bu davranışını analiz konusu edinir. “Rasyonel seçim teorisi, somut olmaktan çok analitik olan ve aktörlerin amaçlarına atıfta bulunan bir genelliği içeren niyetsel açıklamanın özel bir türünü sergiler.”<sup>246</sup>

Hechter ve Kanazawa, RST’nin çokdüzeyli niteliğine dikkat çekerler. Buna göre mikro düzeyde diğer şeylerin yanı sıra bireyin bilişsel kapasitesi ve değerleri bulunur. Makro düzeyde de sosyal yapıların nitelikleri söz konusudur. Bu iki düzey, bireyin davranışlarında birlikte etkindir.<sup>247</sup> Ultee, hipotezlerin oluşturduğu bir bütün olmaktan ziyade, RST’nin, bir yaklaşım ya da yaklaşımlar ailesi olduğuna dikkat çeker. Sözgelimi Becker’in ekonomik yaklaşımı olduğu gibi Boudon’un kolektif en iyide bireysel rasyonalite imkânının olasılığının ortaya çıkmadığını vurgulayan programı da söz konusudur. Ullmann gibi oyun teorisine vurgu yapan olduğu gibi tarihsel analizleri kapsayıcı bir nitelik taşıyan De Swaan’ın ortaya koyduğu argüman da söz konusudur.<sup>248</sup> Belki de rasyonel seçim teorisinden çok teorilerinden bahsetmek, geniş yaklaşım yelpazesini daha iyi ifade eder.<sup>249</sup> Boudon’un programı, Becker’in iktisadî ilkelere sıkı bağlı olan analiz biçiminden daha liberal olarak görülebilir. Boudon, beşerî davranışın etkileşim sistemleri tarafından kısıtlandığını ileri sürmüştü ve bu bağlamda iki tür sistem tanımlamıştı: İşlevsel sistemler ve karşılıklı bağlılık sistemleri. İlki daha çok geleneksel veya organizasyonel rollerin oynandığı sistemler iken diğeri daha çok piyasa sistemi olarak anlaşılabilir.<sup>250</sup>

---

<sup>245</sup> Harsanyi, s.515.

<sup>246</sup> Peter Hedström ve Richard Swedberg, “Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition”, *ESR*, Vol.12, No.2, (September 1996), s.132.

<sup>247</sup> Michael Hechter ve Satoshi Kanazawa, “Sociological Rational Choice Theory”, *ARS*, Vol.23, (1997), s.193.

<sup>248</sup> Wout C. Ultee, “Do Rational Choice Approaches Have Problems?”, *ESR*, Vol.12, No.2, (September 1996), s.168.

<sup>249</sup> Patrick Neal, “Hobbes and Rational Choice Theory”, *The Western Political Quarterly*, Vol.41, No.4, (December 1988), s.637.

<sup>250</sup> Ultee, s.173.

RST, bir bütün değildir; temelde *güçlü* (strong) ve *zayıf* (weak) olmak üzere iki rasyonel seçim yaklaşımı literatürde ayrımlanır. Güçlü olanı “sosyal ve kurumsal kısıtları rasyonel eylemin ürünleri olarak görür ve rasyonel seçim analizine uygun olduklarını kabul eder.” Zayıf biçimi ise bu kısıtları rasyonel aktörlerin faydalarını maksimize ettikleri veya maliyetlerini en aza indirdikleri verili çerçeve olarak ele alır. Zayıf RST, topluluğu kısıt ve cezalardan kaçan veya topluluktan teşvik görmeyi umarak kolektif eyleme stratejik rasyonellikle katılan bireyler bütünü olarak tasvir eder. Aktörler kolektif eyleme katılırlar çünkü bu onların bireysel çıkarlarına dâhildir. Bu yaklaşımda bedavacılar problemi kültür ve sosyal normlar yoluyla çözülür. Michael Taylor, bevacacılar problemini alan temelli kurulan ve bu temelde sosyal etkileşim sergileyen tutumla çözmeyi amaçladıklarını ileri sürer.<sup>251</sup>

Güçlü RST formu, homo economicus analizine dayanır ve sosyal etkilenimden uzak bir birey tasviri ortaya koyar. Zayıf form ise topluluk ve uzam temelli etkileşimleri de dikkate alan bir tasvir ortaya koyar. Gill, buna rağmen bu modellerin stratejik rasyonelliği öne alıp stratejik olmayan eylemleri açıklanması güç ikincil rasyonel olmayan bir alana indirdiklerini ileri sürer.<sup>252</sup> RST'nin katı modeli niyetsellikle olan bağıyla birlikte Weber tarafından da sergilenen uzun bir geçmişe sahiptir. Bu analiz, bireyi motive eden şeyin bulunması halinde davranışının öngörülmesi imkânını ortaya koyar. Bu nedenle bireyin inanç ve değerleri bu bağlamda önem verilmiş unsurlar olarak belirir. Sonuçta bireyin maksimizasyon açısından ele alınması, davranışlarının öngörülmesinin bir yolu olarak belirir. “Bazı algıların aksine katı rasyonel seçim teorileri zorunlu olarak bireylerin bencil birimler olduğunu kabul etmez.” Bu teoriler diğergâmlığa tamamen kapalı formülasyonlar değildir. Son tahlilde bireyin menfaatçi (kendi çıkarını düşünen) biri olarak bilinmesi gerekir; bencil olarak değil.<sup>253</sup>

RST, iddia edildiği gibi genç bir analiz biçimi değildir; aksine o, Weber’le başlayan organik bağla sosyolojinin bir parçasıdır. Post-Weberci analizlerde de bu form devam etmiş ve bu bağlamda Merton’un yorumları öne çıkmıştır. Hedström ve

---

<sup>251</sup> Byron Miller, “Collective Action and Rational Choice: Place, Community, and the Limits to Individual Self-Interest”, *Economic Geography*, Vol.68, No.1, (January 1992), ss.24-9.

<sup>252</sup> Byron Miller, ss.38-9.

<sup>253</sup> Hechter ve Kanazawa, s.194.



Swedberg, RST'nin izini sürerken metodolojik bireycilik, analitik öncelik ve niyetselliği öne çıkarırlar ve Weber'de bunların tamamının bulunduğunu savunurlar. Weber, sosyal eylemin incelenmesinde ilkin eylemin rasyonel olduğunun varsayılması gerektiğini ifade eder. Weber'in *verstehen*(anlama) kavramı, aktörün niyetinin eylemiyle sıkı bir ilişki içinde bulunduğunu ve ikincisinin birinciyle açıklandığını ifade eder. Merton'un da üç ana birim çerçevesinde analizler sunduğunu ileri süren Hedström ve Swedberg, onun seçenekler arasında tercih yapma durumunda olan aktör analizinin kalıcılığına dikkat çekerler. Merton'un sosyal eylemin beklenmedik sonuçları gibi sosyal eylem ve yapıya yönelik analizlerinin aynı zamanda rasyonel seçim sosyolojisinin de ilgisine dâhil olduğunu belirtirler.<sup>254</sup>

Sosyolojik RST, Zafirovski'nin, sosyolojinin '*neoklasik kuzen*'i olarak betimlediği neoklasik iktisat teorisinin argümanlarına dayanır. Fakat bu aktarım eşdeğer düzeyde olmaktan ziyade temelde dört sacayağının aktarımıyla olmaktadır. Bunlar; metodolojik bireycilik, aktörün maksimizasyon ilkesi, sosyal optimum kavramı ve sistem dengesi nosyonu.<sup>255</sup> Metodolojik bireycilik temelde herhangi bir sınıf gibi sosyolojik birimden çok bireyi, tekil aktörü, analizin merkezine alır. Bunun doğal bir sonucu olarak birey ve eylemleri, toplumsal yapı ve yapılanmadan çok özgür tercih bağlamında ele alınır.<sup>256</sup> Bu bağlamda RST'nin sosyolojik kaynağı Weber'in metodolojik individualizm taraftarı olduğu ifade edilir.<sup>257</sup> RST'nin sosyolojik modeli, hem sosyal bağlamı hem de bireysel eylemi dikkate alarak sosyal sonuçları değerlendirme amacını taşır.<sup>258</sup>

RST, sosyolojik literatürde alışveriş kuramının yaklaşım dinamiklerinden biri olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda RST'nin sosyal etkileşime uygulanımını alışveriş kuramı olarak ortaya koyan yazarlar (Homans, Blau, Coleman gibi) rasyonel

---

<sup>254</sup> Hedström ve Swedberg, ss.137-9.

<sup>255</sup> Milan Zafirovski, "The Rational Choice Generalization of Neoclassical Economics Reconsidered: Any Theoretical Legitimation for Economic Imperialism?", *ST*, Vol.18, No.3, (November 2000), ss.449-451.

<sup>256</sup> Ronald A. Kieve, "From Necessary Illusion to Rational Choice?: A Critique of Neo-Marxist Rational-Choice Theory", *Theory and Society*, Vol.15, No.4, (July 1986), s.558.

<sup>257</sup> Kiser ve Hechter, s.798, 35. dipnot.

<sup>258</sup> Hechter ve Kanazawa, s.208.

aktör ön kabulüyle işe başlarlar.<sup>259</sup> RST, eylemlilik teorisi (agency theory), oyun teorisi, grup dayanışması gibi modellerden faydalandığı gibi Marksizmin ekonomik yapı ve grup çatışması modellerinden devşirilen tarzlar da söz konusudur. Ayrıca ağ teorisi ve Weberci ideal tip analizleri de kaynak modellerdendir.<sup>260</sup> RST, çoğu zaman sosyolojik girişime yabancı bir analiz formu olarak tasvir edilmiştir. Rasyonel aktör varsayımının disiplin tabusunun çiğnenmesini ifade ettiği dahi söylenmiştir. Hedström ve Swedberg RST'nin sosyoloji için önemini bireysel tercih kuramı olarak değil makro düzeyde durum veya olayların ideal-tipik eylem mekanizması olması şeklinde algılanması gerektiğini belirtir. Bu mekanizma, somut, belli bir bireyin, belli bir durumda ne yapacağını değil tipik bir aktörün tipik bir durumda ne yapacağını ortaya koyar ve böylece sosyal yapının bireyin eylemlerini nasıl kısıtladığını ve imkân verdiğini analiz etme imkânı tanır. RST'nin sosyolojik analizlere uygulanan formunun Karl Popper'in “*durumsal analiz*” diye tanımlayıp sosyal bilim için uygun bir açıklama formu olarak betimlediği türe benzediği söylenebilir. Bu formun temel mantığı şudur: “bireylerin eylemleri, gerçekleştikleri durumun mantığına referansla açıklanmalıdır.”<sup>261</sup>

RST bilimsel analizler bağlamında metodolojik bir öngörü olarak bireyin ihtiyaçlarının, tercihlerinin istikrarlı olduğunu varsayar. Bu varsayım zaman ve zeminin bireyin ihtiyaçlarında bir değişim meydana getirmediği şeklindeki düşünsel zemine ve deneyim biçimini ölçüp modelleyecek bir tarza sahip olunmaması biçimindeki faydacı temele sahiptir. Pratikte bu, RS modelinin değişen davranışları değişen mecburiyetler olarak açıklama zorunluluğu taşıdığı anlamına gelir: “(Zaman içindeki) davranışsal değişimler, değişen mecburiyetlerin sonuçlarıdır, (kişiler boyunca) davranışsal farklılıklar, farklı mecburiyetlerin (constraints) sonuçlarıdır.” Modelin yaygın kısıtları (mecburiyetleri) fiyatlar ve gelir düzeyidir. Öte yandan, teknolojinin durumu ve aktörün bilgi durumu, yeteneği, deneyimi ve sosyal pozisyonu ek mecburiyetler olarak fonksiyon görür. Bu bağlamda analizde bulunan kuramcılar da davranışı bu kısıtlardaki değişimlere optimal cevaplar olarak açıklama ve öngörme arayışındadırlar. Varsayım

---

<sup>259</sup> John Scott, “Rational Choice Theory”, G. Browning, A. Haleli, and F. Webster (Ed.), *Understanding Contemporary Society: Theories of The Present*, Sage Publications, 2000, <http://privatewww.essex.ac.uk/~scottj/socscot7.htm>, (24 Temmuz 2008).

<sup>260</sup> Kiser ve Hechter, ss.803-4.

<sup>261</sup> Hedström ve Swedberg, ss.128-32.

olarak formüle edilecek olursa “[m]ecburiyetler, çok çeşitli formlara sahiptir: açık ve gizli fiyatlar, gelir ve yetenek, fiziksel ve sermaye, ticari ve hanehalkı üretimi teknolojisinin yönetimi ve saire.”<sup>262</sup>

İlk dikkat çeken RST analizi, Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği*’nin ilk kısmındaki işbölümü yorumudur. Daha sonraki dönemlerde mübadele kuramı sosyolojik bağlamda özellikle Amerika’da yapılan çalışmalarda belirmiş; George Homans, Peter Blau gibi yazarlar kuramı ayrıntılandırma yönünde çaba sergilemiştir. Blau’nun metinleri, özellikle de *Sosyal Hayatta Mübadele ve Güç*, dikkat çekicidir. Blau’nun en önemli katkısı, Homans gibi bazı araştırmacıların psikolojik indirgemecilik düzlemine kısırdığı mübadele kuramını daha sosyolojik bir temele oturtmasıdır. Anthony Downs ve Mancur Olson gibi bazı araştırmacılar ise RST’yi siyaset bilimine uygulamıştır.<sup>263</sup> Downs, ekonomik yaklaşımla demokrasiyi ele alır,<sup>264</sup> ve temelde hükümetlerin politik desteği maksimize etme yönünde rasyonel davranışlarını ortaya koymaya çalışır.<sup>265</sup> Wagner; Marx ve Engels’in hayalet benzetmesini günceller ve bugün siyaset bilimini rahatsız eden *hayaletin* komünizm değil RST olduğunu belirtir.<sup>266</sup>

RST, biçimsel mantık, oyun teorisi ve diğer matematiksel teknikleri kullanır. Özünde rasyonelliği araçlar ve sonuçlar çerçevesinde tartışır ve Kousser, teorinin amaçlara ulaşma yolunu merkeze aldığını ve amaçların tercihiyle ilgilenmediğini ileri sürer. Sözelimi köleliğin iyi veya kötü olduğu yönündeki inancın normatif olduğunu ifade eder. Bu bağlamda bireyin egoist, rasyonel ve fayda maksimize peşinde koşan bir tasvirinin kabulüne dikkat çeker.<sup>267</sup> RST’de farklı vurgularla ekonomik analiz sergilenir: Fayda maksimizasyonu (Coleman ve Farraro), refah maksimizasyonu (Hechter ve Kiser), maliyet-fayda hesabı (Boudon) ve Piyasa-benzeri alışveriş

---

<sup>262</sup> Laurence R. Iannaccone, “Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion”, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde (25-45), Lawrence A. Young (Ed.), New York: Routledge, 1997, ss.28-29.

<sup>263</sup> Gordon Marshall, ss.515-6.

<sup>264</sup> Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York: HarperCollins Publishers, 1957.

<sup>265</sup> Downs, s.20.

<sup>266</sup> R. Harrison Wagner, “Who’s Afraid of “Rational Choice Theory”?”, (October 2001), [Who’s Afraid of “Rational Choice Theory”?.pdf](#), (24 Temmuz 2008), s.1.

<sup>267</sup> J. Morgan Kousser, “Toward “Total Political History”: A Rational-Choice Research Program”, *Journal of Interdisciplinary History*, Vol.20, No.4, (Spring 1990), s.527.

(Homans) gibi.<sup>268</sup> Bütün bu yaklaşımlarıyla RST, tercih ve birey diyalektiği analiziyle ilerler.

## 1. Tercih ve Birey

RST'nin temel varsayımına göre insan davranışları, faydaları maksimize edip bedellerden kaçma arayışından kaynaklanır ve eylemin motivasyonu beklenen faydadan kaynaklanır.<sup>269</sup> Bireyin tercihlerinin zamanla değişkenlik göstermediği, sabit olduğu varsayılır<sup>270</sup> ki tercihlerin rasyonelliğinin incelenebilmesi de bu süreğenlik,<sup>271</sup> ya da sabit ve gözlemlenebilir bir yavaş değişim ivmesi yoluyla. Teoriye göre birey, her zaman kendi faydasını üst düzeye çıkaracak tercihlerde bulunur ve bunu en az maliyet sunan tercih yoluyla sağlar. RST'nin dayanak noktalarından biri Weber'in *zweckrationality*/araçsal rasyonellik<sup>272</sup> kavramıdır. Weber araçsal rasyonellikle, bazı verili sonlara ulaştıracak araçları tanımlayan hesaplayıcı veya problem çözücü rasyonelliği kastedmişti.<sup>273</sup> Rasyonellik, tercih hiyerarşisiyle bağlantılı olarak işlev görür ki aktör sayısı kadar tercih hiyerarşisinin bulunduğu ifade edilebilir.<sup>274</sup> Weber, piyasanın gelişmesi, bürokratik ilerleme gibi rasyonalizasyon süreçlerini batının yükseldiği zemin olarak betimlemiştir.<sup>275</sup> Rasyonel aktör olarak tüketici de modern toplumun serbest piyasası bağlamında tanımlanan bir aktördür.<sup>276</sup>

Rasyonel seçim, bireyin verili bir zamanda yapması rasyonel olan eylemin hangisi olduğunu ifade eder. Literatürde seçim teorisi (decision theory) olarak beliren formülasyon genelde rasyonel seçim için bir analiz merkezi olarak ele alınır. Bireyin kitap okuma ile sinemaya gitme arasında yapması gereken rasyonel tercihin beklenen değeri maksimize eden birim yönünde olduğu yani tercih edilenin maksimum değer

---

<sup>268</sup> Zafirovski, s.453.

<sup>269</sup> Weede ve Muller, s.45.

<sup>270</sup> Matthew T. Loveland, "Religious Switching: Preference, Development, Maintenance and Change", *JSSR*, Vol.42, No.1, (March 2003), s.149.

<sup>271</sup> Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, İstanbul: Birey Yayınları, 2006, s.96.

<sup>272</sup> Bkz. Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Medeni Beyaztaş (çev.), İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

<sup>273</sup> Colin Jerolmack ve Douglas Porpora, "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Theory of Religion", *ST*, Vol.22, No.1, (March 2004), s.140.

<sup>274</sup> Debra Friedman ve Michael Hechter, "The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research", *ST*, Vol.6, No.2, (Autumn 1988), s.204.

<sup>275</sup> Ultee, s.176

<sup>276</sup> Yanıklar, s.93.

kazandıran olduğu kabul edilir. Pollock, seçim teorisinin birçok versiyonunun ortaya konduğunu ve klasik olarak tanımlanabilecek olanın Ramsey, von Neumann, Morgenstern, Savage ve Jeffrey’in öncülük ettiği biçim olduğunu ifade eder. Klasik seçim teorisinin temel formülasyonu ise şu şekildedir: Birey, alternatif eylemler seti içerisinde birini, bu eylemleri getirileri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutarak, tercih eder. Her eylem formunun potansiyel getirileri vardır ve birey bu koşullara bağlı getirilerin olasılığını bilir. Bütün bunların analizi için kullanılan bir fayda-ölçütünün varlığı da söz konusudur ki olası getirilerin nicel analizi bu yolla ortaya konur. Klasik seçim teorisi, bireyin optimum (en iyi) tercihte bulunduğunu yani beklenen değerleri kıyaslayıp en iyi getiriye sahip olanı tercih ettiğini ileri sürer. Bu en iyi ilkesi, bütün klasik seçim teorisi versiyonlarının ortak noktasıdır.<sup>277</sup> Verili analizlere bakıldığında bütün RST analizlerinin beşeri seçimi modelleme hedefi güttüğü görülür.<sup>278</sup>

Anthony Heat, RST’nin ele aldığı üç olası durumsal betimlemeyi aktarır: İlki ‘*riski olmayan seçimdir*’; burada kişi tercihlerinin nasıl sıralanmış olduğunu, neler yapabileceğini ve eylemlerinin sonucunu iyice bilir. Burada iki seçenek vardır ve kuram, bireyin birini diğerine tercih edeceğini belirterek onun tercihini öngörür. İkincisi ‘*riskli seçimdir*’, ki burada da kişi tercih sıralamasını ve kaynaklarının durumunu bilir; fakat eylemin vereceği sonuçtan emin değildir. Üçüncüsü ise ‘*belirsizlik durumunda seçim*’dir. Burada ise birey, durumunu belirleyen üç unsurdan (tercihler, olanaklar ve sonuç olasılıkları) biri veya daha fazlası hakkında tam bilgi sahibi olmayabilir.<sup>279</sup> Rott, öncelikli tercihler ilişkisi üzerine inşa edildiğini belirterek rasyonel seçimin ‘*rasyonel seçim ilişkisel seçimdir*’ sloganıyla özetlenebilecek bir yapıya sahip olduğunu belirtir.<sup>280</sup> Hedström ve Swedberg ise RST’nin bireyin inançları, çıkarları ve fırsatlarıyla bağlantılı bir eylem mekanizmasının ideal-tipik formu olduğunu ifade ederler.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> John L. Pollock, “Rational Choice and Action Omnipotence”, *The Philosophical Review*, Vol.111, No.1, (January 2002), ss.1-2.

<sup>278</sup> Adam Lusk, “Skeptical Criticism of Rational Choice”, [http://www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/0/8/9/6/5/pages89650/p89650-1.php](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/8/9/6/5/pages89650/p89650-1.php), (28 Temmuz 2008), s.5.

<sup>279</sup> Harry C. Bredemeier, “Alışveriş Kuramı”, Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (423-458), Mete Tuncay ve Aydın Uğur (Yayın hzl.), Ayşe Buğra (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları, 2002, ss.429-31.

<sup>280</sup> Hans Rott, “Belief Contraction in the Context of the General Theory of Rational Choice”, *The Journal of Symbolic Logic*, Vol.58, No.4, (December 1993), s.1429.

<sup>281</sup> Hedström ve Swedberg, s.134.

Oppenheim, birinin amaç tercihinin rasyonelliğinin, tercih anında bireyin bilgiye ulaşabilirliğinin söz konusu olması ve bireyin o dönemdeki değerlendirmelerine uygun düşmesine dikkat çeker. Oppenheim, birinin terchinin rasyonelliğini belirlemek için; (1)onun gerçek amacını, (2)bu amacı tercih ettiği zamanda elde edebileceği bilgiyi, (3)bu zamandaki inanç eğilimlerini (4)değerlendirme standartlarını bilmemiz gerektiğini belirtir.<sup>282</sup> Bireyin amacına yönelik karar verme maliyetleri de rasyonel analizde göz önüne alınır ve bu maliyet, konsantre olma, dikkat, bilgi edinme, düşünme, gözlem, kontrol, karar verme ve yerine getirme gereklilikleri olarak ifade edilebilir.<sup>283</sup>

Becker, RST'nin kalbini davranışı maksimize etme, piyasa dengesi ve devamlı ve cesursa kullanılan istikrarlı tercihlerin bir kombinasyonu olarak betimler. Bu üç formülasyon varsayım halinde şu şekilde aktarılır ki burada, davranışı maksimize etme esastır:

- “Bireyler akılcı bir şekilde, fiyatları ve potansiyel eylemlerin faydalarını tartarak ve onların net faydalarını maksimize eden eylemleri seçerek eylemde bulunurlar.
- Bireylerin fiyat ve faydaları değerlendirirken kullandıkları sonal tercihler (veya ihtiyaçlar) kişiden kişiye veya zamandan zaman çok fazla çeşitlenme (değişme) eğilimi göstermemektedir.
- Sosyal sonuçlar bireylerin eylemlerinin birikmesinden ve etkileşiminden ortaya çıkan dengeyi inşa eder.”<sup>284</sup>

Bireyin rasyonel tercihi söz konusu edildiğinde yanı başında kullanılan bir diğer kavram da amaçlı bir çerçevede eylem formunu dile getiren *stratejik rasyonellik* olmuştur. Bu da insanın temelde bireysel faydasını merkeze alan bir yaklaşımla davrandığını varsayar. Bu kavramın içeriği kolektif eylemi dışarıda bırakmaz ve onu da kapsayan bir analizle söz gelimi bedavacılar sorununa yönelir. Bu bağlamda RST, rasyonel ve bireysel çıkarını gözeten bireyin kolektif eyleme katılma nedenini sorgular ve büyük resme bakıldığında bireysel katkının önemsiz olduğu ve bireyin kolektif eylemden bedava yararlanabildiği yerde neden katılım göstermesi gerektiğini sorar.<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> Felix E. Oppenheim, “Rational Choice”, *The Journal of Philosophy*, Vol.50, No.12, (June 1953), s.350.

<sup>283</sup> Vernon L. Smith, “Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology”, *JPE*, Vol.99, No.4, (August 1991), s.888.

<sup>284</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.26.

<sup>285</sup> Byron Miller, ss.23-4.

Rasyonel seçim açıklamalarında *mahpus ikilemi* sıkça başvurulan bir metafordur. Bu ikilem, iki kişinin ortak bir suçtan yakalandığını ve her birinin ayrı ayrı; (a)hiçbirinin itiraf etmemesi durumunda birer yıl hapis yatacağı; (b)ikisinin de itirafıyla beşer yıl yatacaklarını; (c)birin itirafı ve diğerinin inkarıyla itiraf edenin on yıl yatacağı diğerinin özgür olacağı; (d)diğeri itiraf eder ve birey bunun bilmezse onun on yıl yatacağı ve bireyin serbest kalacağı şeklinde bir alternatif skalasına sahip olduklarını varsayar. Bu durumda ikisi de rasyonel, mantıklı ve bireysel çıkarlarını düşünen insanlar ise beşer yıl hapis seçeneğini tercih edeceklerdir.<sup>286</sup>

RST, maliyet ve fayda arasında kıyaslama ve faydayı maksimize etme şeklindeki şablonunun insanın bütün eylemlerinde kullandığı aynı eylem tarzı olduğunu ileri sürer ki bu, dinî alana insanların zamanla “dini katılım derecelerini çeşitlendirerek ve karakterini modifiye ederek ve dinlerini tamamen değiştirerek” dinî tercihlerini modifiye ettikleri analiziyle yansır.<sup>287</sup> Faydayı maksimize etme varsayımı, bireyin, kendi çıkarlarını yetkin bir şekilde kollayan, bilgili, bilinçli ve kendisini faydası yönünde disipline etmiş, özgür tercihlerde bulunan, özerk bir eyleyici olduğunu ima eder. Liberal yaklaşım savunucuları özerk eyleyici özelliğine bir de tüketicinin egemenliğini eklerler. Bu egemenlik “[t]üketiciler kendi gereksinimleri, arzuları, istekleri ve kimlikleri üzerinde bir egemenliğe, kendi plan ve projelerini gerçekleştirme hakkına ve yeteneğine sahiptir” şeklinde iki boyutludur.<sup>288</sup> Tercih ve tüketim ilişkileri bağlamında bakıldığında RST, “[m]addî kaynakların değiş-tokuşu üzerine kurulu sosyal etkileşimin mikrotelleri hakkındaki anlayışımızı ilerletmiştir.”<sup>289</sup> İktisatçılar, bireysel motivasyon, korku ve rasyonalizasyon gibi birimleri içeren basit soyutlamaları, amaç için uygun yaklaşımlar olduğu fikri nedeniyle psikolojinin çok basit kurallarını, ele alırlar. İktisatçılar tarafından ortaya konan merkezî bir varsayım, insanların rasyonel olduğudur.<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Kousser, s.531

<sup>287</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.27.

<sup>288</sup> Yanıklar, ss.93-6.

<sup>289</sup> Michael W. Macy ve Andreas Flache , “Beyond Rationality in Models of Choice”, *ARS*, Vol.21, (1995), s.88.

<sup>290</sup> Amyra Grossbard, “An Economic Analysis of Polygyny: The Case of Maiduguri”, *Current Anthropology*, Vol.17, No.4, (December 1976), s.701.

RST, *mübadele* kavramını odağa alarak toplumu inceleyen ve toplumsal düzeni, üyeleri arasındaki mübadelelerin planlanmamış sonucu olarak gören mübadele kuramının aynı zamanda bir uzantısıdır. Mübadele kuramı, rasyonel seçim teorisi ve antropolojik mübadele kuramı olmak üzere iki alt perspektife sahiptir. RST toplumsal düzenin kaynağını bireylerin işbirliğine dayalı mübadelelerle sağladıkları bireysel üstünlükte bulur. Antropolojik mübadele kuramının iddiası ise, hem düzenin hem de bireysel üstünlük arayışının, mübadele edilen şeylerin temelindeki ritüelin ve sembolik niteliğinin etkileri olduğu yönündedir.<sup>291</sup>

Rasyonel seçim analizi, mübadele kuramının başlangıç noktasını teşkil eder. Mübadele kuramı eylemde bulunan bireyin bazı niteliklerini veri kabul edip onun ortama uyum sağlama durumunu da göz önünde bulundurarak eylemlerini analiz eder. Mübadele kuramının ilham kaynaklarından olan Homans'ın betimlemesindeki üç anahtar terim, (bireylerin uyum sağlama süreçlerini en-iyileştirmek [optimizasyon] için ellerinden geleni yapacakları önermesinin) kuramın temelini teşkil eder. Buradaki üç anahtar terim, 'ellerinden gelen', 'en iyileştirme' ve 'adaptasyon'dur.<sup>292</sup> RST'nin alışveriş bağlamında önem taşıyan bir boyutu olan "[m]etodolojik bireycilik, sosyal fenomenin ilke olarak yalnızca bireyin eylemlerine göre açıklanabileceğini ifade eden bir doktrindir." Bu bağlamda Hedström ve Swedberg'e göre güçlü ve zayıf RST biçimi arasındaki temel fark, güçlü olanın vurgulamadığı, analize katmadığı sosyal boyutun zayıf formda analize katılmasıdır.<sup>293</sup>

RST öncelikle ekonomide rasyonel ekonomik insanı tanımlamıştır ki bu tanımda birey; ne yaptığını bilen, kaynaklarının ne olduğunu iyi bilen, ne istediğinin ve seçeneklerinin ayırında olan birisidir. Bu ve benzeri kuramsal konumlandırmaların her zaman geçerli olmadığı (söz gelimi bireyin isteklerinden her zaman emin olmadığı), iktisadî kritik olarak belirir. Bireyin karar vermesini zorlaştıran etmenlerin başında

---

<sup>291</sup> Gordon Marshall, s.515; Mübadele kuramının rasyonel seçim kuramı ve öğrenme kuramı şeklinde bir diğer ayrımı için bk. William Sims Bainbridge, "A Prophet's Reward: Dynamics of Religious Exchange", Ted G. Jellen (Ed.), *Sacred Markets, Sacred Canopies -Essays on Religious Markets and Religious Pluralism* içinde, Lanham–Maryland: Rowman-Littlefield Publishers, Inc, 2002, <http://mysite.verizon.net/wsbainbridge/dl/prophrew.htm> (23 Temmuz 2008), par.5.

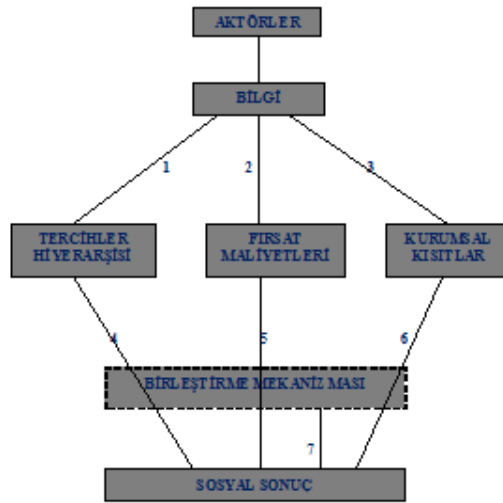
<sup>292</sup> Bredemeier, ss.427-34.

<sup>293</sup> Hedström ve Swedberg, s.131.



insan sayısının artması, bilgi miktarının ve teknolojideki değişim hızının artması gibi onun aleyhinde işleyen yeni durumlar gelmektedir.<sup>294</sup>

Herbert A. Simon, normatif rasyonel seçim teorilerinde ihmal edilen bir konuyu, karar verme sürecini sınırlayan bilgi kısıtını ele alır ve *sınırlı rasyonellik teorisini* ortaya koyar. Bu teori, insani bilgi-süreci yetisinin sınırlarını ve buna bağlı olarak yeni karar problemlerinin ortaya çıkışını, yeni alternatiflerin keşfini ve sürece dâhil edilmesini analiz eder.<sup>295</sup> Tercih düzlemi açısından bakıldığında RST, mikro ve makro arasında bağlantı kurabilme kapasitesinin imkânıyla dikkat çeker. Friedman ve Hechter, bireyin davranışlarının sadece niyetin ürünü olmadığını aynı zamanda en azından iki kısıtlayıcının etkisinde olduğunu belirtir: Bunlardan biri kaynakların kıtlığının getirdiği kısıtlar iken diğeri sosyal kurumların getirdiği kısıtlardır. Rasyonel seçim açıklamalarının odağında amaçlı ve kasıtlı davranışlara sahip birey formülasyonu bulunur; Fakat yine de bireyin tercihlerini kısıtlayan unsurlar bulunmaktadır.<sup>296</sup>



Şekil 1: Rasyonel Seçim Yaklaşımı Açıklamalarında Sosyal Sonuçlar

Birey, tercihleri, değerleri veya faydaları olan biri olarak konumlandırılmasına karşın, hangi tercihlerin olması gerektiği ve nereden kaynaklandıkları yönünde bir açıklama yoktur. Bireyin tercihlerini şekillendiren kısıtların yanı sıra tek tek bireysel

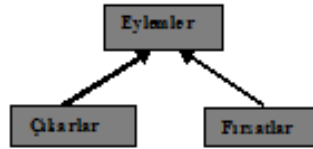
<sup>294</sup> Martin Shubik, “Geleceğin Demokratik Toplumunda Bilgi Edinme, Rasyonelite ve Serbest Seçme”, Nadir Eroğlu (çev.), *Ekonomik Yaklaşım*, Cilt.8, Sayı.24-25, (İlkbahar-Yaz 1997), ss.184-90.

<sup>295</sup> Harsanyi, s.516.

<sup>296</sup> Friedman ve Hechter, ss.201-2.

aktivitelerin toplamından oluşan bir sosyal sonuç ve buna yönelik bir birleştirme mekanizması da söz konusu edilebilir. Bu tarz bir mekanizmanın formüle edilmesi, heterojen tercihlerin olduğu yerde (örneğin oylamada) zorlaşır. Şekilde verilen bilgi kutucuğu, teorinin, rasyonel aktörün alternatif eylemler arasından kendi amacına uygun kararı verecek düzeyde ve yeterlilikte bilgi sahibi olduğunu belirtir. Bireyin kararlarını sınırlayan kurumsal kısıtlar genel anlamda bireyin kontrolünü aşan tercih belirleyicileri (mahpus ikilemi örneğinde olduğu gibi) olarak betimlenebilecek faktörlerdir.<sup>297</sup>

Tercih analizleri, RST bağlamında temelde belirsizlik durumunda rasyonel tercihi analiz eden bazı sade aksiyomlara dayanır. Yaklaşımı eleştirenlerin sıkça dile getirdiği argüman, birçok durumda bireylerin bu aksiyomların dışına taşan tercihlerde bulunduğu şeklindedir. Bu kaygıyla yola çıkan araştırmacılardan Kahneman ve Tversy, “*olasılık teorisi*” diye tanımlanan bir analiz sergilerler. Loomes ve Sugden ise *pişmanlık teorisi* adında bir başka alternatif sunarlar.<sup>298</sup> Loomes ve Sugden bağımsız olasılıklar setini kabul ederler ve geleneksel fayda kuramında değişimler yaparak teorilerini, iki temel varsayım üzerine inşa ederler: Öncelikle insanların çoğu deneyimlerini pişmanlık ve sevinç duygulanımları olarak ele alırlar; ikinci olarak belirsizlik durumunda karar vermede, insanın bu duygulanımları beklediğini ve hesap yaptığını savunurlar.<sup>299</sup> RST, sosyal durum bileşenlerinin tercih ve eylemleri nasıl etkilediğini belirlemede kullanışlı kabul edilir. Teori, bireyin farklı seçenekler arasında kaldığında kendi çıkarlarını en iyi tatmin eden eylemi tercih ettiğini iddia eder ve bu yönüyle temelde bir *eylem teorisi*dir. Bireyin eylemleri rasyonellik bağlamında şematik olarak şu şekilde ele alınabilir:<sup>300</sup>



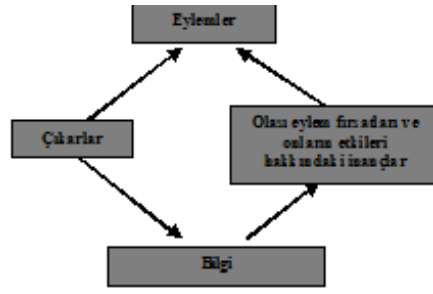
Şekil 2: Rasyonel Seçim Açıklamalarının Temel Birimleri

<sup>297</sup> Friedman ve Hechter, ss.202-9.

<sup>298</sup> Graham Loomes ve Robert Sugden, “Regret Theory: An Alternative Theory of Rational Choice Under Uncertainty”, *The Economic Journal*, Vol.92, No.368, (December 1982), s.805.

<sup>299</sup> Loomes ve Sugden, s.820.

<sup>300</sup> Hedström ve Swedberg, s.128.



Şekil 3: Genişletilmiş Rasyonel Seçim Açıklamalarının Temel Birimleri

Tüketicinin seçim özgürlüğü argümanı özellikle muhafazakâr ve liberal yaklaşımın dışında kalanlar olmak üzere farklı çevrelerden tepki almıştır. Bunlardan biri olan Herbert Marcuse “[g]ibi pek çok yazara göre, tüketicinin sahip olabileceği seçimler, yoğrulmuş, yönlendirilmiş ya da sınırlandırılmıştır.” Marcuse, temelde bireyin özerk olduğu düşüncesine karşı çıkar ve yanlış bir bilince sahip olduğunu ileri sürer.<sup>301</sup> Marcuse, toplum ve egemenlik bağlamında özgürlük-egemenlik ilişkisi kurar ve seçimlerin belirlenmesini bir egemenlik alanı olarak niteler.<sup>302</sup> Tüketicinin piyasa tarafından şekillendirilmesi, kısıtlanması özellikle kültür endüstrisi kavramıyla eleştirel tutum sergileyen Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Okul mensupları, “[k]ültür endüstrisinin gelişmesi ve artan rasyonelleşme ile beraber bireylerin bağımsız düşünme yeteneklerini kaybettiklerini ve üzerinde kontrollerinin olmadığı bu endüstri sürecine bağımlı kaldıklarını ileri sürerler.”<sup>303</sup>

Bireyin tercihlerinin rasyonelliği tartışılırken normal davranışların yanı sıra bağımlılık gibi davranışların da rasyonelliği (kuramın yaygın geçerliliği bağlamında) tartışılır. Becker ve Murphy; Stigler ve Becker’in başlattığı ve Iannaccone’un geliştirdiği analizlere dayanarak<sup>304</sup> bir bağımlının tercihlerinin rasyonel olup olmadığını sorgularlar. Temel argümanları, güçlü de olsa, bağımlılıkların genelde istikrarlı tercihlerle geleceğe yönelik maksimizasyon anlamında rasyonel olduğu yönündedir. Böylece rasyonel davranışın antitezi olarak görünen bağımlılıkların rasyonelliğinin de

<sup>301</sup> Yanıklar, ss.98-113.

<sup>302</sup> Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan-İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, 3. Basım, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s.19.

<sup>303</sup> Yanıklar, s.106.

<sup>304</sup> Gary S. Becker ve Kevin M. Murphy, “A Theory of Rational Addiction”, *JPE*, Vol.96, No.4, (August 1988), s.676.

yeni bir açıyla ele alınabileceğini ileri sürerler. Bağımlılığın rasyonel davranışın dışında algılanması nedeniyle RST için en önemli meydan okuma bu alandan gelmektedir; fakat Becker ve Murphy kendi analizlerinde bağımlılık ve terkinin rasyonelliğini analiz ederler.<sup>305</sup>

Son dönemlerde kapitalist analizden farklı olarak uzamsal (uzama bağlı olmak üzere) Marksist rasyonel seçim analizleri ortaya konmuştur. Sözelimi içerden bir kritik olarak Barnes ve Shephard rasyonel aktör imkânını tartışılar. Onların temel bakış açısı rasyonel seçim marksizmi olarak daha önce ortaya konan verilerin RST'nin çekirdek iddialarını (iradîlik gibi) krizite ettiği yönündedir. RST'nin temel dayanakları olarak gördükleri iradîlik, kâr maksimizasyonu ve kolektif davranışın istisnaîliği şeklinde özetlenebilecek üç sacayağını ele alarak özellikle uzamsallığın ve istisnaların önemini vurgulayarak kapitalist algıyla eşitlenen bir rasyonel aktör kritiği yaparlar. Rasyonel seçim Marksistleri, teorisinin olağan savunucularının aksine metodolojik bireyciliği, iradiciliği vurgulamaz. Kolektif eyleme katılmanın RST için rasyonel olmadığı yönünde bir argümanı ele alan Barnes ve Shephard, rasyonel seçimde bile kolektif eylemin önemli olduğu yönünde iddia sergilerler. Bunu analiz ederken bireyin kolektif eyleme katılımı ve bedavacılar problemini ilişkili olarak betimlerler.<sup>306</sup> Feminist sosyalistler ise rasyonel seçim teorisinin erkek-merkezli bir açıklama olduğunu, yetiştirme, ilgilenme gibi motivlere sahip olanları dışladığını ileri sürerler.

Her kuram gibi RST de kritiğe tabi tutulmuştur. Green ve Shapiro yakın zamanlarda metodolojik vurgunun kapsandığı etkili bir eleştiri metnini (*Rasyonel Seçimin Patolojileri*) yayınladılar. Onların temel argümanı, RST'nin ampirik olarak hüküm vermede başarısız kaldığıdır.<sup>307</sup> RST, savunucularının görüşlerinin bir bütünlük arz etmediği, ekonomik kavramları dinî alana uygulamanın sakıncasını taşıdığı, rekabetçi analizleri nedeniyle ABD'ye uygunluğunu sergileyen dolayısıyla evrensel geçerliliği sorgulanabilir bir duruşa sahip olduğu yönünde eleştiri alır.<sup>308</sup> RST'yi kritize eden

---

<sup>305</sup> Becker ve Murphy, ss.675-95.

<sup>306</sup> Trevor J. Barnes ve Eric Sheppard, "Is There a Place for the Rational Actor? A Geographical Critique of the Rational Choice Paradigm", *Economic Geography*, Vol.68, No.1, (January 1992), ss.2-12.

<sup>307</sup> Lusk, s.1.

<sup>308</sup> Ali Bayer, "Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış", (*Yayılanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, 2006), ss.61-2.

Shapiro, rasyonel seçim çerçevesinin kültürle başa çıkıp çıkamayacağını sorar ve buna cevap vermeye çalışmanın verimli olmadığına inandığını belirtir. Bu kuramın savunucularının uzun zamandır değişim ve uyarlamalarla kuramı uyguladıklarını belirten Shapiro, kuramı her koşulda geçerli kabul edenlerin tutumunun ortaya koyduğu sorunu elinde sadece çekiç bulunan birine her şeyin çivi olarak görünmesi benzetmesiyle eleştirir.<sup>309</sup>

RST ve DEM'e en çok eleştiri, verilen kararlar hakkındaki varsayımlar bağlamında yapılmıştır. Buna cevap bağlamında Becker, ekonomik yaklaşımın bireyin tercihleri üzerine olan analizlerinin yaklaşımın mikro düzeyde kaldığı yorumuna götürmemesi gerektiğini; aksine bu analizin grup ve makro düzey bağlamındaki yorumlar için araç teşkil ettiğini belirtir. Bu iddiasını, rasyonel seçim analizinin; teknoloji ve diğer fırsat belirleyicilerinin, piyasa dengesinin ve piyasa dışı durumların ve kanunların, normların ve geleneklerin sonuç almadaki etkisiyle kombine edilmesine dikkat çekerek delillendirir.<sup>310</sup> Miller, kolektif eyleme iktisadî yaklaşım nedeniyle RST'nin eleştirildiğini belirtir ve teorinin, bireyin sosyal durumlarını diğerleriyle iletişimsel etkileşim yoluyla yorumladığı gerçeğini görmezden geldiğini ekler. Sen ve Jenks ise sempati, bağlılık, empati ve erdemin önemine dikkat çekerek RST'yi kritik ederler.<sup>311</sup> Birçok araştırmacı RST'nin batı dışı kültürlerdeki uygulanımının kusurlu olduğunu ileri sürmüştür. Özcüler, bireysel çıkarın sosyal normları görmezlikten gelen darlığını dile getirir. Öte yandan araçlar-sonuç rasyonelliğinin de kültürel temelli tekil form olduğu iddia edilip birey rasyonelliğinin genel uygulanımındaki kısıt dile getirilmiştir. Little ise bunların hiçbirinin RST'yi gözden düşürüp saygınlığını yok etmediğini ve RST'nin batı dışı toplumlara uygulanabilirliğini savunur.<sup>312</sup>

RST'nin bireyin seçimini analiz etmedeki yetkinliğini sorguladığı metninde Landemore, seçimin bilimsel analizinin insan özgürlüğünün metafiziği ile bilimin soğuk indirgemeciliği arasında beliren bir çatışmayı ortaya koyduğunu belirtir. Landemore,

---

<sup>309</sup> Ian Shapiro, "Can the Rational Choice Framework Cope with Culture?", *Political Science and Politics*, Vol.31, No.1, (March 1998), ss.40-1.

<sup>310</sup> Gary S. Becker, "Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior", *JPE*, Vol.101, No.3, (June 1993), s.402.

<sup>311</sup> Byron Miller, ss.26-8.

<sup>312</sup> Little, s.36.

RST'nin metodolojik bireyciliği ve sebeplilik ilkesini merkeze almasını dile getirir. RST'nin her türlü tercihe uygulanabilirliğine karşı çıkar ve teorinin ekonomik tercihler üzerinde temellendiğini ve bu nedenle tekil olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımın sadece inanılması güç olmadığını aynı zamanda ampirik olarak yanlış olduğunu ileri sürer. Ayrıca RST'nin araçsal aklın kullanılmadığı tercihlerde açıklama yetersizliği gösterdiğini savunur. Tercihlerin istikrarlı olarak (sabit) betimlenmesi de bir eleştiri kaynağıdır. Landemore, RST'nin tercih bilimi olma konusunda hem tercih konusunda hem de bilim konusunda olmak üzere iki başarısızlık gösterdiği sonucuna varır. Buradan da daha tümevarımsal ve çoğulcu bir sosyal bilim paradigması ihtiyacını söz konusu edip epistemolojik dönüşümün gerekliliğini vurgular.<sup>313</sup> Öte yandan RST, niyetlenmemiş, beklenmeyen sonuçlar konusunda kayıtsız kaldığı yönünde eleştirilir.<sup>314</sup> Steiner, RST'nin fayda merkezli katı algısını dile getirir ve erdemliliği ve diğergamlığı kapsayan bir motivasyon açıklamasının gerekliliğini ifade eder.<sup>315</sup>

RST, bireyin eylemlerini onun zihinsel durumlarıyla açıkladığı için psikolojik ve doğrudan yalnızca bireylere uygulandığı iddiasıyla da bireyci olmakla nitelendirilir. Satz ve Ferejohn bir teorinin farklı açılardan değerlendirilebileceği argümanından yola çıkarak RST'ye yönelik bu iddiaların yanlışlığını ileri sürerler. Çünkü teorinin bazı söylemlerinin bu yönde değerlendirilebilmesine karşın bu tür yorumların da tercih merkezli olduğunu ileri sürerler. Buna yönelik olarak önce RST'yi psikolojik açıklamalardan ayırıp daha sonra da bazı rasyonel seçim açıklamalarının aktörün çevresinden yola çıkılarak açıklanabileceğini ortaya koymayı hedefler. Kuramın psikolojik ve bireyci olduğu eleştirisine karşıt argüman olarak, teorinin söylemlerinin odağında bireyin tekil davranış analizlerinin değil onu aşan çerçevede çevresel durumun bütün aktörlerin davranışlarını belirleyen yapısının olduğunu ifade ederler.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Hélène Landemore, "Politics and the Economist-King: Is Rational Choice Theory the Science of Choice?", [http://www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/0/6/3/5/2/pages63525/p63525-1.php](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/6/3/5/2/pages63525/p63525-1.php), (24 Temmuz 2008), ss.2-12.

<sup>314</sup> Macy ve Flache, s.82.

<sup>315</sup> Jürg Steiner, "Rational Choice Theories and Politics: A Research Agenda and a Moral Question", *Political Science and Politics*, Vol.23, No.1, (March 1990), s.47.

<sup>316</sup> Debra Satz ve John Ferejohn, "Rational Choice and Social Theory", *The Journal of Philosophy*, Vol.91, No.2, (February 1994), ss.71-4.

Satz ve Ferejohn'un iddiasına karşı yorum Hausman'dan gelir. Hausman, Satz ve Ferejohn'un externalism olarak betimledikleri konumlarına kaşı çıkar ve rasyonel-seçim açıklamalarının psikolojik açıklamalar olduğunu ileri sürer.<sup>317</sup> Somers, RST'nin metodolojik bireyciliğini, niyetsel açıklamalarını eleştirir. Teorinin genel uygulanım sorunu olduğunu, bireylerin her zaman rasyonel davranmadıklarını ve sosyal bağlamın dikkate alınmayışını dile getirir. Kiser ve Hechter, Somers'in de içinde bulunduğu bazı araştırmacıların ortaya koyduğu ortak hatalardan biri olarak RST'nin mikrotemelli bir teori olduğu yönündeki iddialarını dile getirir. Onlara göre RST, çokaşamalı, çokboyutlu bir teoridir.<sup>318</sup>

## 2. Rasyonel Seçim ve Din

Din sosyolojisi disiplinde RST'nin işlerlik kazanması, özellikle Warner'ın *paradigma değişimi*<sup>319</sup> olarak betimlediği ve bireysel ve kurumsal dinî davranışı açıklamada teorinin araçsallığını vurgulayan yakın dönem dikkat çekicidir. Teoriyi dinî davranışları açıklamada kullanan araştırmacılar, onun varsayımlarının dinî davranışları açıklayıcılığı konusunda iddialıdır.<sup>320</sup> RST din ve dinlerarası ilişkiler bağlamında analizler yaparken bireyin dinî grupla ilişkisini, kendi potansiyelinin yönelimiyle rasyonel karar verme zemininde görür. Teori, dinlerin faaliyet alanı olarak bir piyasa tanımlamasının imkânını kabul eder ve dinî grupların bu piyasada kendi ürününü pazarlamaya çalışan bir firma gibi hareket ettiğini, kendi pazar payını koruma, arttırma, müşterilerinin memnuniyetini sağlama, propagandasını, reklamını yapma gibi ekonomik kavramlarla ifade edilen etkinliklerde bulduklarını, bireylerin de maliyet-kâr analizi sonucunda rasyonel bir karara vardıklarını kabul eder.<sup>321</sup>

---

<sup>317</sup> Daniel M. Hausman, "Rational Choice and Social Theory: A Comment", *The Journal of Philosophy*, Vol.92, No.2, (February 1995), s.96.

<sup>318</sup> Kiser ve Hechter, ss.798-802.

<sup>319</sup> Warner ilk olarak şu makalede analiz sunar: R. Stephen Warner, "Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *AJS*, No.98, (1993), ss.1044-1093. Ardından başka bir metinde dinin ekonomik modelini daha çok analiz eder: "Convergence toward the New Paradim: A Case of Induciton", Lawrence A. Young (Ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde (87-101), New York: Routledge, 1997.

<sup>320</sup> Loveland, s.148.

<sup>321</sup> Mehmet Ali Kirman, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslâmiyât*, Cilt.8, Sayı.1, (2005), s.102.

Warner, daha sonraki bir metninde yeni paradigma açıklamasının anlaşılabilirliğini güvenceleme yönünde analizler sergiler ki buna göre yeni paradigmanın dinî piyasa kavramını kullanarak sergilediği söylem, basitçe dinî liderlerin kendilerini ‘piyasa araştırması’na adadıkları, etrafta insanların hangi dini istediklerini sorup, onu onlara sunduğu, en bayağı anlamıyla ‘pazarlama’ hizmetleri yaptıklarını ifade etmez.<sup>322</sup> Warner’ın yeni paradigma iddiası tartışılmış ve yeniliği ve eskiye bağlılığı sorgulanmıştır. Sözgelimi Lechner, Warner’ın paradigma değişimi iddiasını ele alır ve kritiğe tabi tutar. Öncelikle Warner’ın meşhur eski paradigmayı yanlış nitelediğini ve bu nedenle de yanlış teşhis ortaya koyduğunu ileri sürer. İkinci olarak Warner’ın belli başlı dinî olgular hakkındaki yorumlarının da geleneksel bağlamsal tartışmalara dayandığını ileri sürer. Üçüncü olarak yeni bir paradigma için uygun kuramsal yapı ve rehberlik ortaya koyamadığını iddia eder.<sup>323</sup>

RST’nin prensiplerinin dinî alana uygulanması sonucunda dinî bağlılık ve davranışların rasyonel seçim çerçevesinde irdelenmesi söz konusu olur. Bu çerçevede, dinî tercih ve uygulamalarda da bireyin mevcut piyasa koşullarında seçenekler arasında rasyonel karar sonucu bir yönetime sahip olduğu varsayımı önem kazanır. Bu bağlamda dinsel dönüşüm tecrübelerinde bireyin pasif değil aktif; tercih eden bir aktör olduğu iddiası, kuramın uygulaması açısından açılımcıdır.<sup>324</sup> Pasif paradigma dinsel dönüşümü bireyin başına gelen bir şey, bireyin maruz kaldığı bir durum olarak betimlerken aktif paradigma bireyin süreci yönettiği yönünde bir iddiaya sahiptir.<sup>325</sup> Analiz birimi bireyin tercihi olduğunda, kendi çevresinin etkileri söz konusu olur ki bu etki dinî tercihlerde dinî olmayan tercihler kadar faaldir. Bireyin devraldığı dinî mirasa bakıldığında, mezhepler arası düşük geçişgenlik, bireyin tercih eden bir aktör olduğu tezine zemin olur. Buna göre farklı bir mezhep tercihinde bulunan birey, dinî sermayesi

---

<sup>322</sup> R. Stephen Warner, “More Progress on the New Paradigm”, Ted G. Jelen (Ed.), *Sacred Markets, Sacred Canopies-Essays on Religious Markets and Religious Pluralism* içinde (1-29), Lanham, Maryland: Rowman-Littlefield Publishers Inc, 2002, s.8.

<sup>323</sup> Frank J. Lechner, “The ‘New Paradigm’ in the Sociology of Religion: Comment on Warner”, *AJS*, Vol.103, No.1, (July 1997), s.183.

<sup>324</sup> Lorne Dawson, “Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating ‘Active’ Conversions”, *JSSR*, Vol.29, No.2, (1990), s.141.

<sup>325</sup> Roger A. Straus, “Religious Conversions as A Personal and Collective Accomplishment”, *SA*, Vol.40, No.2, (1979), s.158.



ve bireysel yönelimi arasında bir tercihte bulunmuş, bir aktör olarak kendi zihinsel kodlarıyla hareket etmiştir.<sup>326</sup>

RST'nin aktif yorumu, mahrumiyet eksenli yorumlara da bir kritik olarak ele alınabilir. Dinin alt sınıflar için ıstırap dindirici olarak fonksiyonel tanımı Freud'dan Marks'a kadar yaygın bir kabul görmüştü. Bunu eleştiren Stark, alt sınıfların kiliseye üyelik ve Pazar ayinine katılımında düşük oranlara sahip olduğunun birçok araştırmada ortaya konduğunu dolayısıyla önceki kabullerin onaylanmadığını belirtir. Stark, mahrumiyet bağlamında birçok erken dönem sosyalist liderinin (Marx ve Engels dahil) tutumunun kilisenin ortaya koyduğu çözüme rakip olduğunu, ilkinin değişime çağırırken ikincisinin kabule çağırıldığını belirtir. Kilise, hiyerarşinin dibindekilere, dünyevî değerleri yeniden tanımlama ve uhrevî ödüllere olmak üzere sosyal iki yolla rahatlama sunar. Mahrumiyet yorumu çerçevesinde din, bireye ıstıraplarına memnuniyetle katlanmasının gerektiğini çünkü böylece sonsuz hayatın servetini biriktirdiğini anlatır.<sup>327</sup>

Stark, radikal çözümlere katılımın, dinî katılımın azaltılmasına anlamına gelen teoriyi destekleyen verilere ulaştığını belirtir. Ayrıca Büyük Britanyadaki alt sınıf radikalizminin gücünün kısmen alt sınıfın dinî duyarsızlığına neden olduğunu (açıkladığını) belirtir. Stark, II. Dünya savaşından sonra yapılan araştırmaların geleneksel kanının aksine alt sınıftan insanların en çoktan ziyade en az dinî katılım olasılığı taşıdığını ortaya koyduğunu ileri sürer. Bunun ise daha düşük sınıfların, kendi statü memnuniyetsizlikleri için radikal politikaları dinden daha cazip bir çıkış olarak gördükleri şeklinde açıklanabileceğini ve bunun, söz konusu sınıfların yüksek dinî duyarsızlıklarını açıkladığını belirtir.<sup>328</sup>

RST, din sosyolojisinde bir analiz seti olarak kullanılmaya başlanmasıyla beraber bilimsel meşruluğu bağlamında hem taraftar hem de muhalif kazanmıştır. Teori, eleştirilen yönlerinin yanı sıra, ortaya koyduğu hipotetik-dedükdif argüman üretme

---

<sup>326</sup> Mark Chaves ve James D. Montgomery, "Rationality and the Framing of Religious Choice", *JSSR*, Vol.35, No.2, (June 1996), s.141.

<sup>327</sup> Rodney Stark, "Class, Radicalism, and Religious Involvement in Great Britain", *ASR*, Vol.29, No.5, (October 1964), ss.699-702.

<sup>328</sup> Stark, "Class, Radicalism", ss.698-706.

işlevi, dinî aktörlerin rasyonelliğini vurgulaması, aşırı basitleştirilmiş sekülerleşme yaklaşımlarına itirazları çerçevesinde takdir görmüştür.<sup>329</sup> Jerolmack ve Porpora, RST'nin dine uygulanışında temel olarak gördükleri psikolojik egoizm'i kritiğin merkezine alırlar ve dinî deneyim ve dinî heyecan (duygu) odaklı bir teori ortaya koymaya çalışırlar. RST'nin genel anlamda rasyoneliteni ve özelde dinî rasyonelliği öz-memnuniyet(self-satisfaction)e hizmet eden araçsal akılla eşit olarak algıladığını aktarırlar. Çünkü RST'ye göre bütün araçsal rasyonelliğin nihaî hedefi öz-memnuniyettir. RST'nin bütün eylemlerin nihaî olarak bencilce güdülendiğini iddia eden psikolojik egoizm tezine desteğe yöneldiğini ileri sürerler. Sonuçta RST'nin dini, psikolojik egoizm kavramlarıyla dinî bağlılık olarak tanımladığını ileri sürerler. Fakat onlara göre, ne normatif ne de epistemik rasyonellik araçsal rasyonelliğe indirgenemediği gibi bütün dinî güdüler de öz-memnuniyete yönelik değildir.<sup>330</sup>

RST'nin dinin ekonomik analizinde uygulama alanı bulan iki türlü yaklaşımı bulunmaktadır: Dinî faaliyetlerin arz yönüne vurgu yapan '*arz yönlü rasyonel seçim teorisi*' ve talep yönüne vurgu yapan '*talep yönlü rasyonel seçim teorisi*'. Arz yönlü yaklaşım, dinî grupların dinî mal ve hizmetler üreten bir firma olup ürünlerle hayatta kalabileceğini, bu ürünlerle ihtiyaçlar arasındaki karşılıklılık sona erdiğinde dinî grubun talep ve kabul göremeyeceğini ileri sürer. Talep yönlü yaklaşım değişen önceliklerin ve toplumsal baskıların bireylerin tercihleri üzerindeki etkisini açıklama çabasıdır ve bireyin mevcut seçenekler içerisinde en uygun olanı tercih edeceği varsayımına dayanır.<sup>331</sup> Roger Finke, arz yönlü yaklaşımın temel mantığını "[r]egülasyon dini arz edenlerin(kiliseler, vaizler, yeniden uyanışçılar vs.) dürtü ve fırsatlarını ve dini tüketicilerin(kilise üyeleri) geçerli [uygun, yaşayabilir] seçeneklerini değiştirerek rekabeti kısıtlar" şeklinde förmüle eder. Arz yönlü yaklaşıma göre organizasyon üyeliğindeki artış açıklamaları üyeliğin popüler talebinden çok organizasyonların üyelik teklifi için arttırılan fırsatlarla ilgilidir.<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> Beckford, "Birlikte Başla", ss.185-7.

<sup>330</sup> Jerolmack ve Porpora, ss.140-1.

<sup>331</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*; Adana: Karahan Kitabevi, 2005, s.81.

<sup>332</sup> Beckford, "Rational Choice Theory and Prison Chaplaincy", s.676.

RST temelde karar verebilen bir aktör olarak bireyi merkeze alır ve bireyin yaptığı analizler sonucunda hayatındaki kararları belirlediğini, özelde din ve dindarlık düzlemindeki deneyimlerini şekillendiren davranışlarını rasyonel olarak belirlediğini ileri süren ve sosyal bilimlerde sıklıkla tartışılan bir kuramdır.<sup>333</sup> Teorinin savunucularından Iannaccone, RST'nin din konusunda üç temel varsayımını aktarır: (a)Birey kâr-zarar hesabı yaparak kârı yüksek olan seçeneği tercih eder, yani rasyonel davranır; (b)kâr-zarar analizindeki öncelikler, kişiye ve zamana göre değişkenlik arz eder; (c)toplumsal sonuçlar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur.<sup>334</sup>

Rasyonel seçim analizi, bireyin farklı seçeneklere sahip olduğu ve bu rakip seçenekleri rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutup optimum olanı seçtiğini öngörür. Teori analistlerinden Finke ve Stark, dinî tercih ve rekabet bağlamında, literatür verilerinin yüksek düzeyde desteklediğini ileri sürdükleri, beş hipotez ortaya koyarlar: (a)Dinî çoğulculuğun yüksek veya regülasyonun düşük olduğu yerde dinî bağlılık yüksek düzeyde olur. (b)Tekil dinî gruplar marjinal pazar konumuna ulaşıncaya kadar daha enerjik olurlar ve daha yüksek düzeyde dinî bağlılık sergilerler. (c)Özel şartlar altında çatışma, yüksek düzeyde dinî bağlılık üretebilmek için rekabetin yerine geçebilmektedir. (d)Belirli bir düzeyin üzerinde çoğulculuk lüzumsuz olur. (e)Çoğulculuk etkileri kolayca gezilebilen bir bölge ile sınırlanabilir. Bu hipotezlerini doğrulayan araştırmaları -bazı karşı bulguları da zikrederek- konu konu aktarırlar.<sup>335</sup>

RST'nin dine uygulanışı dindarlık ve dinsellikte yeni bir algıyı geterektirir. Dindarlık ve dinselliğin ölçümünün kuramsal farklılıklar ortaya koyması, ölçüm kriterlerini tartışma konusu etmiş ve ortodoksi indeksi bu bağlamda eleştirilere konu olmuştur. "Ortodoksi indeksi, saf, indirgemeci, pozitivist, küstah, köktenci, ahmakça, zararlı (evil), kaba ve hatta Hıristiyan-olmayan (un-Christian) olduğu yönünde saldırıya uğramıştır."<sup>336</sup> Stark ve Foster, ortodoksi indeksini savunurken temelde bu indekste yola

---

<sup>333</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s.186.

<sup>334</sup> Laurence R. Iannaccone, "Voodoo Economics? Reviewing th Rational Choice Approach to Religion", *JSSR*, Vol.34, No.1, (1995), s.77.

<sup>335</sup> Roger Finke ve Rodney Stark, "Religious Choice and Competition", *ASR*, Vol.63, No.5, (October 1998), s.762.

<sup>336</sup> Rodney Stark ve Bruce D. Foster, "In Defense of Orthodoxy: Notes on the Validity of an Index", *SF*, Vol.48, No.3, (March 1970), s.384.

çıkılan noktaların genel noktalar olduğunu ve daha iyi bir tasarımın mümkün olmakla beraber aynı genel temellerden yola çıkacak bir form olduğunu; dahası mevcut indeksin en iyi olmadığını ama şu an ulaşılabilen en iyi ölçüt olduğunu belirtirler.<sup>337</sup>

Roger A. Strauss ortodoks pasif paradigmanın dinsel dönüşümü açıklarken bireyin dışındaki koşullara yoğunlaşıp dinsel dönüşümün bu koşulların dinamiklemesi sonucunda bireyin başına gelen bir şey olarak tanımladığını ifade eder ve kendisinin bu döngüyü kıran aktif yorumu serimler. Gartrell ve Shannon, Strauss'un aktif yorumuna benzer bir biçimde, dinsel dönüşümün bireyin sosyal ve bilişsel sonuçlar üzerindeki yorumunun sonucunda yaptığı rasyonel bir seçim olarak karakterize edilmesi gerektiğini ifade ederler.<sup>338</sup> Rasyonel seçim betimlemesi, bir anlamda bireysel eylemin gelecekteki bedel ve ödülleri hesaplamasının sonucunda ortaya çıkan modellemesidir.<sup>339</sup> Gartrell ve Shannon, rasyonel seçim yaklaşımını, YDH'ler üzerine yapılan çalışmaların verilerini kullanarak test ederler ve araştırmalarının artı değerinin; aktif, bilinçli aktörü, inceleme bağlamına katma olduğunu belirtirler. RST'nin temel iddiası olan maliyetten kaçma veya ödül arayışı çerçevesinde dinsel dönüşümü deneyimleyen bireyin bu deneyim olmadığı takdirde elde etmeyeceği ödülleri merkeze alırlar. Farklı araştırmacılar tarafından yayınlanmış araştırma sonuçlarının yanı sıra Shannon'un 1981-82'de Divine Light Mission'un Victoria'daki grubu üzerine yaptığı saha araştırmasıyla ürettiği verileri de analizde kullanırlar.<sup>340</sup>

Gartrell ve Shannon, rasyonellik ilkesini dinsel dönüşüme uyarlarlar ve rasyonalite ilkesi burada dinsel dönüşümden beklenen faydayı karakterize eder. Sevgi, saygı gibi sosyal-duygusal sonuçlar ve bilişsel sonuçlar (Stark ve Bainbridge'in ifadesiyle *ödüller* ve *telafi ediciler*) dinsel dönüşümün getirileridir. Öte yandan sosyal fayda aksiyomunu da rasyonel seçimin sonuçları bağlamında tercih dinamiğiyle betimlerler. Aksiyom, sosyal sonuçların farklı üyelere faydasının onların ilişkilerinin gücü ile doğrudan etkilenecek değiştiğini ve sosyal ilişkilerden doğan olayların toplam

---

<sup>337</sup> Stark ve Foster, s.392.

<sup>338</sup> Kay H. Smith, "Conversion", *Encyclopedia of Mormons*, Vol.1, McMillian Pub. Comp., 1992, [http://www.lightplanet.com/mormons/basic/gospel/Conversion\\_EOM.htm](http://www.lightplanet.com/mormons/basic/gospel/Conversion_EOM.htm), (19 Mart 2005), par.1.

<sup>339</sup> Bainbridge, "A Prophet's Reward", par.6.

<sup>340</sup> David C. Gartrell ve Zane K. Shannon, "Contacts, Cognitions and Conversion: A Rational Choice Approach", *RRR*, Vol.27, No.1, (September 1985), ss.32-3.

faydasının ilişkilerin sayısı ile doğrudan etkilenecek değiştiğini iddia eder.<sup>341</sup> Bilişsel fayda aksiyomu ise temelde YDH'lerin bireylerin bilgi stoklarının problematik özelliklerini açıklama yetenekleri ve onların sisteminin bireyin inanç sisteminin mevcut öğelerine gösterdiği uygunluk derecesinden bireyde bir fayda kazanımı olacağı yönünde bir iddiaya sahiptir. Buna bağlı olarak YDH'lerin bilişsel faydası, bilişsel ödülleri dinsel dönüşüm stratejisinin bir parçası olarak destekledikleri derecede ve aynı zamanda desteğin zamanlamasına göre değişir. Denge ilkesi ise insanların dengeyi dengesizliğe tercih ettiği yönünde iddiaya sahip olan bir aksiyomdur. Denge kuramı özellikle bireyin canlı veya cansız varlıklar bağlamında hoşlanma ilişkileri içinde meydana gelen denge ve dengesizlik durumlarını inceler.<sup>342</sup>

Divine Light Mission'a katılım yönünde dinsel dönüşüm yaşayanların, yaşamayanlardan inanç ve deneyimlerinin üç yönü ile ayrıldıkları tespit edilmiştir: (a)“DLM'ye katılmadan önce dinsel dönüşüm yaşayanlar, geleneksel araçlarla açıklanamayan problem dizileriyle karşılaşmışlardır.” (b)Dönüşenler, dönüşmeyenlerin aksine, Doğu-yönelimli inanç ve pratikleri deneyimlemişler ve bunlara karşı sempati duymuşlar ve kendilerini de ruhsal terimlerle tanımlamışlardır. (c)Dönüşenler, başlangıçta DLM'den ayrılan üyelere çok DLM'nin temel algılarından etkilendiklerini aktarmışlardır. Gartrell ve Shannon bu sosyal ve bilişsel ödüller hakkındaki aksiyomlarla iki teorem setine ulaşırlar: Birincisi değişik *dinsel dönüşüm stratejilerini* açıklarken, ikincisi yeni üyelerin YDH'nin içinde ve dışında arkadaşlıkları ve inançları değerlendirirken uğradığı *denge baskılarının* doğası ve çözümü üzerine analiz düzlemi sunmaktadır.<sup>343</sup>

Long ve Hadden, sosyalizasyon ve üyelik bağlamında yaptıkları değerlendirmede herhangi bir gruba üyeliğin hem kültürel hem de sosyal örgütsel yönlerinin olduğunu, kültürel yönün üyelerle üye olmayanlar arasında bir ayrım ortaya koyduğunu ikincisinin ise üyelerin grup içi çeşitliliklerini ortaya koyduğunu belirtirler. Özünde üye olmanın, grubun kültürel kodlarını uygulayan uysal bir tutum ve grup

---

<sup>341</sup> Gartrell ve Shannon, ss.34-5.

<sup>342</sup> Gartrell ve Shannon, ss.38-9.

<sup>343</sup> Gartrell ve Shannon, ss.38-9.

içinde belirli bir pozisyonu işgal etme ve onun gereklerini ve işlevini yerine getirme anlamına geldiğini ifade ederler. Yeni üyelikler, sosyalizasyonun bu iki unsuru yeniden üretmesini sonuç verir.<sup>344</sup> Dahası, bir üyelik devam ediyorsa, bu, bireyin kendisinden beklenenleri bilip anladığını, bunları yerine getirme yeteneğine sahip olduğunu ve temelde bunları eylem için rehber olarak kabul ettiğini belirtir.<sup>345</sup>

Stark, bireyin en düşük maliyetle en fazla kazanımını ifade eden maksimizasyonu katı bulur ve daha sosyolojik olduğunu ifade ettiği yumuşatılmış ve genişletilmiş bir maksimizasyon varsayımından yola çıkar. Bu bağlamda bulanık mantık benzetmesiyle, insan davranışlarının maksimizasyonunda da kısmîlik ve kısmen de sistemli olmayan ve duygu yönlü bir maksimizasyon anlayışı benimser. Bu yaklaşımının literatürde John Ferejohn'un 'katı' model dediği ve Weber'e kadar izleği bulunan sosyolojik forma sahip olduğunu ve daha subjektif olduğunu ifade eder.<sup>346</sup> Stark, RST'nin sosyolojik formunun dine yönelik analizinde geçerli olan varsayımlar ortaya koyar:

1. *“İnsanlar, bilgi ve anlayış sınırları içinde, ulaşılabilir seçeneklerle sınırlandırılmış halde, tercih ve beğenilerince yönlendirilmiş halde rasyonel seçim yapmaya teşebbüs ederler.*
2. *İnsanlar, ödüllerin nasıl elde edilebileceği ve maliyetlerden nasıl kaçınılabileceği hakkındaki açıklamaları formüle edebilen, bellek ve zekaya sahip bilinçli varlıklardır.*
3. *İnsanlar, açıklamaları sonuçlara dayandırarak **değerlendirmeye**, en etkili iş göreceklere **tespit etmeye** çalışacaklardır.*
4. *Ödüller, gözlenebilir dünyada gerçekten **var olmayan** bazıları da dahil olmak üzere, arz bağlamında her zaman sınırlıdır.*
5. *Ödüller kıt olduğu düzeyde veya hiçbir şekilde doğrudan ulaşılabilir olmadığında, insanlar, uzak gelecekte veya diğer bazı doğrulanamaz bağlamlarda ödülü elde etmeye yönelik açıklamalar formüle edip kabul etmeye meyledeceklerdir.*
6. *Ödülleri kovalarken insanlar doğaüstünden **yararlanma** ve onu **kullanma-maniple etme** arayışında olacaklardır.*
7. *Daha ucuz veya daha etkili bir **alternatif bilindiğinde** ve **ulaşılabilir** olduğunda insanlar doğaüstünden yardım dilemeyeceklerdir.*
8. *Ödülleri kovalamada insanlar **bir tanrı veya tanrılarla** değiş tokuş arayışında olacaklardır.*

---

<sup>344</sup> Theodore E. Long ve Jeffrey K. Hadden , “A Reconciliation of Socialization”, *ST*, Vol.3, No.1, (Spring 1985), s.42.

<sup>345</sup> Long ve Hadden, s.43.

<sup>346</sup> Rodney Stark, “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”, *ST*, Vol.17, No.3, (November 1999), ss.265-6.

9. Bir grubun taptığı tanrıların sayısı ne kadar çoksa her biriyle **değiş tokuşun fiyatı o kadar düşük olur.**
10. Tanrı takasında insanlar, tanrıların daha **güvenilir** olacağı inancı ölçüsünde yüksek düzeyde fiyat ödeyeceklerdir.
11. Tanrı takasında insanlar, tanrıların daha **karşılık veren (responsive)** olacağı inancı ölçüsünde yüksek düzeyde fiyat ödeyeceklerdir.
12. Tanrı takasında insanlar, tanrıların daha **şumüllü** olacağı inancı ölçüsünde yüksek düzeyde fiyat ödeyeceklerdir.
13. Kapsamları [anlama kapasiteleri] ne kadar çoksa (ve ne kadar çok karşılık verilerse) tanrıların **öteki dünyayla ilgili ödülleri** sağlayabilecekleri o kadar makul olacaktır.
14. Öteki dünyayla ilgili ödülleri kovalamada insanlar **süresi uzatılmış** bir takas ilişkisini kabul edeceklerdir.
15. Öteki dünyayla ilgili ödülleri kovalamada insanlar **dışlayıcı** bir takas ilişkisini kabul edeceklerdir.
16. [Diğer şartlar eşit olduğunda] insanlar dinî maliyetleri **ödemeyi erteleme** arayışında olacaklardır.
17. (Maksimizasyon açısından bakıldığında ise ödemelerini ertelemenin yanı sıra) İnsanlar dinî maliyetlerini **minimize etme** arayışında olacaklardır.
18. Bir dinî organizasyon, öteki dünyayla ilgili ödüller teklif ettiği düzeyde **süresi uzatılmış ve dışlayıcı bağıllıklar gerektirebilecektir.**
19. Büyü, genişletilmiş veya dışlayıcı takas örüntüleri oluşturamaz.
20. Büyücüler bir organizasyonu yönetmeyecek, bireysel müşterilere hizmet edeceklerdir.
21. Öteki dünyayla ilgili ödüller **risk** gerektirir.
22. Bir bireyin öteki dünyayla ilgili ödüllere yönelik dinî açıklamalara olan **güveni, diğerlerinin** onlara [ödüllere] olan güvenini **ifade etme** düzeyi kadar güçlenir.
23. Öteki dünyayla ilgili ödüllere yönelik dinî açıklamalara olan **güven**, insanların **dini ritüellere** katılımı düzeyinde artar.
24. Dua, insanlar ve tanrı veya tanrılar arasında sevgi ve güven bağları inşa eder.
25. Din tarafından sunulan öteki dünyayla ilgili ödüllere yönelik açıklamalara olan **güven, mucizelerin** itibarlı olduğu düzeyde artacaktır.
26. Din tarafından sunulan öteki dünyayla ilgili ödüllere yönelik açıklamalara olan **güven**, insanlar **mistik tecrübeler**e sahip olduğu düzeyde artacaktır.
27. Dinî organizasyonların enerjik çabaları, dinî bağıllığın yüksek düzeylerini **güdüleme ve devam ettirme için gereklidir.**”<sup>347</sup>

Stark, devamedegelen algının din fenomenini irrasyonel kabul etmesi nedeniyle akıl ve seçim temelli bir bilimsel kuramın uygun görülmediği verisine dikkat çekerek, RST'nin din analizi bağlamında getirdiği yeniliği vurgular. Geleneksel algının insanın dinî tercihlerde bulunmadığı, sosyalleşme sürecinin getirdiği bir dinselliğin söz konusu olduğu ve tercih olsa da rasyonel bir biçimde yapılmadığı yönündeki algısını

<sup>347</sup> Stark, “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”, ss.266-85.

hatırlatarak bu tutuma karşı çıkar: “Oysa güvenilir kanıtlar göstermektedir ki dinî davranış da diğer beşeri eylemler kadar rasyoneldir.”<sup>348</sup>

## **B. DİNİN EKONOMİK MODELİ**

RST'nin temel çerçevesinden yola çıkan DEM, ekonominin kavramlarını ve analiz tarzını dinî olay ve olguların açıklanması için ödünç almış ve dini bir ürün, din adamlarını ve kurumlarını birer arz edici, inananları ise birer müşteri olarak kabul edip dinî piyasa araştırmaları ortaya koymuştur. Bu yeni paradigma, bireyin rasyonelliğine atıfta bulunduğu gibi maliyet-kâr merkezli kararları öne çıkarmış ve bireyin kendisi için optimum olan dinî tercihlerde bulunacağını ileri sürmüştür. Öte yandan sadece yeni bir bakış açısıyla dini ele almakla kalmamış, kadim ve meşhur paradigma olan sekülerleşmeye de veri ve analizleriyle meydan okumuştur. Hatta denilebilir ki yeni paradigmanın yola başladığı nokta ve yolun pratiklerinin çoğu, sekülerleşme kuramının iddialarını yeni analiz mantığıyla yeniden ele alıp çürütmektir. Çünkü sekülerleşme nasıl din ve irrasyonellik arasında bir bağ kurmuşsa yeni paradigma da tam tersine din ve rasyonelite arasında bir bağ kurmuştur ve bu nedenle analizler, tartışma biçiminde ortaya konmuştur. Bu bağlamda sekülerleşmeyi savunanların bile bir fikir değişimi yaşadığı alanlar dile getirilerek yeni yaklaşımın meydan okuduğu literatüre dikkat çekildikten sonra DEM'in ana çerçevesi aktarılacaktır.

### **1. Meydan Okuyan Yeni Paradigma**

#### **a) Kırılğan Gelenek: Din ve Rasyonelite**

DEM, öncelikli olarak din ve rasyonellik bağlamında ortaya konan ve din aleyhine formüle edilen literatüre meydan okumuş ve yaygın kabulleri bu bağlamda geçersiz ilan etmiştir. Sosyal bilimciler uzun zaman dini rasyonel analizin dışında bir davranış kategorisinde ele almışlardır. En azından Marx, Freud ve Comte gibi bazı 19. yüzyıl yazarları derin dinî bağlılığı düpedüz irrasyonellikten çıkma şeklinde yorumlamış ki bu çabalar, sekülerleşme tezine kaynaklık edecek ve dinin sosyal-bilimsel

---

<sup>348</sup> Stark, “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”, s.286.



incelemelerinde temel paradigma olarak işlev görecektir.<sup>349</sup> Karşıt veriler tespit edilmiştir ki sözgelimi din'i nevroz, önyargı ve otoriteryanizmle suçlayan teorik Freudyan geleneğin aksine, ampirik çalışmalara bakıldığında dinin hem zihinsel hem de fiziksel sağlığa etki ettiği, stresi azaltıp hayattan tatmin olmayı yükselttiği görülür.<sup>350</sup> Son dönemlerde din sosyolojisi sekülerleşmeyi küreselleşme düzleminde kritize ederken<sup>351</sup> aynı zamanda yeni kuramsal çerçeve arayışına da cevap verme yönelimi göstermiş, özelde DEM, 20. yüzyılın son çeyreğinde bir analiz çerçevesi olarak ortaya konmuştur.<sup>352</sup> Laurence R. Iannaccone, Roger Finke, Stephen Warner, William Sims Bainbridge ve Rodney Stark gibi ünlü sosyologlar bu model çerçevesinde analizlerde bulunmuştur.<sup>353</sup>

18. yy Avrupa filozofları ve özelde David Hume, dini ele alırken ilkel düşünme sürecine atıfla yorumlar yapar ve böylece dini kaçınılmaz gerilemeye maruz bir statüyle sergiler ki modern dünyadaki nihaî yazgısını da böylece ilan eder. Hume ve diğerlerinin analizinin iddiası Comte'un sosyolojiyi temellendirme çabasında bulunduğu metni olan *Pozitif Felsefe*'de bir bütünlüğe varan gelişime ulaştığında, Avrupa'lı entelektüeller arasında zımnî ve adı konmamış bir konsensüs ortaya çıkmış oluyordu.<sup>354</sup>

İlk dönem sosyal bilimcilerin temel handikapı ve en büyük kritik odağı, bütün bilgilerinin kütüphaneden ve çeşitli seyyahların yazılı rivayetlerinden oluşmasıydı. August Comte, Herbert Spencer, James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl ve Émile Durkheim'in kaynak olarak kullandığı materyaller “yanlıştı, fazlasıyla yanıltıcıydı ve çoğunlukla basitçe uydurulmuştu-üretildi.” Fakat sonraki çalışmalarda, sözgelimi B. Malinowski'nin çalışmalarında sahada konuyla yüzleşme ortaya çıkınca üzerinde devasa bir entelektüel mirasın yükseldiği ilkel zihin geleneği çökmüştür. Dinin ilkel

---

<sup>349</sup> Laurence R. Iannaccone, “Introduction to the Economics of Religion”, *Journal of Economic Literature*, Vol.XXXVI, (1998), s.1468.

<sup>350</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1476.

<sup>351</sup> Robert J. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, Adil Çiftçi (drl. ve çev.), *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-* içinde (59-119), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s.63.

<sup>352</sup> Darren E. Sherkat ve Christopher G. Ellison, “Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar”, İhsan Çapcoğlu (çev.), *AÜİFD*, Cilt. XLV, Sayı.1, (2004), s.250.

<sup>353</sup> Steve Bruce, “The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States”, *JSSR*, Vol.39, No.1, (March 2000), s.32.

<sup>354</sup> Rodney Stark, Laurence R. Iannaccone ve Roger Finke, “Religion, Science, and Rationality”, *The American Economic Review*, Vol.86, No.2, (May 1996), s.433.

zihinle, bilim öncesi anlayışla kurulan bağının yanı sıra 20. yy sosyologlarınca irrasyonellikle bir bağ kurumu da söz konusuydu. Marx'ın metinlerinden ilham alan sosyologlar dini bir "sömürü aracı", "kitlelerin afyonu" olarak görme anlayışını sürdürdüler. Psikologlara bakıldığında ise çoğu, Freud'un dini 'nevroz', 'yanılsama', 'zehir', 'sarhoş edici' ve 'aşılması gereken çocuksuluk' olarak teşhisini devam ettirir. Sözgelimi Weston La Barre, emin bir şekilde '[b]ir tanrı, sadece bir şamanın babası hakkındaki rüyasıdır' açıklamasında bulunur. Fakat bu yaygın yaklaşımın yanı başında Allen E. Berg, yayınlanan ampirik araştırmalar üzerine yaptığı bir araştırmada dindarlık ve zihin sağlığı arasında olumsuzdan çok olumlu bir ilişki tespit eder.<sup>355</sup>

Dinin direncine ilk işaret edenlerden Bell, 1962'de kutsalın dönüşünü haber verirken temelde dini, insan için varoluşsal sorularına cevap bulabildiği, varoluşunu anlamlandırdığı vazgeçilmez bir deneyim olarak betimlemiş ve 19. ve 20. yüzyılda dinin işlevine talip olan diğer kültür birimlerinin kutsalın silinip gitmesine neden olamayacağını ileri sürmüş olmaktadır.<sup>356</sup> Son dönem din sosyolojisi metinlerinde beliren temayül, aydınlanma döneminin temel iddiası olan din geriliyor söyleminin bir mit olduğu yönünde analizlerin sergilenmesidir. Bu söylemlerin bir kısmının Berger gibi daha önce sekülerizmi savunan ünlü kalemlerden gelmesi ise konunun boyutlarına dikkat çekmektedir. Berger, dünya tarihi çerçevesinde şekillenen analizinin temel argümanı olarak bugün sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının yanlışlığı iddiasını sergiler ve bazı istisnalar dışında bugün dünyada oldukça dinî bir dönemin yaşandığını ifade eder. Berger'in de katkıda bulunduğu sekülerleşme literatürünün ana teması, "modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir" şeklindeydi ve bu tema bugün tartışılmakta ve yanlış bir zan olduğu ifade edilmektedir.<sup>357</sup>

Dobbelaere, sekülerleşmenin üç boyutunu tanımlar: laikleş(tir)me, dâhilî sekülerleş(tir)me ve dinî bağlılık." İlki kurumsal ayrışmayı, ikincisi dinin seküler dünyaya uyumunu ve üçüncüsü de bireyde dinî inanç ve pratiklerin düşüşünü ifade eder.

---

<sup>355</sup> Stark, Iannaccone ve Finke, "Religion, Science, and Rationality", ss.434-5.

<sup>356</sup> Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *BJS*, Vol.28, No.4, (December 1977), ss.419-9.

<sup>357</sup> Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s.13.

Berger ve Luckmann dâhilî sekülerleşmeye yakın analizler yapar. Sekülerleşme kuramı temelde dinin otorite yitimine vurgu yapar; öyle ki dinî organizasyonlarda bile bu otorite yitimi dile getirilir.<sup>358</sup> Berger'e göre eski sekülerleşme teorisinin sorgulanması, dahası reddedilmesi, günümüz sosyolojisinin yaşadığı en önemli değişimdir. Berger, bu reddetmeyi, kuramın dünyanın dört bir yanında meydana gelen olayları açıklamada yetersiz kalmasına bağlar.<sup>359</sup> Modernitenin dine galip geleceği inanç ve beklentisi 1700'lü yıllara kadar gider ki bu tarz bir inancı tarih vererek belirten Thomas Woolston buna en iyi örnektir. Aynı şekilde Voltaire de bir mektubundan dinin 50 yıl içinde son bulacağını belirtir.<sup>360</sup>

Bryan Wilson, Peter L. Berger, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere'e bakıldığında sekülerleşme teorisinin çağdaş savunucularındaki Hıristiyan-Avrupa entelektüel mirasının baskın niteliği dikkat çekmektedir.<sup>361</sup> Sekülerleşme tezinin en uzun soluklu savunucularından olan ve eleştirel duruşa yaklaşan fakat tezi savunmaktan geri durmayan Steve Bruce dahi, 'altın inanç çağı' kavramsallaştırmasına karşı geliştirilen argümanlara katılmaktadır. Sözelimi Bruce, ortaçağ kilise mimarisine bakarak kiliselerin bu tarz mimari sergilemelerinin katılım sağlama dertlerinin olmadığını gösterdiğini ifade eder.<sup>362</sup>

Berger'e göre sekülerizm savunusunda kabul veya red düzleminde ortaya konan argümana rağmen dinî kurumların sergilemiş olduğu çeşitli adaptasyon stratejileri gibi bu kutupsal tutumu aşan uygulamalar sekülerleşme teorisinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Berger, modernizmin kesin inancı kenara iten ve insanı şüphe içinde yaşamaya zorlayan niteliğine karşı geliştirilen adaptasyon sürecinin sekülerleşme için temel kırılma noktası olduğunu tartışır. Adaptasyon son dönemlerde dinî uyanışın süreçlendiği yeni dinî hareketlerde daha net olarak sergilenmektedir ki "yalnızca dinî bir hareket değil kesin bilgi vaat eden ve inançta kesinlik unsuru içeren

---

<sup>358</sup> Mark Chaves, "Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations", *AJS*, Vol.99, No.1, (July 1993), ss.3-43.

<sup>359</sup> Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s.90.

<sup>360</sup> Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (33-74), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s.34.

<sup>361</sup> Swatos ve Christiano, s.97.

<sup>362</sup> Stark, "Toprağın Bol Olsun", s.56.

herhangi bir hareket” sekülerizmin şüpheciliğine karşı hayat bulabilmektedir. Sekülerleşme teorisinin kısmî geçerliliğini savunan Berger, bunu, Avrupa örneğinde ve Avrupa’yı örnek alan ülkelerde oluşan elit kültüründe olumlu verilerle irdeler; fakat Berger, insanoğlunun dine olan ilgisinin kadim niteliğini ve buna bağlı olarak dinin her zaman var oluşunu öne sürerek dinin varlığının değil yokluğunun iddiasında izah ihtiyacı duyar: “Dolayısıyla din sosyolojisi için Amerika’daki seküler eğilimli Chicago Üniversitesi’nin varlığı, İran’ın Kum şehrindeki medreselerin varlığından daha ilginç bir konu olmalıdır.”<sup>363</sup> Berger’e göre modern dünyada artık din değil sekülerizm krizdedir ve tıpkı aydınlanma düşüncesi gibi bir sarsıntı geçirmiştir.<sup>364</sup>

Şimdi fikir değiştirmiş bazı eski savunucularının sekülerleşme kuramını kısıtlı geçerlilik durumuna veya geçersizliğe doğru yorumlamasının yanı sıra bazı sosyologlar baştan beri bu kurama karşıydı; hatta kavramın literatürden çıkarılmasını dahi talep etmişti ki bunların ilki David Martin’dır. Tezin savunurluluğunu Amerika ve Avrupa boyutunda sağlayan veriler ise çağdaş ve süregelen dinî katılım ve bilimsel ateizm çağına ulaşma yönündeki iddianın geçersizliğidir. Stark, aynı zamanda geçmişin daha dindar olduğu yönünde iddiaların da kurgusal olduğunu düşünür. Bunu batı dindarlığı düzleminde özellikle ortaçağ kurgusu üzerine analiz eder ve kiliseye katılım, kilise sayısı, üye sayısı gibi verilerle analizi temellendirir.<sup>365</sup> Bruce, RST’nin geçmişin bugünden daha dindar olmadığı yönündeki iddiası üzerine sekülerleşme kuramının asıl formülasyonunu yeniden ortaya koyarak bu tezin pre-modern Britanya’da bir ‘İnancın Altın Çağı’ olması yönünde hiçbir gerektirici açıklamada bulunmadığını ileri sürer.<sup>366</sup>

Stark, Avrupa merkezli sekülerleşme iddialarının, geçmişin daha dindar olduğu algısından kaynaklandığını ve bunun temelsiz bir iddia olduğunu, dolayısıyla dinî katılımdaki düşüş analizinin kaynağının modernleşme olmadığını ileri sürer. Stark, “tarihçilerin, ‘tarihsel bakış açısından yoksun sosyologlar’ın Avrupa’nın dindarlığını kaybettiği şeklindeki efsaneye sıkı sıkıya tutunmalarını hayretle karşılamalarına” doğal

---

<sup>363</sup> Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, ss.15-24.

<sup>364</sup> Berger, “Dinin Krizinden”, s.76.

<sup>365</sup> Stark, “Toprağın Bol Olsun”, ss.41-51.

<sup>366</sup> Steve Bruce, “The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain”, *BJS*, Vol.48, No.4, (December 1997), s.667.

bir sonuç olarak bakar. Greeley'e katılarak, Avrupa'nın Hıristiyanlıktan uzaklaşması iddiasının temelsiz olduğunu, aksine Hıristiyan bir Avrupa'nın hiçbir zaman var olmadığını ileri sürer.<sup>367</sup> Ostwalt'ın analizi ise Hıristiyanlığın (sözelimi Amerikan toplumunda) seküler kültürle arasındaki sınırların silikleşmesi, hangisinin nerede başladığının, nerede bittiğinin bilinmemesi şeklinde etkileşimsel ve karşılıklı değişim düzlemindedir. Ostwalt, modern toplumda din ile sekülerleşme arasında esnek bir sınır bulunduğunu ve sekülerleşmenin dini içeren bir gelişime sahip olduğunu, bunun da dinî kurumların televizyon, sinema gibi seküler kaynaklı popüler kültür formlarını kendini ifade için kullanması ve dinî duyarlılığın çeşitli kültürel formlara yaptığı dolaylı etki yoluyla meydana geldiğini ileri sürer.<sup>368</sup>

Batı dışındaki toplumlarda da sekülerleşme tezini sorgulatan verilere ulaşılır. Bugün Japonya'da "yeni otomobillerin Şinto mabetlerinde kutsanması, yeni evlerin, büroların veya fabrikaların 'cin çıkarma' duası yapıldıktan sonra inşa edilmesi, çocukların mabetlerde kutsanması", bilgi toplumu tanımlamasının yanı başında yükselen ve toplumda yaygın olan pratiklerdir. Stark, günümüzde gereksinim duyulan şeyin dinî çeşitliliği açıklayacak, dindarlığın çeşitli yönlerinin yükseliş ve düşüşünün zaman ve nedenlerini açıklayacak veya sabit kalmasını izah edecek bir kuram olduğunu ifade eder. Bu bağlamda sekülerleşme, "yalnızca aşağı doğru giden bir otel asansörü gibi kullanışsız bir teoridir." Stark, sekülerleşme kuramı çerçevesinde vardığı son algı durağını şöyle özetler: "Yaklaşık üç asırdır süregelen tamamen başarısız kehanetlerden ve 'geçmiş' ile 'şimdi'nin yanlış sunumundan sonra, artık sekülerleşme doktrinini başarısız teoriler mezarlığına defnederek ona 'Rahat Uyu!' demenin zamanı gelmiştir."<sup>369</sup>

Geleneksel din sosyolojisi yaklaşımının aksine DEM araştırmaları sonucunda elde edilen bulgular; dinî inanç ve davranışların ilkel, bilim-öncesi ve rasyonel olmayan düşünceye dayandığı biçimindeki hâkim kanaate meydan okuyan bir forma sahiptir. Stark, Iannaccone ve Finke, geleneksel yaklaşımın bilgeliğini masaya yatırır ve

---

<sup>367</sup> Stark, "Toprağın Bol Olsun", s.51.

<sup>368</sup> Conrad Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal* içinde (35-55), Ali Köse (hzl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.42-6.

<sup>369</sup> Stark, "Toprağın Bol Olsun", ss.66-7.

standart sosyal bilim kuramlarının akıldışı varsayımının bir temeli bulunmadığı kanaatine varırlar. Onlara göre “[d]ini akıldışı olarak görme, irrasyonel olarak bahsetmek değil, büyük ölçüde ampirik destekten yoksun ve önyargıyla, cehaletle ve din-karşıtı hisle bozulmuş bir 19. yy bilimsel geleneğinden ortaya çıkmıştır.” Stark ve arkadaşları, (a)bilimsel ilerleme ve yayılmanın bir meyvesi olarak dinin gerilemesi (b)dinî inanç ve pratiklerin; yüksek düzeyde eğitim almış bireyler arasında düşük düzeyde bulunacağı (c)özellikle hakikaten bilimsel etkinliklerle ilgili bulunanlar arasında düşük düzey(de dindarlık bulunması), (d)akademik toplulukta fizik bilimleriyle ilgilenenlerde sosyal bilimlerle ve konusu insan olan bilimlerle ilgilenenlere oranla daha düşük düzeyde olacağı yönündeki öngörülerin tamamının çöktüğünü iddia ederler ve kişisel gelişim, sosyal etkileşim ve kültürel değerlerin etkisini yadsımadan dinî davranışları incelemede ve dinin etkisini ölçmede kullanılabilecek en iyi bağlam olarak ekonomik çerçeveyi kabul ettiklerini aktarırlar.<sup>370</sup>

Mikro düzeydeki sekülerleşmenin yeniden ele alınmasına yönelik olarak iki kuram ortaya konmuştur. İlki, dinin ekonomik analizidir; ikincisi ise Christian Smith ve meslektaşları tarafından formüle edilen alt-kültürel kimlik kuramıdır. “Bu kuram, çoğulcu, modern toplumda dinin, anlamlandırma ve ait olma şeklinde bir aidiyete dayalı ve ahlâkî temelli ortak kimliklerin tatmin edilmesini sağlayan alt kültürlerin bir parçası haline gelerek hayatta kalıp gelişebileceğini öngörmektedir.” Ayrıca kurama göre bu alt kültürler güçlenip kendilerini diğer gruplardan ayıracak araçlara sahip olup bunları kullanacaklardır.<sup>371</sup>

Chaves, RST’nin sekülerleşme tezinin yanlışlandığı ilanına temkinli yaklaşır ve bunu kabul etmenin henüz erken olduğunu savunur.<sup>372</sup> Öte yandan Davie gibi iki bakış açısının tamamlayıcı olduğunu savunanlar da söz konusudur. Davie, din sosyolojisinin Avrupa ve Amerika geleneği bağlamındaki kuramsal başatlık farkına dikkat çeker ve sekülerleşme tezinin Avrupa’da yaygınlığına karşın Kuzey Amerika’da

---

<sup>370</sup> Stark, Iannaccone ve Finke, “Religion, Science, and Rationality”, ss.433-7.

<sup>371</sup> Smith ve Woodberry, ss.217-218.

<sup>372</sup> Chaves, “Intraorganizational”, s.2

RST'nin meydan okuyan alternatif tutumuna dikkat çeker.<sup>373</sup> Davie, sekülerleşmenin RST'ye göre daha kadim olan geçmişini izlerken ikincisinin farklı koşullarına dikkat çeker; fakat kuramın yeni paradigma olarak eskinin (sekülerleşmenin) tamamen karşıt bir alternatifi olarak uygulanmasını benimsemez. Sözgelimi Weber'in analizlerinin Protestanlığın piyasa davranışlarının açıklanmasında fonksiyonelliğini koruduğunu ve her iki kuram da birbirini tamamlayacak şekilde uygulanması gerektiğini savunur. Davie'ye göre, Amerika ve Avrupa'nın ötesinde küresel bir dönemin ortaya koyduğu dinî hareketlilik ve yapılanmalar nedeniyle iki teori de dünyanın herhangi bir bölümüne daha çok uyacak şekilde tedbirli kullanılmalıdır.<sup>374</sup> Davie, sekülerleşme tezinin Avrupa merkezli olduğunu ve argümanların Avrupa özelinde onandığını ileri sürer ve Amerikan istisnailiğinin modernleşme-sekülerleşme eşitlemesiyle olan doku uyuşmazlığını dile getirir.<sup>375</sup> Davie, Amerika ve Avrupa piyasasının farklılığını vurgular:

“Daha net olmak gerekirse, gerçek şurada yatar: Avrupalılar, devlet kilise sisteminin bir sonucu olarak (beğenseniz de beğenmeseniz de bu tarihi bir gerçeklik), kiliselerini birbiriyle mücadele halindeki firmalar olarak değil, kamusal birlikteliği olan kurumlar olarak görür. Bu Avrupa geçmişinin yasal mirasıdır. Bunu akılda tutarak, Avrupa'nın Amerika'daki çağdaşlarından çok daha farklı bir repertuara sahip olması bizi şaşırtmamalı. Şu açık ki, pek çok Avrupalı kiliseye yardımsever bir kurum olarak bakar -yani, onu, nüfusun çok büyük bir çoğunluğunun hayatlarının her hangi bir zamanında (sadece ölümden değil) ihtiyaç duyacakları, faydalı bir kurum olarak görür. Pek çoğu, kendilerinin aktif katılımı olmasa, kilisenin varlığının sona ereceğine inanır. İşte bu, Avrupa düşüncesine egemen olan bir tavır ve bunu yok etmek çok zor. Atlantik'in Avrupa tarafında, pazarın varlığı ya da yokluğundan çok veri olarak alınması gereken budur. Pazar olmadığı için değil (hepsinde olmasa da Avrupa'nın çoğunda Pazar var), nüfusun büyük çoğunluğunun tavrını bildiğimize göre, Pazar işlemediği için durum böyle.”<sup>376</sup>

Dinin ekonomik analizinin gündeme gelmesi veya analiz sistemi olarak benimsenmesi, küreselleşmenin getirdiği yeni sosyo-kültürel yapıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan yeni dinlerarası ilişki biçimiyle ilintili olduğu gibi YDH'lerin piyasada yer edinmesi, diğer bir ifadeyle insanların yeni hareketlere katılım göstermesi neticesinde ortaya çıkan biçimle de bağlantılıdır. YDH'ler çoğulcu bir yapının ortaya çıkmasına

---

<sup>373</sup> Grace Davie, “Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler”, İhsan Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, Cilt.47, Sayı.I, (2006), s.248.

<sup>374</sup> Davie, “Din Sosyolojisi”, ss.249-256.

<sup>375</sup> Grace Davie, “Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?”, İhsan Toker (çev.), *AÜİFD*, Cilt.47, Sayı.I (2006), s.231.

<sup>376</sup> Davie, “Din Sosyolojisi”, s.250.

neden olmuş ve sonuçta her dinî grup dinî piyasalarda bir firma gibi etkinlik gösteren, müşteri ve kaynak bağlamında diğerleriyle rekabet içinde bulunun bir ekonomik aktör gibi faal olmuştur.<sup>377</sup>

### **b) Dinin Direnci ve Yeni Paradigma**

Öncül analizler bir yana, DEM, özellikle YDH'lerin 1970'li yıllarda yaygınlaşması sonucunda bu hareketleri anlamlandırma çabaları ve önerilen açıklama tarzlarına alternatif bağlamında sergilenmiş bir çabadır. YDH'lerin beyin yıkama modelleri çerçevesinde yapılan pasif paradigma yönelimli analizlere alternatif olarak aktif paradigma nitelikli rasyonel seçim merkezli, dinin ekonomik modeli ortaya konmuştur. Bireyin bir araştırma süreci sonucunda yaptığı kâr-zarar analizlerine bakarak bilinçli ve rasyonel bir tercihle dinsel dönüşüm yaşadığını ileri süren model, küreselleşme ile ortaya çıkan piyasa modelinin işleme mantığına yaklaşımını da bu yönde geliştirmiştir. YDH'ler üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan arz-talep ilişkisi, dinî gruplarla birey arasında cereyan eden sürecin ekonomik bir analiz düzleminde ele alınabileceği doğrultusunda yönelim üretmiştir. Tekelci din haritasını dönüştüren “küreselleşme sürecinde ‘dinî pazarlar’ın kurulması ve dinî grupların ‘ticarî firma gibi çalışarak ‘müşteri’ ve ‘kaynak’ mücadelesi etmelerine bakılırsa, bir din piyasasından söz etmek pekâlâ mümkündür.”<sup>378</sup>

Son dönemlerde ekonomik yaklaşım kendi mecrasının yanı sıra diğer alanlara da uygulanmıştır. Bu bağlamda sözgelimi ırk ayrımı, verimlilik, politika, suç, eğitim, boş zaman değerlendirme vb. alanlarda ekonomik yaklaşımın yorumları ortaya çıkmıştır. Becker, bu genişlemeyi ekonomik teorinin kapsamlı bir analiz formu oluşturması için bir fırsat olabileceği üzerinde durur.<sup>379</sup> “Ekonomik teorinin araçlarıyla silahlanan dinin ekonomik analizi, önceleri diğer sosyal bilimlerce kuşatılan konuları incelemeye girişir: dinî inanç ve davranışın determinantları, dinî kurumların doğası ve

---

<sup>377</sup> Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar”, s.102.

<sup>378</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, ss.73-4.

<sup>379</sup> Gary S. Becker, “A Theory of Marriage: Part I”, *JPE*, Vol.81, No.4, (July-August 1973), s.814.



hareketleri, ve dinin iktisadi etkisi.”<sup>380</sup> Yaklaşımın öncülerinden Becker, analizleri sonucunda ekonomik yaklaşımın bütün beşerî davranışlara uygulanabilir düzeyde kapsamlı olduğu fikrine varır. Ekonomik yaklaşımın piyasanın dışındaki alanlara uygulanması yeni bir olgu değildir. Smith bu yaklaşımı politik davranış analizlerinde sıklıkla kullandı; Bentham ise zevk-acı hesabının bütün beşerî davranışlara uygulanabilirliği konusunda gayet emindi.<sup>381</sup>

Becker, ekonomik yaklaşımı bütün beşerî davranışlara uygulama girişiminin diğer sosyal bilimcilerin katkılarının değerini düşürmek anlamına gelmediğini, dahası iktisatçıların analizlerinin daha önemli olduğunu ortaya koymaya çalışmadığını belirtir. Becker, birçok davranışın henüz anlaşılmadığı ve gayri iktisadî değişkenlerin, tekniklerin ve diğer alanların bulgularının insan davranışının anlaşılmasında önemli katkı sağladıklarının farkında olduğu ayrıntısını aktararak kendi iddiasının “ekonomik yaklaşım *bütün* beşerî davranışları anlamak için değerli bir birleşik çerçeve sunmaktadır”, biçiminde olduğunu aktarır. Marx ve takipçilerinin politika, evlilik ve diğer piyasa dışı davranışları açıklarken kullandıkları perspektif, ‘ekonomik yaklaşım’ olarak tanımlanagelen formdur. Becker kendisinin ‘ekonomik yaklaşım’ olarak tanımladığı şeyin bu Marksist görüşle pek ortak bir noktası bulunmadığını ifade eder.<sup>382</sup> Becker, kendi ekonomik yaklaşımının Marksist analizdeki gibi bireyin sadece bencillik veya maddî kazançlar tarafından güdelendiğini ileri sürmediğini, aksine ortaya koyduğu şeyin bir varsayımlar setinden çok bir analiz metodu olduğunu belirtir. Amacının, ekonomistleri dar öz-çıkar açıklamalarının ötesine taşımak ve davranışın daha zengin bir değer ve tercihler setince yönlendirildiğini ortaya koymak olduğunu belirtir.<sup>383</sup>

Becker, ilk dönem makalesinde ekonomik teorinin piyasa dışı davranışlara yansımalarının kendisinin de dâhil olduğu iktisatçılar tarafından ortaya konan ve kuramın etkinliğini arttıran, dahası gerekliliği söz konusu olan bir gelişme olduğunu aktarır. Becker, ekonomik yaklaşımın beşerî davranışları anlamada güçlü bir araç olduğunu ileri

---

<sup>380</sup> Pedro Pita Barros ve Nuno Garoupa, “An Economic Theory of Church Strictness”, *The Economic Journal*, Vol.112, No.48,1 (July 2002), s.559.

<sup>381</sup> Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1990, s.8.

<sup>382</sup> Becker, *The Economic Approach*, ss.9-14.

<sup>383</sup> Becker, “Nobel Lecture”, s.385.

sürer ve özellikle ampirik verilerle desteklendiğinde bu başarının önemini belirtir.<sup>384</sup> Becker, kendisinin de aralarında bulunduğu yaklaşım savunucularının birçok gayri iktisadî değişkenin insan davranışını önemli ölçüde etkilediğinin farkında olduklarını aktarır: “Matematiğin, kimyanın, fiziğin ve biyolojinin kanunları tercihler ve üretim imkânları üzerindeki etkileri yoluyla davranış üzerinde büyük bir etkiye sahip oldukları aşikârdır.”<sup>385</sup>

Ekonomik yaklaşım, bireyin refahını anladığı şekilde maksimize etme arayışında olduğunu kabul eder. Birey bunu gerçekleştirirken bencil, diğergâm vb. olma ayırımında değildir. Davranışı geleceğe bakan bir formata sahiptir ve zaman içerisinde istikrarlı olma durumundadır. Eyleminin olası beklenmedik sonuçlarını da dikkate alan bireyin gelecek yönelimli davranışının kökeninde geçmişin bulunması da kabullenilmelidir. Özünde “eylemler; gelir, zaman, kusurlu hafıza ve hesaplama kapasiteleri ve diğer kısıtlı kaynaklar ve ayrıca iktisatta ve diğer yerlerde ulaşılabilir fırsatlar tarafından kısıtlanırlar.” Becker, temel değişik durumlarda farklı kısıtlayıcıların varlığına dikkat çeker ve temel kısıtlayıcının sınırlı zaman olduğunu belirtir.<sup>386</sup> Becker, ekonomik yaklaşımının kalbini teşkil eden birimler olarak azamileştirici davranış, piyasa dengesi ve istikrarlı tercihler varsayımlarını imler. Söz konusu yaklaşımın birçok teoremi bu üç unsurun belirleyiciliğinde ortaya konmuştur.<sup>387</sup> Serbest piyasaya önem veren Becker, ister bir alüminyum ister bir fikirler piyasası olsun, rekabetçi piyasaların tekeli piyasalardan çok daha etkin bir şekilde tüketici tercihlerini tatmin ettiğini ifade eder.<sup>388</sup>

Dinin ekonomik analizi, özünde ekonominin prensiplerinin ticari alışveriş konusunun dışında da bir uygulama pratiği edinmesinden sonra ortaya çıkan bir piyasa dışı analiz türü ve ekonomik bakış açısının yayılmasıdır. Coşgel, bu yayılmanın bir türü olan DEM’i üçe ayırır:

---

<sup>384</sup> Gary S. Becker, “On the Relevance of the New Economics of the Family”, *The American Economic Review*, Vol.64, No.2, (May 1974), ss.317-9.

<sup>385</sup> Becker, *The Economic Approach*, s.13.

<sup>386</sup> Becker, “Nobel Lecture”, s.386.

<sup>387</sup> Becker, *The Economic Approach*, s.5.

<sup>388</sup> Rodney Stark ve Laurence R. Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe”, *JSSR*, Vol.33, No.3, (1994), s.233.

“Açıklamaların ilk türü talep yönüne vurgu yapar ve dinî inançların seçenekleri ve tercihi biçimlendirme tarzını araştırır. Dinî davranışı açıklayan ikinci ekonomik yaklaşım Stigler ve Becker’in bütün zamanda istikrarlı olarak ve (davranışsal farklılıklara sadece fiyatlar ve gelirlerdeki farklılıkların sebep olduğunu ima eden) insanlar arasında benzer olarak görülen zevkler ve tercihler anlayışına dayanır. Üçüncü yaklaşım dinî davranışı tercih üzerindeki sosyal baskıyla, tercihlerimizin sosyal ortamda yapıma ve sosyal çevre tarafından etkilenme biçimini vurgulayarak açıklamaya çabalamaktadır. Kuran’ın tercih tahrifi (preference falsification) üzerine çalışması, örneğin, bireyin kamusal alanda mahrem alandan farklı tercihte bulunmasına sosyal baskının sebep olabilirlilik tarzına çeşitli örnekler vermektedir.”<sup>389</sup>

Bu üçlü ayırmadan ziyade esasen talep ve arz yönlü olmak üzere ikili algı sözkonusudur ve bugün DEM denildiğinde kastedilen, yaygın olarak arz yönlü yaklaşımdır. Bu bağlamda Warner, literatür analizi sonucunda kuramsal vurgunun dini ‘talep’ten (bireysel dindarlık) ‘arz-yönlü’ faktörlere (dini örgütlerin etkinliklerine) doğru bir değişim olduğunu belirtir ve bunu ‘süreçteki bir paradigma değişimi’ olarak betimler.<sup>390</sup> Araştırmanın kuramsal çerçevesi arz-yönlü yaklaşım olarak belirlenmiş fakat tamamlayıcılığı veya farklılığı bağlamında değerlendirmelere imkân verebilmesi için talep yönlü yaklaşım da ana hatlarıyla aktarılacaktır.

Önde gelen savunuculardan bazıları ekonomik yaklaşımın piyasa dışı davranış analizlerine yayılmayısını ‘ekonomik emperyalizm’ olarak tanımlamıştır. Bu tarz analizlerin ünlü savunucu olarak öne çıkan Adam Smith’in piyasa dışı analizleri bugün daha çok konu edinilmektedir. Anderson, muhtemelen ilk ekonomik emperyalist Smith idi derken onun öncü konumunun önemine dikkat çeker.<sup>391</sup> Smith, 1776’da kaleme aldığı *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde dinin ekonomik analizine temel teşkil edecek yorumlar ortaya koymuştur. Smith’in çıkış noktası bireysel çıkarın sadece seküler insanı değil aksine aynı derecede din adamlarını da güdülediğiydi. Smith, piyasa güçlerinin seküler firmaları etkileme tarzının aynı şekilde kilise düzeyinde de görülebildiğini ve rekabet gibi piyasa güçlerinin aynı şekilde din için de geçerli olduğunu, dolayısıyla din

---

<sup>389</sup> Metin M. Coşgel ve Lanse Minkler, “Rationality, Integrity, and Religious Behavior”, *Journal of Socio-Economics*, Vol.33, (2004), ss.330-1; Kuran’ın örnek analizleri için bkz. Timur Kuran, *İslâm’ın Ekonomik Yüzleri*, Yasemin Tezgiden (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

<sup>390</sup> Roger Finke, Avery M. Guest ve Rodney Stark, “Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865”, *ASR*, Vol.61, (April 1996), s.203.

<sup>391</sup> Gary M. Anderson, “Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations”, *JPE*, Vol.96, No.5, (October 1988), ss.1066-7.

ve ekonomi düzleminde işlem formu anlamında benzerlikler bulunduğunu ileri sürmüştü. Özellikle 1970'lerden sonra iktisatçı ve sosyologlar Smith'in yaklaşımına doğru bir eğilim sergilemişlerdi. Bu bağlamda akademisyenler dinî davranışları, rasyonel seçim düzleminde doğal bir fenomen olarak ele almış ve bu fenomeni birey, grup ve piyasa bağlamında irdelediler.<sup>392</sup> Bu analizler temelde din analizinde ekonomi dilini kullanan yeni bir analiz çerçevesi sunmuştur.<sup>393</sup>

Smith, daha önce ekonomik analizin tamamen dışında kabul edilen din olgusunu piyasa analizlerine tabi tutmuş ve bunu yaparken dinin hem arz hem de talep yönünü dikkate almıştır. Bu iki boyutta ve dinin yapısal birimlerinin etkilerinde temelde kendi menfaatini düşünen rasyonel bireylerin dine katılım sebeplerini aramıştır. Onun analizlerinde özellikle kollektif bir organizasyon türü olarak Katolik Kilisesi'nin tarihi öne çıkar. Smith, din piyasasında tekele karşıt rekabetin etkilerini açıklamış, feodalizmden ticari toplumun ortaya çıkışına etki eden dini kurumlardaki değişimlerin rolünü izah etmiş ve Protestan reformunun ekonomik bir kuramını ortaya koymuştur. Fakat bu piyasa dışı analizler, akademik literatürün Smith hakkında ortaya koyduğu metinlerde son dönemlere kadar pek yaygın görünürlüğe sahip olmamıştır.<sup>394</sup>

Smith'in dine ekonomik yaklaşımının verilerinden biri, dinin güçlü içsel güdülerle bireyin ahlâkî ilkelere, sınırlara uymasını sağlayarak sivil toplumu desteklediğidir. Yani Smith, dinin dürüstlük ve hayırseverlik gibi bireyin iç kontrol sistemini destekleyen ilkelerine uyan bireyin, şiddet gibi toplumsal yapıya muzır birimlerden uzak durmasını önem atfederek içsel gözlem bağlamında aktarır. Smith, dinin bu moral düzeni sağlama ve devam ettirme fonksiyonunu gösterdiği piyasanın tekel değil rekabetçi bir niteliğe sahip olduğunu savunur. Smith'in rekabeti öne çıkaran analizinde ortaya konan piyasa modeline göre piyasa çöküşü de olasıdır. Öte yandan Smith, küçük dini sektleri, ana cezalandırma yöntemi üyelikten atılma olan gönüllü

---

<sup>392</sup> Iannaccone, "Introduction", s.1478.

<sup>393</sup> Laurence R. Iannaccone, "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, Vol.39, No.1, (1992), s.123.

<sup>394</sup> G.M. Anderson, "Mr. Smith", s.1067.

organizasyonlar olarak değerlendirir. “O, bu küçük sektleri, üyelerinden katı kurallara sarılmasını isteyen kulüpler olarak tasvir etmektedir.”<sup>395</sup>

Tocqueville de Smith gibi devlet denetiminden uzak bir yapıda dinî etkinliğin çoğalacağı kanaatini taşımaktaydı.<sup>396</sup> Smith, rekabeti savunurken, David Hume’un *İngiltere Tarihi* adlı eserinde öne sürdüğü devletin dini düzenlemesi gerektiği yönündeki savını reddeden bir konumda bulunur. Smith, toplumun politik çıkarlarının korunması için devlet tarafından bir dinî rekabet ortamının sağlanması gerektiğini savunur. Çünkü rekabet, dinî fanatikliği ve hoşgörüsüzlüğü sınırlar. Hume, daha çok bağımsız sektlerden çıktığını gözlemlediği fanatizmi azaltacağı düşüncesinden hareketle kurumsal din yönünde bir tercihte bulunmaktaydı. Hume, Katolik ve Protestan-püriten mezhepleri bağlamında bu fikri edinirken Smith ise Katolik Kilisesi’nin tarihine dayanarak rekabeti savunmaktaydı.<sup>397</sup>

Sadece ekonomi alanında değil hayatın her alanının rekabetin gerekliliğini savunan<sup>398</sup> Smith, Katolik Kilisesi’nin bir şirket biçiminde yapılandığı yönünde analizler sergiler. Bu şirket, Reform öncesinde dini arzda tekel konumundaydı ve herhangi bir rakibin varlığı durumunda sapkınlık etiketi yapıştırarak sistematik bir şekilde baskı uygular ve rakibi piyasadan dışlardı. Sözelimi bu rakipler en yalın görünümde anlaşılıyor ki kazıkta yakılarak rekabet dışı bırakılmaktaydılar: “Smith’in Katolik (Roma) Kilisesi’ne temel itirazı onun din piyasasındaki cebri tekeliydi.”<sup>399</sup> Smith, kilisenin yapısını bir ekonomik yapılanma, şirket formu biçiminde değerlendirmenin yanı sıra kilise ve devlet arasındaki ekonomik, politik vb. rekabetin varlığını yorumlamış ve ikisini birer ekonomik rakip olarak tanımlamıştır. İkisinin de aynı vergi matrahı için rekabet ettiğini ileri sürer. Burada önemli olan, ya da rekabetin kaynağı olan şey, birinin gelir alanının diğeri için de bir gelir alanı olması dolayısıyla birinin gelirinin artışının diğeri için azalma anlamına gelmesidir. Smith, Protestan

---

<sup>395</sup> G.M. Anderson, “Mr. Smith”, ss.1069-86.

<sup>396</sup> Mark Chaves, Peter J. Schraeder ve Mario Sprinds, “State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West”, *The Journal of Politics*, Vol.56, No.4, (November 1994), s.1087.

<sup>397</sup> G.M. Anderson, “Mr. Smith”, ss.1073-8.

<sup>398</sup> Selma Özdemir, “Din-Ahlâk-Ekonomi İlişkisinin Sosyolojik Analizi ve Kapitalist Zihniyetin Değerlendirilmesi: Adam Smith ve İbrahim Hakkı Örneği” (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi SBE, 2005), s.144.

<sup>399</sup> G.M. Anderson, “Mr. Smith”, ss.1079-80.

Reformunda Roma ile aralarındaki çatışmadan dolayı reformun Avrupalı monarklar tarafından kullanıldığına dikkat çeker.<sup>400</sup>

Anderson, Smith'in ortaya koyduğu dinin ekonomik analizindeki beş ana birimi şu şekilde özetler: (a)Smith bireylerin dine katılımını açıklayan ve beşerî sermaye teorisine dayanan bir teori önermiştir; (b)O, dinin tedarikçilerini kendi gelirlerini maksimize etmeye çalışanlar olarak tasvir etmiştir; (c)kendi rekabetçi piyasa teorisini dinin arzı konusuna yönelik olarak genişletmiştir; (d)kiliseyi bir çeşit firma olarak analiz etmiş ve kilisenin ortaçağdaki tekelinin ekonomik etkilerine dikkatini yoğunlaştırmıştır ve (e)ruhban sınıfı ve politik liderlerin kişisel çıkarlarının ekonomik büyüme ve gelişmeyle birbirlerini nasıl etkilediklerini göstermeye çalışmıştır.<sup>401</sup>

Dinin ekonomik analizi damlayan bir seyir gösterirken 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde bir akıntı halini almış ve 1990'larda da bir sel gibi büyümüştür. Corry Azzi ve Ronald Ehrenberg öncü makalelerini yayınladıktan sonra dinin ekonomik analizinde yükselen bir araştırma birikimi ortaya çıkar. Dinin doğası, bireysel dindarlık belirleyicileri, katılım oranları, dinsel dönüşüm, bağlılık, dinî mobilite vs. gibi konular, ele alınan birimler olur.<sup>402</sup> Bugün birçok ekonomist ve bazı sosyologlar, Smith, Azzi ve Ehrenberg gibi araştırmacıların bıraktığı yerden başlayarak konunun yeniden irdelenmesi yönünde çabalar sergilemektedir. Bu araştırmacılar ekonomik yaklaşımın araçlarını yüklenerek istatistikî verilerin yığınları üzerinden “dinî inanç ve davranışın belirleyici faktörleri, dinî kurumların doğası ve dinî, sosyal ve ekonomik etkisi” düzleminde analizlerde bulunurlar.<sup>403</sup>

Ekonomik kuramı destekleyen analizler bu kuramın dine geleneksel yaklaşımları tamamladığını ve onların peşin hükümlerine karşı koyduğunu ileri sürerler. Geleneksel yaklaşım savunucularının *özellikle piyasaları anlamada* başarısızlık gösterdiklerini iddia ederler ve kuramın bu başarısızlığa karşı koyduğunu savunurlar. Çünkü önceki analizler arz-yönlü faktörleri dikkate almamış ve talep-yönlü değişimler

---

<sup>400</sup> G.M. Anderson, “Mr. Smith”, ss.1081-5.

<sup>401</sup> G.M. Anderson, “Mr. Smith”, s.1085.

<sup>402</sup> Iannaccone, “Introduction”, ss.1489-90.

<sup>403</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1465.

üzerine odaklanmıştır.<sup>404</sup> Dolayısıyla bu teori arz yönünü dikkate alarak tamamlayıcı ve düzeltici bir formülasyon ortaya koyar. Iannaccone, din sosyolojisinin kapsadığı zengin genellemeler alanın aksine kuramsal olarak yoksul olduğunu ileri sürer ve DEM'in daha iyi kuram ve öngörüler açısından katkı sağlayacağını iddia eder.<sup>405</sup> DEM analizcilerinden Iannaccone, dinî davranışı değerlendirirken özelde mikroekonomi kuramını ve tekniklerini birey, grup ve kültür düzlemindeki örüntüleri irdelemek için ödünç alır. Iannaccone'un benimsediği yaklaşımın yanı sıra dinin ekonomik sonuçlarını irdeleme ve dinin ekonomi politikaları üzerindeki etkisini analiz konusu edinme şeklinde iki yaklaşım daha söz konusudur. Iannaccone, din üzerine yapılan sosyal bilimsel araştırmaların yoğun olarak Amerika ve diğer gelişmiş Avrupa ülkelerinde yapıldığı savından yola çıkarak bu ülkelerin temel dinî verisi olan Yahudi-Hıristiyan mirasını değerlendirmeye alır.<sup>406</sup>

Stark ve Iannaccone, Avrupa'nın sekülerliği iddialarını (ideolojik araçsallık ve verilerin elde edilmişinde ve değerlendirilişinde beliren kusurlar çerçevesinde) tartışmaya açarak dinin gerilemesinin yerine dinî değişim üzerine odaklanmak gerektiğini savunur ve bu amaca hizmet eden kuramsal bir ayırım olarak tüketicilerin tutum değişikliklerinden çok dinî firmaların davranış değişimleri üzerine odaklanan ve dinî ekonomiler üzerine yedi önerme içeren bir dinî mobilizasyon kuramı önerir. Örgütlü dinî davranış ve öznel dinî tutum arasında bir ayırım yapan ve ilkinin daha çok çeşitlilik arz ettiğini kabul eden Stark ve Iannaccone, sekülerleşme tartışmalarında genelde kullanılan talep eksenli (yani aydınlanma çağında bireyin artık doğaüstü inanca ihtiyaç duymadığı yönünde) gerilemenin yerine dinî tüketicilere odaklanmaktan uzaklaşıp dinî arz edenleri merkeze alan bir yaklaşım önerir. Onların yaklaşımlarında dinî firma öncelikli amacı dini üretme, sürdürme ve arz etme olan sosyal girişimler olarak betimlenirken dinî ekonomi ise herhangi bir toplumda olan bütün dinî aktiviteleri içeren bir kavramdır.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> Laurence R. Iannaccone, Roger Finke ve Rodney Stark, "Deregulating Religion: The Economics of Church and State", *Economic Inquiry*, Vol.XXXV, (April 1997), s.350.

<sup>405</sup> Laurence R. Iannaccone, "A Formal Model of Church and Sect", *AJS*, Vol.94, (1988), s.263.

<sup>406</sup> Iannaccone, "Introduction", ss.1466-7.

<sup>407</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation", s.232.

Stark ve Iannaccone Avrupa'nın 'inanç çağı' olarak betimlenen ortaçağ döneminin kuram için irdelenmesi gereken bir farklılık olduğunu ifade ederler; fakat bu farklılığın analizinde örgütsel dine katılım ve öznel dindarlık arasında bir ayırım yapılması gerektiğini ileri sürerler. Örgütsel dine katılım bağlamında değerlendirildiğinde sekülerleşme tezinin güçlü olduğunu fakat din öznel olarak değerlendirildiğinde ise yanlış olduğunu ileri sürerler. Söz gelimi örgütsel dine katılım ve cinsel normların aşırı liberalliği ölçütleriyle İzlanda'nın aşırı seküler olarak betimlendiğini fakat kişisel, öznel dindarlığa yoğunlaşıldığında İzlandalıların Amerikalılardan çok farklı olmadığını, dahası örgütsel dine katılım ölçü olarak alındığında Amerikalıların 20 kat daha dindar çıktığını ileri sürerler. Dolayısıyla datalardan yola çıkarak potansiyel talep konusunda ulusların çok farklılık göstermediğini, bunun dine katılım bağlamında bir düşük derece olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade ederler. Farklılığın dini arz edenlerin canlılık ve çeşitliliğinde olduğunu ve bu verilerin arz-yönlü yaklaşımlarının kuzey Avrupa hakkında yorumlarını doğruladığını belirtirler.<sup>408</sup> Bu bağlamda Ortaçağa bakıldığında o dönemde büyük alanların çoğunlukla kilise etkisinin neredeyse dokunmadığı yerler olarak kaldığı görülür.<sup>409</sup>

Stark ve Iannaccone, Arz-yönlü yaklaşımın kuramsal boyutunda bir gereklilik olarak beliren ilkeler için (datalara dayanarak) bazı önermeler ortaya koyarlar:

- Tekil bir dinî firmanın bir dinî ekonomiyi tekelleştirme kapasitesi, devletin dinî ekonomiyi düzenlemek için zorlayıcı gücü kullanma derecesine dayanır.
- Bir dinî ekonomi düzensizliği kadarıyla fazla çoğulcu olmaya eğilim gösterir.
- Bir dinî ekonomi çoğulcu olduğu düzeyde firmalar uzmanlaşırlar.
- Bir dinî ekonomi rekabetçi ve çoğulcu olduğu nispette dinî katılım düzeyleri boydan boya yükselme eğilimi gösterir. Aksine, bir dinî ekonominin bir ya da iki devlet-destekli firma tarafından tekelleştirilmesine göre dinî katılım düzeyleri boydan boya düşüş eğilimi gösterir.
- Bir dinî firma tekeli elde ettiği nispette, etkisini diğer kurumlar üzerinde kullanmayı ister ve bu nedenle toplum kutsallaştırılmış olur.
- Önceden yoğun bir şekilde regüle edilmiş bir dinî ekonomide deregülasyonun meydana gelmesine göre toplum mukaddesatsızlaştırılmış olur.

---

<sup>408</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation", ss.241-5.

<sup>409</sup> Roger Finke ve Rodney Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", *ASR*, Vol.53, (February 1988), s.42.



- Dinî ekonominin düzenlenme düzeyiyle yeni dinî örgütlerin başlangıç (giriş) maliyetleri arasındaki ilişki eğriçizgiseldir –devletin tekel bir firma lehine düşük zorlama göstermesi olarak gerileme, fakat etkili ve başarılı firmaların kalabalık bir piyasa ortamını üreten tam gelişmiş çoğulculuk olarak tekrar yükselme.<sup>410</sup>

Sekülerleşme tezinin dayanakları olarak birçok Avrupa ülkesinde yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan kiliseye düşük katılım oranlarının aksine Amerika’da dinin dinçliğini ifade eden durumlar, bu tez için büyük bir güçlük teşkil etmiştir. Bilimin yoğun popülerliği ve yaygın eğitim durumunun aksine din burada hiçbir düşüş belirtisi göstermemiştir. Dahası kiliseye katılım oranları da Amerika’da her zaman yüksek bir oran sergilemiştir. Amerika’nın sekülerleşme kuramını sarsan durumu, savunucuları tarafından kuram için bir zaaf veya onaylamayan olgu seti olarak anlaşılmamış aksine ‘*Amerika istisnailiği*’ olarak değerlendirilmiş ki David Martin’in bunu, *evrimin ertelenmesi, gelişimin tutukluğu* olarak betimlemesi buna örnektir. Hatta Bryan Wilson, Weber’e atıfla Amerikalıların sekülerliklerini kiliseye giderek ifade ettiklerini ileri sürmüştür. Yani Wilson’a göre dinî katılım, Amerika’da seküler bir değer olarak değerlendirilmelidir.<sup>411</sup>

Hadaway, Marler ve Chaves Amerika dindarlık araştırmalarını sekülerleşme kuramı çerçevesinde ele alırlar ve Amerika örneğini bir *anomali* olarak betimlerler. Bu yaklaşımlarını destekleyen argümanı ise genel sosyal bilim yaklaşımında surveyin ele alınıp kilise istatistiklerinin ise şişirme oldukları kabulüyle ihmal edilmesine dayandırırılar ki araştırmalarında bu iki veri üzerinden bir iddia sergilerler. Sonuçta aktarılan verilerle gerçek veriler arasında bir düzey farklılığına ulaştıkları iddiasını ortaya koyarlar. Sözelimi kiliseye devam için Katolikler’in % 51’i olarak belirlenen rakamın gerçekte daha aşağı düzeyde olduğunu ileri sürerler.<sup>412</sup>

RST, din sosyologlarının ilgilendiği, insanlar neden inandıkları şeye inanırlar ve dinler neden yükseliş düşüş dönemleri yaşarlar şeklindeki iki soruya cevap arayan kuram olarak işlevselleştirilmeye çalışılmıştır. Bu çaba Steve Bruce gibi kimi araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bruce, Becker’in analizlerinden yola çıktığı

---

<sup>410</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, ss.232-5.

<sup>411</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, ss.230-1.

<sup>412</sup> C. Kirk Hadaway, Penny Long Marler, Mark Chaves, “What the Polls Don’t Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance”, *ASR*, Vol.58, No.6, (December 1993), ss.741-6.

kritiğinde, öz olarak, kültürü yadsımayla ekonomik yaklaşımın yalnızca seküler toplumda var olabilecek, ona uygun bir dinî davranış yaklaşımı ortaya konulacağını temellendirme çabasındadır. Bruce, Finke ve Iannaccone'un iddialarını da göz önünde bulundurur ve ilk dönem Hıristiyan bağlılığını ve yayılmasını hatırlatır ve o dönemki yüksek maliyetlerin -ki bazı Hıristiyanlar zulme uğramış, kimisi aslanlara yem olarak atılmıştır- bağlılık ve maliyet arasında evrensel bir ilişkinin olmadığına delil olduğunu ileri sürer.<sup>413</sup>

DEM ve onun işleme mantığının kaynağı RST, ekonomik bakış açısını ve ekonomi dilini, mantığını, kavramlarını din araştırmalarına taşımakla eleştirilmiştir. Eleştiriler temelde RST'nin fayda merkezli ve kâr-zarar analizi yürüten rasyonel bakış açısını da hedef almıştır. Kuram, kendi çıkarını gözeten bireyin dinî grup içerisindeki kolektif davranışlara nasıl katıldığını açıklayamadığı, diğergâm olmayı gerektiren normların bireyce neden benimsendiğini, çıkar eksenli düşünen bireylerden oluşan bir sistemde toplumsal hayatın nasıl mümkün olduğunu, toplumsal hayatın bireysel edimlere indirgenmesinin imkânını yeterince açıklayamadığı yönünde eleştiriler almıştır. Öte yandan kuram, Amerikan dinî haritasının uygunluğu nedeniyle sürekli onu kullanmış ve burada bulunan çoğulcu yapıyı serbest piyasa kavramıyla analiz etmiştir ki bu analizin ABD dışına taşınabilirliği çerçevesinde eleştiri almıştır. Ayrıca kuramın arz yönlü ve talep yönlü analizlerde ortaya koyduğu dinin varlık nedenleri veya tutulma gerekçeleri tartışılmıştır. Kâr maksimizasyonunun insan hayatında her zaman mümkün olmadığı, insanın bazen bunun aksine kararlar aldığı kurama yöneltelen bir diğer eleştiridir.<sup>414</sup>

Öte yandan RST'nin tarihî koşulları ve sosyo-kültürel bağlamı yadsıdığı ve bu nedenle realiteye uymayan sahte evrensel bir insan modeli ortaya koyduğu eleştirisi de söz konusu edilir.<sup>415</sup> Ayrıca RST, araçsal rasyonellik kavramını açıklamada yetersiz kaldığı, ideal-tip kuramlaştırması ile gerçeklik konusundaki iddiaları karıştırma eğiliminde olduğu, total-seviyeli sonuçlara sahip bireysel fiilleri atladığı ve serbest

---

<sup>413</sup> Steve Bruce, "Religion and Rational Choice: A Critique of Economics Explanations of Religious Behaviour", *Sociology of Religion*, Vol.54, No.2, (1993), ss.193-6.

<sup>414</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, ss.82-3.

<sup>415</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.85.

tercihin tüm dinî aktörler için geçerli olduğu ön kabulünün yanlış olduğu yönünde eleştirilmiştir.<sup>416</sup>

## 2. Dinî Grup ve Kurumlar

Son dönemlerde dinin ekonomik modeli çerçevesinde yapılan analizler, birey ve hâne üzerindeki yoğunlaşmayı grup ve kurumlar üzerine yönlendirmiştir. Önceki analizlerde kilise üzerinde pek fazla durulmamış, ona katılım ve bağlılık çerçevesinde yorumlar yapılmıştı. Bu çerçevede yapılan analizlerin bazılarında kilise, dinî üreticilerin(papaz) dinî mallar sattığı ve müşterilere(mensuplara) hizmet sunduğu standart, neoklasik bir *firma* olarak betimlenmiş, bazılarında ise kulüp teorisi analizinin başlangıç noktası olarak ele alınmıştır. *Kulüp modeli*, kilisenin firmaya benzeyen niteliklerine rağmen, kongregasyonların karşılıklı fayda organizasyonu şeklinde işlev gördüğü gözleminden yola çıkar. Bu fayda düzleminde üretilen malları küçük bir profesyonel kurum üyesi dışındakiler hem üretmekte hem de tüketmektedirler. Kiliseler birer kulüp olarak dinî organizasyonlar ve bunların yürütülüşü sırasında sergilenen üretimler boyunca bireylerin ihtiyaçlarını karşıladıkları gibi dinî kurumlar da bireylerin bu fayda merkezli yönelimiyle fonksiyonlarını yürütme imkânı bulmaktadırlar. Dinin kulüp modeli şeklinde betimlenmesi hâne üretimi yaklaşımının genişletilmiş hali olarak görülebilir. Bu modelde dinî mallar sadece bireysel veya hâne üretimi şeklinde ortaya çıkmamakta, aynı zamanda kilisenin diğer mensuplarının katkısıyla da hayat bulmaktadırlar.<sup>417</sup>

Gönüllü adamlar, yarı bağımlı üyeleri ayırarak ve geri kalanların yüksek düzeyde bağlılıklarını ve katılımlarını sağlayarak dinin ilave sorunlarını azaltmaya neden olabilir. Böylece rasyonel bireyler, giyim kuşam, ilişkiler vb. konularda bazı istekleri bulunan sektlere veya kültlere katılımı kendi faydalarına yorumlayabilirler ve aynı zamanda bazıları da daha az isteklerde bulunan ortodoks inançlı kiliselerin sahip olduğu türden grup oluşumunu daha faydalı bulabilirler. Kiliselerin standart ekonomik kulüpler gibi işlev görmesine bakılarak büyük kongregasyonlarda daha özgür bir

---

<sup>416</sup> Beckford, "Birlikte Başla", s.187.

<sup>417</sup> Iannaccone, "Introduction", s.1482.

yürütme beklentisi çerçevesinde bir kanaat oluşabilir ki bu kanaati test edecek bağış düzleminde oluşturulan datalar mevcuttur. Sullivan, Robert Stonebraker, Peter Zaleski ve Charles Zech'in aktardığı metinler, kongregasyon büyüklüğü ile yıllık ödemede üye dağılımı arasında olumsuz bir ilişkinin varlığını onaylamaktadırlar. Zaleski ve Zech, hem Protestan hem de Katolik mezhepleri bağlamında bir araştırma yapmış ve sonuçta Katolik üyelerin ödemelerinin gelir kontrolüne rağmen Protestanlarınkinden çok daha düşük olduğunu tespit etmiştir.<sup>418</sup>

Kulüp modeli düzleminde dinî yapıları ele alan analizler temelde dinî üretimin kolektif biçimine vurgu yaparken diğer modeller ise din hizmetlerini profesyonel yürüten rahipler ve kurum mensubu inananlar arasındaki rol farklılıklarına dikkat çekmektedirler. Kiliselerin kâr maksimize eden firmalar olarak analiz edilebilmesi durumunda, neo-klasik teorinin yardımıyla dinî doktrinlerin gelişimini, dinî kurumların örgütsel yapılarını ve dinî pratiklerin değişimini analiz etme yönünde bir istek uyanabilir. Bu bağlamda anılabilecek bir örnek Stark ve Bainbridge'in yeni dinlerin oluşumunda bireysel girişimin rolüne yaptıkları vurgudur. Richard Dolin, Frank Slesnick ve John Byrd ise ekonomik biçimlerden biri olan franchising ile kilise gelişimini analiz etme yönünde bir denemede bulunmuş ve bu konudaki ekonomik analizlerin fonksiyonelliği konusunda öneriler serdetmiştir. Finke ve Stark ise 19. yüzyılda Amerika'da Metodist ve Baptist mezhebin ileri derecede gelişimini rahiplerin etkili pazarlama çabalarına ve güdüleme çabalarına bağlamaktadır.<sup>419</sup>

Ekelund ve arkadaşlarının ortaçağ kilise ekonomisi üzerine yazdıkları metin, kiliselerin *firma* biçiminde algılanıp benzer analizlere tabi tutulması bağlamında sergilenen azimli bir çabadır. Ekelund ve diğerleri temelde Smith'in analizlerinden, özellikle de kurumsal kiliselerin bir ortaklık oluşturma bağlamında serdettiği ifadelerden yola çıkarak ortaçağ Katolik mezhebinin uygulamalarını tekel statüsü çerçevesinde açıklamıştır. Bu bağlamda kiliseyi, çok boyutlu bir tekelci firma olarak nitelermekte ve onun bu çerçevede çevreyle olan bağlantılarını ve yönetimini analiz etmektedirler. Pratikler düzeyinde kendilerini kısıtlamalarına rağmen Ekelund ve

---

<sup>418</sup> Iannaccone, "Introduction", ss.1483-4.

<sup>419</sup> Iannaccone, "Introduction", s.1484.

arkadaşları özde din içeriğinin ekonomik kuramsallaştırmasına götüren çabalar sergilerler. Bu yönde analizlerin yaygınlaşması arzuları, Glaeser'in kalvinistleri, Alexander Raskovich'in Yahudi monoteizminin doğuşunu ele alan araştırmalarında ve Douglas Allen, Hull ve Bold gibi diğer araştırmacıların analizleri gibi toplamda geniş ölçekli bir yankı bulmuştur.<sup>420</sup>

#### a) Hanehalkı Yaklaşımı

Hanehalkı üretim yaklaşımı iktisat alanında boy veren analizlerin bir uzantısı olarak 1960'lı yıllarda Gary S. Becker'in yazılarında öncülük bulmuştur. Yeni ev ekonomisi olarak da adlandırılan bu yaklaşım o dönemden beri iktisatçılar için piyasa dışı davranışları analiz etme gücünün antreposu olarak fonksiyon görmüş ve böylelikle iktisadın sınırlarında genişleme imkânı doğurmuştur. Bu yeni ekonomi anlayışının özünde ailelerin hanehalkı mallarının üretimini gerçekleştirmekle meşgul olan yarı-firma olarak görülmesi prensibi yatar. Hanenin üreteceği mallar giysi gibi somut olabileceği gibi sevgi gibi soyut da olabilir. Fakat hanelerin ticari firmalardan temel farklılıklarından biri hâne mallarının satılmaktan ziyade çoğunlukla aile üyeleri tarafından tüketilmesidir. Benzerlik açısından bakıldığında ise temelde hâne malları da firma ürünleri gibi kıt kaynaklardan üretilmektedir; yani satın alınmış mallar girdisini, hâne halkı emeğini ve beceriyi gerektirirler. “Bununla birlikte, hanehalkı üretimi yaklaşımının gerçek gücü, eğlence keyfi, rahatlama, sağlık ve çocuk bakımı gibi soyut emtiaya uygulanabilirliğinde yatmaktadır.”<sup>421</sup> Becker'in hanehalkı analizinde ifade edildiği gibi hanehalkı hem üretici hem de tüketicidir. Emtia ve zaman girdileriyle üretimde bulunur ve bunu yaparken maliyeti en aza indirmeye dikkat eder.<sup>422</sup>

Iannaccone, dataların desteğiyle “[b]ireyler ve hanehalkı dinî ‘malları’ para girdilerini (maddî şeyler ve hizmet için ödenen) kendi zamanları girdisiyle kombine ederek üretirler” varsayımını ortaya koyar. Girdi ikamesi incelemesinin dinî pratikler açısından analizine bakıldığında zamanlarının parasal değeri yüksek olanların para-

---

<sup>420</sup> Iannaccone, “Introduction”, ss.1484-5.

<sup>421</sup> Laurence R. Iannaccone, “Religious Practice: A Human Capital Approach”, *JSSR*, Vol.29, No.3, (1990), s.298; Iannaccone, “Rational Choice”, s.29.

<sup>422</sup> Gary S. Becker, “A Theory of the Allocation of Time”, *The Economic Journal*, Vol.75, No.299, (September 1965), s.516.

yoğun dinî pratiklere katılım sergileme eğiliminde olduğu görülmektedir. Böylece katılım derecelerinin yüksekliği aynı paralelde yüksek düzeyde para katkısı anlamına gelmektedir ve tam tersi. Aksine zamanlarının parasal değeri düşük olanların dinî pratiklerin zaman-yoğun olanlarına katılım gösterdikleri ve daha az para katkısı sergiledikleri gözlenmektedir.<sup>423</sup>

Azzi ve Ehrenberg, yaygın kabulleri test ettikleri metinlerinde öncelikle kadın nüfusunun oranının kiliseye üyelik oranını arttırdığını, kadın ve erkek ücretinin artışıyla kilise-üyeliği arasında olumsuz bir ilişkinin bulunduğunu, yaş medyanı değişkeniyle kiliseye üyelik arasında da olumlu bir ilişki olduğunu istatistiki veriler üzerinden (1952 yılına ait datalardan) tespit edip kendi varsayımlarının onandığını ifade ederler.<sup>424</sup> Kadınların erkeklere oranla yaşla beraber daha fazla dinî aktivitelere zaman tahsis ettiklerini tespit ederler ve bu sonucu, kadınların dinî sermayeye yatırımın marjinal maliyetinin erkeklere oranla yaşla birlikte daha yavaş yükselişine bağlarlar. Kadın ve erkeğin dinî-tüketim faydalarının ve beklenen ölüm sonrası faydalarının üzerinde eşit derecede etkili olduğu durumda ise kadının piyasa ücreti düşük olduğu sürece dinî aktiviteler daha yüksek düzeyde zaman tahsis edeceğini belirtirler.<sup>425</sup>

Azzi-Ehrenberg modeline göre özellikle yirmili yaşlarda yükselen gelir düzeyi ile birlikte erkeklerin yaş-dinî katılım profili U biçimini alır yani önce yaşla birlikte bir düşüş sonra yükseliş söz konusudur. Bununla birlikte görece daha yayvan ve değişmez bir yaş-kazanç profiline sahip olan kadınlar için ise kuramlarının başlangıçta çıkacak bir düşüşü onaylamadığını belirtirler. Azzi ve Ehrenberg, kendi modellerin hanehalkının zaman tahsisi ve dinsellik arasındaki etkileşiminin analizini mümkün kılacak şekilde daha genelleştirilebileceğini bir örnekle savunurlar: Buna göre ilk olarak umulan ölümsonrası fayda üretimi hanehalkı zamanı için piyasa araçlarının ikamesine yol verir. Gelir düzeyinin zamanla artışı dinî aktivilerin zaman-yoğun olanlarına katılımında düşüş getirir. Yükselen bir yaş-kazanç profiline sahip olan birey, zaman yoğun dinî aktivitelerde bir düşüş gösterir. Bu değişim mensup olunan mezhep içinde daha az

---

<sup>423</sup> Iannaccone, "Rational Choice", s.30.

<sup>424</sup> Corry Azzi ve Ronald Ehrenberg, "Household Allocation of Time and Church Attendance", *JPE*, Vol.83, No.1, (February 1975), s.40.

<sup>425</sup> Azzi ve Ehrenberg, ss.36-7.

zaman-yoğun olan piyasa emtialarının tercihiyle söz konusu olabildiği gibi daha az zaman-yoğun bir aktivite profiline sahip olan bir başka mezhebe geçiş şeklinde de gerçekleşebilir.<sup>426</sup>

İsraildeki Yahudi erkek çalışanlar üzerine yaptığı araştırmada Shoshana Neuman'ın *U biçimli* modelindeki yaş değişkeni, Azzi ve Ehrenberg modelini destekleyici verilere ulaştırır. Iannaccone, kendi araştırma verilerinin Azzi ve Ehrenberg modelini kısmen desteklediğini ve dinî etkinliğin yaşa bağlı olarak yükseldiğini ve yaşın kadın için erkekten daha önemli bir etken olduğunu belirtir. Fakat Ulbrich ve Wallace'ın araştırmalarında ölüm sonrası beklentilerinin yaşla birlikte dinî katılım oranını yükselttiğine ve kadınların dindarlığındaki yüksek oranın düşük alternatif ücretle açıklanabileceğine dair delillere ulaşılamaz. Dennis Sullivan da araştırmasında kiliseye katkı ve devam bağlamından Azzi ve Ehrenberg'in modelini [A-E Modeli] zayıf biçimde destekleyen verilere ulaşır. A-E modeli bazı sınırlılıklara sahip olmasına rağmen ilk biçimsel dinî katılım modeli olması ve sonraki dönemlerde dinin ekonomik modeli çerçevesinde dinî davranışları açıklayan neredeyse bütün analizlere bir temel teşkil etmesi bağlamında önemini korumaktadır.<sup>427</sup>

Ehrenberg, 1965 Ulusal Doğurganlık Araştırması'nın 5600 kadın hakkında ABD'de yaptığı araştırmanın verilerini kendi teorilerinin testi için ele alır ve sonuçta dindarlığın yaşla birlikte artış gösterdiği şeklindeki iddialarının data tarafından desteklendiğini ileri sürer. Ehrenberg, 7500 aile üzerinde yapılan 1969 ulusal Yahudi Nüfusu Araştırması'nın verileri üzerinden kendi teorilerini, dinî katılımı zaman ve emtia ikamesini ve katılımların yaşam-döngüsü teorisini test etmeyi hedefler.<sup>428</sup> Ehrenberg, Yahudi ailelerin verilerinden çıkan değerlendirmelerin kendi teorilerinin yaşam-döngüsü açıklamalarına uyduğunu ifade eder. Yani hem kadın hem de erkek yaşam-döngüsü sinagog katılım profiline U biçimli olduğunu, önce düşüşe geçtiğini sonra da yaşla birlikte arttığını (bu verilere) dayanarak ileri sürer. Ehrenberg alt veriler olarak kadınların yaşla birlikte sinagoga daha fazla katılım gösterdikleri, yaş

---

<sup>426</sup> Azzi ve Ehrenberg, ss.48-52.

<sup>427</sup> Iannaccone, "Introduction", s.1480 ve 26. dipnot.

<sup>428</sup> Ronald G. Ehrenberg, "Household Allocation of Time and Religiosity: Replication and Extension", *JPE*, Vol.85, No.2, (April 1977), ss.415-9.

ilerlemesiyle birlikte genel olarak sinagoga üyeliğın de arttığını belirtir. Kadınların yükselme oranlarının erkeklerden daha yüksek olduğu değerlendirmesini ve yaşla birlikte sinagoga devamlılık ve hizmetine katılımda yükselişin olduğunu belirterek bu verilerin kendi teorilerini onayladığını aktarır. Ehrenberg, zaman tahsisi modelinin içerdıği gibi eşlerin gelirlerindeki artışın sinagoga zaman tahsisini düşüren bir etkiye sahip olduğunu aktarır.<sup>429</sup>

Ekonomik yaklaşımla dini analiz etmeye çalışsan biri, onu sadece herhangi bir hanehalkı malı olarak ele alacak olursa dinî katılımı da standart tüketici tercih sorunsalı olarak ele almak durumundadır. Öte yandan ticarî ürünlerle aynı kavramsal araçlarla analize tabi tutulsalar da dinî ürünler bazı farklılıklar ve soyut boyutun yoğunluğu bağlamında ayrıksı bir konumda bulunurlar. Temelde dinî ürünler karmaşık ve ekseriyetle gözelenemez bir niteliği sahip olsalar da zaman ve para temel girdilerinin ölçülmesi söz konusu olabilmektedir ve zaten bunlar, araştırmacıların rutin olarak ölçüm gerçekleştirdikleri iki boyut olagelmişlerdir. Batı merkezli analizlerde zaman girdisi bağlamında; kilise hizmetine katılım ve seyahati, dua gibi adanmışlık zamanını, meditasyonu, metinleri okumayı, dinî hayırlar veya diğer dinî aktiviteler için gerekli olan zaman ve çabayı kapsayan yorumlar ortaya konmuştur. Para girdisine gelince Pazar ayinleri giysisi için, dinî hizmetlerin, kutsal kitapların ve diğer dinî şeylerin nakliyesi için hepsinden ötede önem taşıyanı olarak dinî ekip, hizmetler ve hayırsever işler için ödemelere yapılan dinî motivasyonlu katkıları içeren analizler ortaya konmuştur.<sup>430</sup>

Becker aile ekonomisi bağlamında *Rotten Kid Teoremini* ortaya koyar. Buna göre bütün üyelere değer veren ve aile kaynaklarını hâne üyelerinin –hepsine dağıtmayı hedefleyen bir reis varsa o zaman bu dağıtım devam ettiği sürece hiçbir üyenin tüketimi etkilenmez. Dolayısıyla birey, ailenin faydasını maksimize ederek kendi faydasının da maksimize olmasını sağlamak durumunda olacaktır. Bu tür ailede bedavacılar problemi

---

<sup>429</sup> Ehrenberg, s.422.

<sup>430</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, ss.29-30.



de olmayacaktır.<sup>431</sup> Rotten Kid Theorem’i, belli koşullarda en bencil kişinin bile diğergâm davranışını söz konusu eden bir savdır.<sup>432</sup>

## b) Dinî İnsan Sermayesi

Beşerî sermaye (insan sermayesi) kavramı, temelde iktisatçılar için verim arttırıcı yetenekleri ifade eder ki bu sermayenin kaynakları çeşitlidir: doğuştan gelen yetenek, verimliliğe her açıdan katkıda bulunan genel eğitim, ‘özel’ eğitim veya özel görevleri yerine getirme yetisini geliştiren eğitim. Beşerî sermaye yaklaşımının dinî katılımı ele alışı, ekonomik kuramın bilimsel din araştırmalarına üç boyutta katkı sağlar: Pek çok öngörüğü tek bir kavramsal çerçevede birleştirme, gözlenen ampirik düzen için kuramsal açıklamalar sağlamak, ve ileriki ampirik araştırmalara yeni hipotezler üretmek. “Dinî sermaye büyük ölçüde dinî katılımın bir yan ürünü olarak biriktiği ve ileri dinî katılım için bir dürtü sağladığı için, hanehalkı üretim modeli, yetişkinlerin dinî katılım oranlarının çocukluk dinî katılım ve eğitimiyle fazlasıyla ilişkili olduğunu öngörür.”<sup>433</sup>

Beşerî sermaye kavramı, 1950’li ve 60’lı yıllarda insana makine muamelesi yaptığı gerekçesiyle keskin bir karşıtlıkla yüz yüze gelmişti. Becker, kitabına bu adı verme kararsızlığını dönemin şartlarıyla birlikte dile getirir ki bugün bu kavramın yaygın kabul ve kullanımı gelinen noktayı belirtir. “Beşerî sermaye analizi, bireyler, eğitim durumlarına, terbiyelerine, medikal bakımlarına ve bilgi ve sağlıkla ilgili diğer eklere dayanarak faydaları ve maliyetleri tartarak karar verirler, varsayımıyla başlar.” Analizde faydalar, külterel ve diğer parasal olmayan kazançlar dahil bir yelpaze oluştururken maliyetler ise söz konusu yatırımlar için harcanan zamanın değerini merkeze alır. Beşerî sermaye, sigara ve uyuşturucu gibi bağımlılıkları dışarıda bırakmaz, onlara da açıklama getirir.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> Carl H. Nelson, “Comments on Gibbons problem 2.1 -The Rotten Kid Theorem”, <https://netfiles.uiuc.edu/chnelson/www/teaching/ace501/rottenkid07.pdf>, (21 şubat 2009).

<sup>432</sup> Becker, “Nobel Lecture”, s.398.

<sup>433</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, ss.298-313.

<sup>434</sup> Becker, “Nobel Lecture”, s.392.

Iannaccone, ekonomik yaklaşımın sosyolojik yaklaşımla tamamlanması gerektiği düşüncesine sahip olduğunu bu nedenle de dinî insan sermayesi kavramını (dinî yetiştirme, sosyal ağlar ve mezhepsel bağlar gibi) diğer determinantların hanehalkı üretim çerçevesine katmak için ortaya attığını ifade eder. “Dinî sermaye bir kişinin dinî bilgi, yetenek ve hassasiyetlerinin birikmiş stoklarını belirtir. Bu kavram, kilise ritüelini, öğretisel bilgiyi, tapınan kişilerle arkadaşlıkları ve hatta inancı (tecrübe ürünü olduğu kadar) kuşatmak için dizayn edilen bir soyutlamadır.” Beşerî sermaye modeli veri ediniminde mezhepsel mobilitéyle, dinî dışvülikle, dinsel dönüşüm zamanlamasıyla, dinî yetişmenin etkisiyle ve karma-inanç evliliğinin etkisiyle ve dindarlık yaş-profililiyle ilgili değerlendirmeler sunmakla katkıda bulunur. Iannaccone, beşerî sermaye ile ilgili olarak “[b]ireyler ve hâne halkı dinî malları ürettiği gibi onlar ayrıca ileriki dinî aktivitelerden aldıkları tatmini arttıran bir ‘dinî insan sermayesi’ stokunu da biriktirmektedir” varsayımını veri özetlerine dayandırır ve “[ç]oğu dinî insan sermayesi belirli-özel aktivitelerin, grubun, birikimine fırsat veren (neden olan) dinin gerçek veya algılanan değerini arttıran ‘bağlama özel’dir.”<sup>435</sup> varsayımını da tamamlayıcı olarak sergiler.

Birinin dinî malları üretme ve takdir etme kapasitesi temelde sadece zaman ve mallarla bağlantılı bir şey değildir. Bu tarz bir durum aynı zamanda bireyin dinî bilgisine, kilise ritüelleri ve doktrinine karşı ünsiyetine ve diğer dindarlarla olan arkadaşlık bağlarına göre şekillenir. Bu veri de Azzi ve Ehrenberg’in dinî insan sermayesi kavramını gündeme getirmektedir. A-E modelinin yaş konusundaki kabulüne ve ahiret beklentileri çerçevesindeki analizine karşılık bu dinî katılımın şu ya da bu şekilde, rasyonel veya başka tür bağlılıktan kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Dinî sermaye mezhepler arasındaki doktrin, ritüel, tapınma biçimi gibi farklılıklardan dolayı oldukça özel biçimlidir, dahası birçok dinî eğitim ve tecrübe ebeveyninden ve onların desteklediği dinî kurumlardan edinilmektedir.<sup>436</sup> Iannaccone’un analizine göre dinî davranıştaki kişilerarası ve zamanlararası varyasyonlar ele alınırken ‘tüketim-sermaye’ çerçevesi kullanılarak yorum yapılması gerekir. Buna göre cari dinî katılımlar bireyin

---

<sup>435</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, ss.32-3.

<sup>436</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1481.

‘dinî sermaye’ stoklarında bir yükseliş meydana getirir ve böylelikle bireyin gelecekteki katılımlardan fayda edinimini yükseltir.<sup>437</sup>

Ekonomik yaklaşımla dinî pratiklere bakıldığında onların üretken bir süreç olarak da ele alınması gerekir. Satın alınan girdiler (mallar), hanehalkı zamanı ve beşerî sermaye, bir aile için dinî memnuniyet *üretme* kapasitesine tıpkı sağlık veya yemek zevkini etkilediği gibi etkilemektedir; dolayısıyla bu skala bir üretim döngüsü bağlamında etkileşimsel işlevler çerçevesinde ele alınmalıdır. Yapılan dinî pratik analizlerinde kalifiye ruhban sınıfı kavramı ve yorum haritaları ortaya konulurken kilise üyesi halkın dinin pasif tüketicileri olarak dışarıda bırakılması söz konusu olmaktadır ki hanehalkı üretim yaklaşımı bu noktada kilise üyelerinin sadece uzmanlara bağlı kalmadıklarını aynı zamanda dinî memnuniyet üretmek için kendi bilgi ve beceri ve deneyimlerine müracaat ettiklerini anımsatarak analizin yekpareliğine bir ivme kazandırır. Hıristiyanlık analizlerinde dinî bilgi, kilise ritüellerine ve doktrinine aşinalık ve iman dostlarıyla arkadaşlık bireyin kendi dinine özgü bilgi/beceri ve deneyimlerinin (dinî sermayesinin) içeriği olarak ortaya konur. Bu bağlamda söz konusu olan dinî sermaye kavramı aynı zamanda dinî aktivitenin sonucunda ortaya çıkan bir ürün olarak da değerlendirilmiş olacaktır. Dinî sermaye dinî aktivitelerin yalnızca bir sonucu değil aynı zamanda bir ön koşuludur da. Bireyin dinî sermayesi (doktrine, ritüellere, geleneklere ve üyelere aşinalık) onun sözkonusu dine katılımı elde edeceği memnuniyeti geliştirir ve döngüsel olarak onun dinî katılımının seviyesinde de bir yükselmenin sonuçlanmasını sağlar. Böylece dinî katılım bireyin dinî insan sermaye stoklarını arttırmanın en önemli yegâne aracı olmaktadır.<sup>438</sup>

Bireyin dinî sermayesinin stoklarını edinme tarzı genel ve meslekî eğitimin aksine doğrudan doğruya ebeveynlerden ve onların desteklediği dinî kurumlardan alınan dinî eğitimin farklı formunun haneyle homojenleştiren işleviyle şekillenir. Bu stokların kaynağı çocukların ebeveynlerin mezheplerinde (dininde) kalmalarını mesleklerinde kalmalarından daha olası kılmaktadır. “Çocuklar olgunlaştığında ve hangi inancı kabul

---

<sup>437</sup> James D. Montgomery, “Contemplations on the Economic Approach to Religious Behavior”, *The American Economic Review*, Vol.86, No.2, (May 1996), s.444.

<sup>438</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, s.299.

edeceklerine ve hangi kiliseye katılacaklarına karar verdiklerinde, doğal olarak ebeveynlerinkine yönelirler. Hatta dinlerini değiştirenler bile yetiştirildiklerine benzer olana katılma eğilimi taşıyacaklardır.” Bireyin dinî sermaye stoklarının kaynağına rağmen din değiştirme olayları söz konusudur ki beşerî sermaye modeli bunun iş değiştirme gibi hayat döngüsünün ilk dönemlerinde insanların bilgi-becerileri ve dinî emtia ürettikleri bağlam arasında en iyi eşleşmeyi aradıklarında meydana gelme eğiliminde olduğunu ileri sürer.<sup>439</sup> İlişkili bir kavram olarak bireyin sosyal sermayesi kavramıyla onun sosyal nitelikleri kastedilir ve bu sermaye, beşerî sermayenin sosyal bileşeni olarak algılanabilir.<sup>440</sup>

Yaygın analizlerde kilise üyeliği açıklamaları beşerî sermayeyi konu edinir ve üyelik ve korunum faktörlerini araştırır. Sözgelimi sosyal etki birçok kuramın kilise üyeliklerini açıklarken başvurduğu anahtar kavramlardandır. Bu etken temelde kiliseye katılım yönünde tercihlere sahip karakterlerin bu eğilimlerinin kendileriyle sınırlı kalmadığını aynı zamanda aile ve arkadaşlarına da etkide bulunduğunu imler. Sosyal bağ teorisi üyelik bağlamında açıklamada bulunurken bireylerin güçlü arkadaşlık bağları sonucunda bir din veya mezhebe katılıp süreklilik gösterdiğini ileri sürer. Bainbridge, sosyal bağ teorisinin kilise üyeliği bağlamında ortaya koyduğu analizi en etkin ve sosyolojik açıklamaya uygun olarak bulduğunu belirtir.<sup>441</sup> Hechter, grup dayanışmasının nasıl üretildiği sorunsalını ele alır ve normatif ve yapısalcı yaklaşımları aktardıktan sonra RST'nin prensipleriyle cevap arar. Analizi sonucunda dayanışmanın iki faktörün birleşimi sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer: Üyelerin bir gruba bağ(ım)lılığı (ki bu gruptan ayrılmalarını maliyetli kılar) ve üyelerin davranışlarının gözlem ve tasdik yoluyla denetimi (ki bu, grubun bedavacılarca sömürülmesini engeller). Bireyin bağ(ım)lılık türüne göre dayanışmanın da varyasyonları söz konusudur.<sup>442</sup>

---

<sup>439</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, s.300.

<sup>440</sup> Edward L. Glaeser, David Laibson ve Bruce Sacerdote, “An Economic Approach to Social Capital”, *The Economic Journal*, Vol.112, No.483, (November 2002), s.F438.

<sup>441</sup> William Sims Bainbridge, “Explaining the Church Member Rate”, *SF*, Vol.68, No.4, (June 1990), ss.1288-94.

<sup>442</sup> Carol A. Heimer, “Review: Rational Choice Theory About Real Life”, *Contemporary Sociology*, Vol.18, No.4, (July 1989), s.633.

RST'nin analizinin merkezine insanın öz-çıkarlarını alması kolektif eylemde birlik olmanın sorunsal olduğu analizini doğurur. Literatürde yaygın kabul gören iki popüler organizasyonel bağlılık tanımı vardır. Porter ve takipçilerinin, arkadaşlarının savunduğu organizasyonel bağlılık tanımına göre bağlılık, “bireyin organizasyonla özdeşim kurması ve ona dahil olmasıdır.” O’Rielly ve Chatman’ın benzer tanımına göre ise bağlılık, “bireyin organizasyona duyduğu psikolojik bağlanmadır.” İkinci yaklaşım ise Becker’in algısına dayandırılır ve bağlılığı, “bireyin, birikimsel yatırımlar, ödüller ve/veya batık maliyetler olarak birlik oluşturan faktörlerin bir sonucu olarak süregelen üyelikte kilitlenmesi nedeniyle bir organizasyonu terk etme isteksizliğini yansıttığını ileri sürer.” Bağlılık analizlerinde RST, bireyin bağlılık sözünden dönüşünün ihtimalini bu dönüşten kazanacaklarının daha fazla olmasına bağlaması söz konusu olduğu gibi bu durumda bireyin veya grubun bağlılık için güvenilir olup olmaması da tartışmaya açılmıştır. Nihayetinde güvenilir bağlılık, birlikte hareketin hayati boyutu olarak değerlendirilmiştir.<sup>443</sup>

Bağlılık bağlamında RST analizleri, güvenilirliği üreten durumlarla ilgili formülasyon arayışında olmuşlardır. RST’de bağlılık, “bireyin bir sözünü tutma kararlılığı” olarak betimlenir. Burada bireyin sözünü tutmasını sağlayan veya engelleyen koşullara dikkat çekilir. Bireyin bir kolektifte işbirliğinde bulunması da öz-çıkarlarla bağlı bir şekilde analiz edilir. Bağlılık ilişkilerinin doğasının analizinde bireyler arasındaki ilişkiye odaklanılır. Yani bireyin sistem içindeki ilişki biçimi dikkate alınır. Bağlılık formunda ise informel sosyal mekanizma vurgulanır. RST’ye göre birey sosyal normları onaylarken, uzun-erimli olarak bakıp bu onamamın kendilerinin menfaatine olduğunu düşündüklerini koyutlar. Bu analiz, RST’nin bireyin davranışlarının arkasında kişisel menfaati yerleştiren yaklaşımından kaynaklanır. RST analizlerinin çoğu oyun teorisinden yararlanarak bağlılığı analiz eder. RST’ye göre sosyal süreç, bireylerin karşılıklı beklentilerini güçlendirir ve bu nedenle birey karşılıklı fayda sağlayacak şekilde hareket eder. RST için liderlik, bireyin ortak amaçlar için çalışmaya motive edilmesine yönelik motive edici yapı üretme rolünü gerçekleştirir. Bir

---

<sup>443</sup> Peter J. Robertson ve Shui-Yan Tang, “The Role of Commitment in Collective Action: Comparing the Organizational Behavior and Rational Choice Perspectives”, *Public Administration Review*, Vol.55, No.1, (January-February 1995), ss.68-9.

birey katılımı durumunda kendisine söz verilenlerin ulaşacağına inanıyorsa etkili bir lider söz konusudur. Dolayısıyla lider, amaçlarının güvenilir olduğu, söz verilenlere ulaşacağı ve nihayetinde katılım öncesi durumdan daha iyi bir durumda olacağı yönünde bireyi ikna etmelidir.<sup>444</sup>

Montgomery dinî sermaye çerçevesinin dinî davranışın bazı boyutlarını açıklasa da bir sorunsal olarak kaldığını ileri sürer. Çünkü Iannaccone'a göre dinî inançlar fikstir ve herhangi bir eylemle birlikte olması beklenen bir faydadaki değişiklik, olasılıkların değişimine değil de, doğanın değişik durumlarıyla birlikte bulunan faydaların değişimine atfedilmelidir. Fakat, Montgomery, dinî katılımın faydaları değiştirdiğini, öznel olasılıkları da değiştirmesinin mantıklı bulunduğunu ve bu nedenle de 'dinî sermaye'nin faydalar için mi, olasılıklar için mi yoksa her ikisi için mi bir vekil (proxy) olduğunun anlaşılır olmadığını ileri sürer. Daha somut olarak şu şekilde soru haline getirir: Çocuklar, ebeveynlerinin mezheplerinde, onlara yüksek düzeyde fayda verdiği için mi yoksa bu mezhebin 'gerçek' kilise olduğu inancını geliştirdikleri için mi kalma eğilimi gösterirler?<sup>445</sup>

Montgomery'nin temel eleştirisi ekonomik yaklaşımın, 'dinî sermaye'de faydalar ve olasılıklar arasında herhangi bir basit ayrıma izin vermediği şeklindedir. Analizinde ortaya koymak istediği temel öneri, dinî davranışı ele alan iktisatçıların fayda ve inançların biçimlendiği süreçleri daha net bir şekilde açıklamaları ihtiyacının bulunduğu şeklindedir. Montgomery, dinî inanç çeşitliliğinin ekonomi yaklaşımı kuramcıları için önemli ve zor bir meydan okuma sergilediklerini ileri sürer ve ekonomik yaklaşıma alternatif olarak *metodolojik varoluşçuluk* (methodological existentialism [ME]) adını verdiği yeni bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşım, ekonomik olanın aksine mutlak gerçekliğin bilinemez olduğunu; bireylere, tanrının varlığının olasılığının objektif değerlendirmelerini üretmeye izin verecek işaretler bulunmadığını ileri sürer. Sonsuz, derin, nitel bir dipsiz kuyu, insanı tanrıdan ayırır. ME, nesnel inançlar biçimlendirmek için ihtiyaç duyulan bilgiden yoksun olsalar da bireylerin kesinliğin bulunmadığı bir durumda karar vermek durumunda kaldıklarını ileri sürer.

---

<sup>444</sup> Robertson ve Tang, ss.70-8.

<sup>445</sup> J.D. Montgomery, "Contemplations", s.444.

Montgomery, Sartre’ın insan ‘özgürlüğe mahkûm edilmiştir’ şeklindeki önermesini de ME için kullanır.<sup>446</sup>

### c) Hizmet Ağları: Kolektif ve Özel Ürünler

Her dinî grubunun öncelikli söylem grameri ruhsal tandanslı biçime sahip olduğu için geç modern toplumların seküler karakterinin etkilediği günümüz dinî gruplarının da bundan beri algılanmaması gerekir. Ruhsal boyut anlamında duygu ve heyecan merkezli niteliklere sahip dinî hareketler zikir, ilahi, merasim, gösteri, şifa dağıtımı gibi faktörleri kullanarak bireyi etkilemeye çalışmaktadırlar. “Öte yandan özellikle İslâmî grupların üyelerine sunduğu dinî hizmetler arasında cenaze ve defin ile devir, hatim ve mevlit gibi hizmetler de sayılabilir.” Dinî grupların manevî hizmetleri, seküler batı toplumlarının gelişmişlik düzeyi yüksek kısımlarında anlam arayışına bir karşılık olarak belirirken modernleşme sürecinin getirdiği hızlı değişim problemini yaşayan ve buna uyum sağlayamayan, dışarıda kalan bireylerin acılarını dindiren bir ‘sığınak’ olarak karşılarında belirmektedir. Psikoloji literatüründe ‘rahatlama etkisi’, sosyolojide ‘telafi edici’ olarak tanımlanan dinî nitelikli hareketlerin bu manevî etkisi, yalnız kalabalıkların geç modern sosyo-kültürel yapıda ileri iletişim teknolojilerine rağmen yaşadığı mahrumiyet ızdırabını dindiren bir stres çözücü olarak fonksiyon görmektedir.<sup>447</sup> Ekonomik ifadesiyle “dinler, doğaüstü telafi edicilerin yegâne sağlayıcıları olarak hizmet verirler.”<sup>448</sup>

Dinin ekonomik analizi Azzi ve Ehrenberg’in kiliseye katılım ve katkının hâne üretim modeli ile başlar. A-E modeli olarak bilinen ve yeni analizin köşe taşı olarak görülen bu kışkırtıcı model, bireylerin zaman ve mallarını ömürlerini maksimize etmeye ve ahiretteki faydaya tahsis ettiklerini ileri sürer. Azzi ve Ehrenberg, ‘ahiret tüketimi’ kavramsallaştırmasını dinî katılımların öncül hedefi olarak kabul ederler.<sup>449</sup> Ölüm ve sonrasına yönelik algının din anlayışı üzerine etkisinin analizi, uzun erimlidir ki söz gelimi Malinowski, ölümü dinin diğer bütün kaynakları arasında en önemli olanı

---

<sup>446</sup> J.D. Montgomery, “Contemplations”, ss.444-5.

<sup>447</sup> Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar”, ss.103-4.

<sup>448</sup> Anthony J. Gill, “Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-79”, *American Journal of Political Science*, Vol.38, No.2, (May 1994), s.405.

<sup>449</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1479.

şeklinde algılarken, “Freud da dinin hafifletmeye çalıştığı çaresizlik duygusunun ana kaynağının ‘ölümün acı verici gizemi’ olduğunu belirterek aynı noktaya işaret etmiştir.”<sup>450</sup> Azzi ve Ehrenberg, dinî aktivitelerin fayda verebilme kapasitelerini vurgulamış ve modellerini dinî davranışın temel özelliği olarak kabul ettikleri şeyi analiz etme ve ona odaklanma yönünde geliştirmişlerdir. Öte yandan model dine adanan zaman ve para arasındaki ikame edilme durumunu da dile getirmektedir. Hâne, düşük değerli zamanla uzun süreç gerektiren dinî mallar üretme çabası gösterir.<sup>451</sup>

Azzi ve Ehrenberg, kendi modellerinin başlangıç noktası bağlamında sosyolojik literatürde dindarlıkla ilgili yaygın kabullerden bir kısmını aktarırlar: (a) Kadınlar kilise-yönelimli etkinliklere erkeklerden daha çok katılma eğilimindedirler. (b) Kiliseye devam yaşla birlikte artma eğilimi gösterir. (c) Gelir (veya sosyal sınıf) ile kiliseye devam arasında sadece zayıf ilişkiler tespit edilmiştir. (d) Siyah derililer beyazlardan daha sık kiliseye devam gösterirler. (e) Kiliseye devam kırsal bölgede kent alanlarından daha yüksektir. Azzi ve Ehrenberg bütün bunlara yönelik kendi verilerini aktarırlar; ilgi bölümlerde bunlara yer verilecektir. Azzi ve Ehrenberg, kiliseye devam konusunda kendi kuramlarının motiv olarak belirlediği etkenlerden ilkinin bireyin öte dünya beklentisi bağlamındaki yekünü ifade eden ‘kurtuluş motivi’dir. ‘Tüketim motivi’ olarak adlandırdıkları ikinci motivi, bireyin tevarüs eden dinî inançlar veya tamamen sosyal sebeplerle katılım gösterdiği dini etkinliklerden ve üyelikten aldığı cari tatmin güdüsü olarak betimlerler. Son olarak sosyal baskının bireyin kiliseye üye ve katılımıyla iş hayatında daha başarılı biri olabileceğini ifade eden ‘sosyal-baskı motivi’ni dile getirirler.<sup>452</sup>

Dinî gruplar üyelerine kendilerini işletmelerden ayıran manevî ürünler sunma bağlamında etkin oldukları gibi dünyevî bazı ürün ve hizmet sunumu da gerçekleştirmektedirler. Dinî grupların bu iki faaliyet merkezinin birbiriyle olan sıkı ilişkisi onlar arasında kesin bir ayırım koyma sıkıntısına neden olmakta, fakat seküler fonksiyonların baskın olabildiği hareketlerin sözkonusu olduğu güncel dinî haritada bu

---

<sup>450</sup> Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp (çev.), Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006, s.26.

<sup>451</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1479.

<sup>452</sup> Azzi ve Ehrenberg, s.32



ayrım daha da önem kazanmaktadır. Zira dinî gruplar, eğitim, sağlık, medya, ticaret gibi hizmet sektörüne yönelmiştir. Bu durum küreselleşme sürecinin getirdiği rekabet baskılarına karşı mücadelede grupların hizmet çeşitlemesine gittiği şekilde de yorumlanabilir.<sup>453</sup>

Sekülerleşmenin şu ya da bu boyutta etkin olduğu çağdaş küresel alanda mevcut dinî grupların bireylere sunduğu manevî hizmetlerin yanı sıra çağın bir gerekliliği olarak dünyevî hizmetler de sunulmaktadır. Geleneksel yapıda mistik boyutun ağırlığı söz konusu iken çağdaş yapıda dinî firma kavramıyla tanımlanabilecek hizmet çeşitlemesi -sosyal, siyasal, ekonomik, kültürler, dinî hizmetler- yoluyla faaliyet gösteren grupların varlığı söz konusudur. Dinî grupların işleme mantığının cemaat yapısıyla olan biçimsel bağı nedeniyle öncelikle birincil ilişkilerin yoğunluğunun determine ettiği bu yapılarda birey kendisine bir ‘kimlik’ ve aidiyet duygusu sunulma çabasıyla karşılaşır. Günümüzde faal grupların çeşitliliği aynı zamanda etki çeşitliliği anlamına gelir ki söz gelimi Adnan Hoca grubu ve son dönemlerde adı duyulmaya başlanan Prizma gibi yapılar seçici üye profilinin getirdiği üst tabakalardan gelen yekünle bireye aynı zamanda bir statü aktarımı için işlev görmektedir.<sup>454</sup>

Bazı dinî grupların kitle iletişim araçlarını daha etkin kullandıkları, dolayısıyla küreselleşme bağlamında rekabet araçlarına adaptasyon ve avantaj edinimi gerçekleştirdikleri görülür. Bu düzlemde Transandantal Meditasyon ve Evanjelik Hareketlerin televaaz sistemini de içeren TV yayınları sergilemeleri, Mooncuların günlük gazete çıkarmaları yaygın örneklerdendir. Türkiye’de de dinî grupların TV, radyo, gazete, dergi vb. iletişim araçlarına sahip oldukları ve rekabet ortamında bu avantajlardan yararlandıkları görülmektedir. Batı’da bu yaygın iletişim savaşları sonucunda ‘elektronik din’, ‘medya vaizi’, ‘prime-time dindarlığı’ gibi kavramlarla tanımlanmaya çalışılan bir dindarlık ve din etkileşimi ortaya çıkmıştır.<sup>455</sup> Güçlü çevresel güçler, organizasyonların işleme tarzlarını dönüştürmektedir. Teknolojik yenilikler, demografik değişimler, küreselleşme gibi faktörler organizasyonların yeniliklere

---

<sup>453</sup> Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar”, s.103.

<sup>454</sup> Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar”, s.105.

<sup>455</sup> Kirman, “Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar”, s.106.

zorladığı gibi piyasada aktif olan üyelerinin de sorumluluklarını arttırmaktadırlar. Temelde değişim katı ve denetim-merkezli bürokrasiden kendi yerel çevrelerinden sorumlu ademimerkeziyetçi ve görev-yönelimli organizasyonlara doğrudur. Bu değişimin getirdiği üyelik ve etkinlik formunda bireyin öz motivasyonunun katılıma etkisi büyüktür.<sup>456</sup>

İktisatçılar dinin tüketim konusundaki davranış formlarını dikkate alırlar ki dinler genelde inananlarını üretim, tüketim ve mübadelede Müslüman ve Yahudilerin domuzdan kaçınmaları, Hinduların vejetaryen olmaları gibi kalıp davranışlarla yükümlü kılarlar. Her ne kadar bazıları uymasa da veya dindar olmayan kişiler bulunsa da kişi şartlar değişse de belli davranış kalıplarına bağlı kalmakla mükellef kılınır. Bu tür dinî davranışları ele alan iktisatçılar iki yönelim ortaya koymuştur. İlk yaklaşım dinî davranışı düşük düzeyde rasyonel ve tamamen irrasyonel olarak betimleyip iktisadın dışında görmeyi tercih ederken son dönemlerin yaygınlaşan popüler anlayışı ise inananları rasyonel tüketiciler olarak ve dinî organizasyonları da bir bütün olarak dinî bir piyasa inşa eden kulüpler veya firmalar olarak gören alternatif bir yaklaşım önerir ve ekonomik kavram ve modelleri bu analizde kullanır.<sup>457</sup> Tüketici olarak birey nasıl fayda maksimizasyonu peşindeyse üretici firmalar da benzer amaç taşırlar:

“Dinî ‘üreticiler’ aynı şekilde optimize edenler olarak incelenmiştir/görölmüştür: üyeleri, net kaynakları, hükümet desteğini veya diğer kurumsal başarının temel belirleyicilerinden bazılarını maksimize etme. (Dinî firmalar bilinçli bir şekilde başarı için atağa geçmeseler de dinî piyasanın şart ve fırsatlarına yanıt olarak eylemde bulunurlar.)... Dinî tüketicilerin ve dinî üreticilerin kombine eylemleri, diğer piyasalar gibi dengeye eğilim gösteren bir dinî piyasayı biçimlendirirler. Diğer piyasalarda olduğu gibi tüketicinin tercih özgürlüğü dinin üreticilerini sınırlar (constrains). Bir satıcı, alıcıların düzenli (steady) desteği olmadan hayatta kalamaz. Bu yüzden tüketici tercihleri dinî malların içeriğini ve onları sağlayan kurumların yapısını şekillendirir.”<sup>458</sup>

Uzmanlaşmanın kazanımları hayatın neredeyse bütün diğer alanlarında olduğu gibi dinde de bulunur. İnsanlar dinî malları üretmenin temelindeki kapasitelerinde farklılıklar gösterirler ve hatta benzer kabiliyetleri ve doğuştan yetenekleri olanlar bile

---

<sup>456</sup> Robertson ve Tang, s.67.

<sup>457</sup> Coşgel ve Minkler, ss.329-30.

<sup>458</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.27.

keskin bir şekilde piyasada verimlilikte farklılık oluşturabilirler. Bu nedenle dinî malların ve hizmetlerin üretiminde firma uzmanlaşması doğal ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Iannaccone, kuramın analitik kolaylıkla sunulabilmesi için kabaca bazı varsayımlar belirler (ki bunlar asla en gerçekçi ve nihaî biçimselliğe sahip olarak alınmamalıdır). Uzmanlaşma analizi “[k]iliseler, dinî mal ve hizmetlerin üretiminde fayda-maksimizasyonu firma uzmanlaşması yaparlar. Kilise çalışanları seküler çalışanlarla aynı kişisel-çıkar ile motive olurlar”<sup>459</sup> biçiminde formülasyona varır.

### 3. Dinî Piyasa

Din(veya mezhep)lerin birer firma olduğu kabulü, onların toplamının da bir piyasa/pazar oluşturduğu sonucuna götürür. Bailey, rekabetten korunmuş piyasalar ya da monopolcü piyasalar; bazı üreticilerin avantajlı olduğu piyasalar ve hiçbir kısıtlama olmadan çalışan rekabetçi piyasalar olmak üzere üç tür piyasayı ayırd eder ve kısıtlamaların olmadığı piyasaları ‘serbest rekabet’ kavramıyla tanımlar.<sup>460</sup> Serbest piyasa kavramı demokratik tercih skalalarının yürütülmesine imkân veren, rasyonel, bilgili ve tercih özgürlüğüne sahip aktörlerin karar vermesine göndergede bulunur. Günümüzde bilgi edinmedeki araçsal kolaylıklar ve hız, bilginin piyasa için önemini arttırmış, bazı kavramların yeniden biçimlendirilmesini gerektirmiştir.<sup>461</sup>

Çağdaş rekabet stratejilerinin en temel avantaj sağlayıcısı *bilgidir*. Rekabet savaşında bilginin fonksiyonu gün be gün yoğun bir işlevsellik kazanmaktadır. Rekabet savaşlarında işletmelerin hayat çizgisini belirleyen unsurlardan biri değişimi yönetebilme yeteneğidir. Bu yönetimin işletmeye kazanımı rekabet avantajıdır ve rekabet avantajı edinme amacının olmazsa olmazı, ‘bilgi teknolojilerindeki değişikliklere uyum’dur.<sup>462</sup> Bir piyasada rekabetin varlığı ise orada tercih ve bireylerin

---

<sup>459</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, ss.39-40.

<sup>460</sup> İbrahim Tokatlıoğlu, “İktisadi Analizde Rekabet Kavramının Gelişimi”, *Ekonomik Yaklaşım*, Cilt.10, Sayı.33, (Yaz 1999), s.7.

<sup>461</sup> Shubik, s.183.

<sup>462</sup> Hasan Ekinci, “Yeni Rekabet Aracı Olarak Bilgi Teknolojileri ve Değişim Yönetimindeki Rolüne İlişkin Görgül Bir Araştırma”, *CÜSBD*, Cilt.28, Sayı.1, (Mayıs 2004), ss.23-33.

kendi faydalarını maksimize etme özgürlüğünün varlığı anlamına gelir.<sup>463</sup> Din, postmodern paradigmanın hâkimiyet savaşı verdiği küresel toplumsal ontolojide piyasada varolma savaşı veren bir varoluş formunu deneyimlemektedir ki bu piyasada başarılı olmak için farklı ve ödüllü deneyimler sunulmalı, dinî ürünler piyasadaki tüketicilerin tercihlerine uydurulmalı ve üyelik gereklilikleri yoluyla bedavacıları dışalamayla kendi üyeleri için dinî ödüller maksimize edilmelidir.<sup>464</sup> Dinin piyasa ortamında varoluş biçimi dinin ekonomik analizlerini ortaya çıkarır ki bu ekonomiler, tıpkı ticari ekonomilere benzerler. Benzerlik temelde işlem mantığını yani bir piyasayı ve bu piyasada hizmet amacı güden firma grubunu içerir. Bütün piyasa ekonomilerinde olduğu gibi burada da regülasyon derecesi başat hususlardan biridir. Bu bağlamda pratiğe bakıldığında bazı dinî ekonomilerin devlet destekli tekellerle kısıtlanırken bazılarının ise neredeyse denetimsiz olduğu gözlenmektedir. “Dinin genel bir kuramının dedüksiyonları, dinî piyasalar kontrolsüz olduğu derecede çoğulculuk gelişip büyür, şeklinde bir iddia ortaya koyarlar.”<sup>465</sup>

Daha çok olanından daha az sınırlayıcı olanına doğru sınıflandırıldığında dinî piyasa, *dinin tamamen yasaklandığı* veya yok edildiği (Radikal Komünistlerin yönetimindeki Çin’deki gibi) piyasalar; bir din dışında diğerlerinin yasaklandığı yoğun regülasyonun bulunduğu *monopol* (Ortaçağ Avrupa’sı gibi) piyasalar; bazı dinlerin onaylandığı ve diğerlerinin sindirildiği, baskı altında tutulduğu *oligopol* (günümüzde çoğu ülkede olduğu gibi) piyasalar; ve diğer uç olarak da ‘bırakınız yapsınlar’ anlayışının hakim olduğu, yönetsel sınırlamanın hepsinin üzerinde minimal olarak bulunmasına karşın hiçbirinin diğerine tercih edilmediği (Amerika gibi) *serbest piyasalar* şeklinde farklı biçimlere sahip olabilmektedir. Monopol veya oligopol ekonomilerde, regülasyonun yalnızca diğer dinleri yasaklamadığını aynı zamanda tercih edilen inanç ve inançlar üzerinde belirli sınırlamalar koyduğunu belirtmek gerekir.<sup>466</sup>

---

<sup>463</sup> Rebecca M. Blank, “Viewing the Market Economy through the Lens of Faith”, Rebecca M. Blank ve William McGurn (Ed.), *Is the Market Moral: a Dialogue on Religion Economics and Justice*, içinde (11-56), Washington: Brooking Institution Press, 2004, s.16.

<sup>464</sup> Darren E. Sherkat ve John Wilson, “Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy”, *SF*, Vol.73, No.3, (March 1995), ss.993-4.

<sup>465</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, s.42.

<sup>466</sup> Fenggang Yang, “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China”, *The Sociological Quarterly*, No.47, (2006), ss.95-6.

Artan bireyselleşme, dinî alanda beliren rasyonelleşme, ticarileşme ve bürokratikleşme güncel dinî haritanın realitesinin unsurlarıdır. “Bugün hemen her yerde üst-orta tabaka pazarına yönelen tüm dinî kurumlar kendi ürünlerini dünyevileştirme ve psikolojileştirme baskısı altındadır. Aksi takdirde o ürünlerin ‘satın alınma’ şansları kesinlikle ortadan kalkacaktır.”<sup>467</sup> Piyasa söz konusu olduğunda Adam Smith’in ifadesiyle devlet destekli tekellerin başına bela olan güdüleyici problemler aynı zamanda kurumsal din için de geçerli olur.<sup>468</sup> Dinî piyasa kavramı ekonomik araç destekli bir formülasyon olarak zımnen dinin bir emtia olduğu anlayışını ortaya koyar ve emtia olarak alındığında din, bir tercih ve üretim nesnesi olur. Tercih, insanların dinlerini veya dinî katılım düzeylerini değiştirme olasılığını ifade eder ki bu, gözlemlenen olgulardandır. Bireyin tercih eden olarak piyasada bulunması, tıpkı diğer emtiada olduğu gibi, dinin üreticilerini de zorlar. “Rekabet koşulları altında, tekil bir dinî firma eğer rakipleri kadar çekici olan bir mal sağlarsa gelişir. Ve diğer piyasalarda olduğu gibi, hükümet kontrolü üreticilerin dürtülerini, tüketicilerin seçeneklerini ve bütün dengeyi derinden etkileyebilir.”<sup>469</sup>

Arz-yönlü yaklaşım temel olarak, ‘dinî regülasyon ne kadar az ise dinî canlılık o düzeyde yüksektir’ yaklaşımıyla piyasanın özgürlüğünü yüceltir ve rekabetin, dini arz edenlerin kendileri daha güçlü ifade edebilmek ve cazip kılabilmek için oluşturduğu baskının dinî yapıları tembellikten uzaklaştırıp hareketlilik kazandırdığını benimser.<sup>470</sup> Birden fazla kilisenin rekabet halinde olduğu ülkelerde dinî katılım düzeyi bir tek kurumsal kilisenin faaliyette bulunduğu ülkedekinden daha yüksektir. Öte yandan devletin finansal ve yasal destek verdiği kurumsal bir kiliseye dinî katılım, bağlılık düzeyi ve inanç, ülkede dinî piyasada rekabet halinde faaliyet gösteren küçük mezheplerinkinden daha düşüktür. Rekabet ortamında dinî katılım bağlamında yapılan değerlendirmeye bir diğer katkı, Finke ve Stark’ın Amerika düzleminde yüksek dinî bağlılık ve pazar okulu etkinliklerine katılım düzeyinin yüksek olduğu kentlerde dinî çeşitliliğin bulunduğu şeklindeki veriden gelmektedir. Finke, Avery Guest ve Stark

---

<sup>467</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat*, s.75.

<sup>468</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1485.

<sup>469</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, “Deregulating Religion”, s.351.

<sup>470</sup> Mark Chaves, Peter J. Schraeder ve Mario Sprindys, “State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West”, *The Journal of Politics*, Vol.56, No.4, (November 1994), s.1088.

daha sonra bu veri yönünde başka bir araştırma yapar ve benzer sonuçlara ulaşırlar; ayrıca Zaleski ve Zech de dinî piyasada çeşitliliğin olduğu durumlarda mezhebe katkının daha fazla olduğu verisine ulaşmışlardır. Bu veriyle bağlantılı bir diğer çarpıcı örnek olarak İsveç gibi dinî etkinliğinin azlığı ile bilinen bir ülkede Eva Hamber ve Thorlief Pettersson'ın yaptığı araştırmada yerel dinî çeşitliliğin dinî katılımı ile ilişkili olduğu verisine ulaşılmıştır.<sup>471</sup>

Dinî rekabet ve deregülasyon üzerine yapılan araştırmalar geleneksel olarak dinî çoğulculuğu inanç için sekülerleştirici bir tehdit olarak gören din sosyolojisini karıştırmıştır. Öyle ki bazı meşhur akademisyenler piyasa modellerini din sosyolojisinin yeni paradigması olarak betimlemiştir.<sup>472</sup> Piyasa modeli soyut analizlerin imkânını genişletir ki “[p]iyasa ilişkileri ilke olarak evrenseldir; tüketici bilinen bir özne değil, bir obje olarak hayal edilebilen ya da yorumlanabilen isimsiz ve bilinmeyen bir kişidir. Bu kişi çoğunlukla pazarlama amacının hedefi ve piyasa araştırması tarafından ortaya konulan bir profildir.”<sup>473</sup> Piyasayı yücelten ekonomik yaklaşım, herhangi bir piyasanın aktörlerinin tamamının tam bilgiye sahip oluşlarını mutlaklaştırmaz. Aynı şekilde maliyetten kaçış da net bir şekilde mutlak değildir. Eksik bilgi ve maliyetli işlem sözü konusu olabilmektedir ki bu durum irrasyonel veya istikrarsız davranışlarla karıştırılmaması gerekir. Son tahlilde ekonomik yaklaşım gerekli olan bilginin masraflı edinimini kuramlaştırmıştır.<sup>474</sup>

#### a) Çoğulculuk, Regülasyon ve Dinî Katılım

Din sosyolojisi literatürünün yaygın bilgi formülasyonu, dinî çoğulculuğun inancı yok ettiği ve dolayısıyla dinî katılımı azalttığı iddiasındadır. Oysa dine ekonomik bakış açısıyla yaklaşan araştırmacılar çoğulculuğun dinî katılımı azaltmak bir yana, dinî tüketiciler için seçenekleri arttırdığını ve piyasa koşulları nedeniyle gruplar arasında üye kazanımı için daha çok rekabetin ortaya çıkmasını sağladığını sonuçta dinî katılımı bu

---

<sup>471</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1486.

<sup>472</sup> Iannaccone, “Introduction”, s.1488.

<sup>473</sup> Yanıklar, s.53.

<sup>474</sup> Becker, *The Economic Approach*, ss.6-7.

tarz etkilerle arttırdığını ileri sürerler.<sup>475</sup> Durkheim çoğul dinî grupların yarıştığı bir piyasada her bir grubun diğerinin değerini düşüreceğini ve sonuçta dinin bizzatihi sorgulanmaya açılacağını ileri sürerek çoğulculuğun dinin özünü sorgulatacak boyutta olumsuz bir etkiye sahip olacağı yorumunu sergiler.<sup>476</sup>

Çoğulculuğun dinî bağlılığı olumsuz etkilediği yönündeki bilgi stoğuna bugün de başvuran veya katkıda bulunan araştırmacılar bulunmaktadır. Land, Deane ve Blau, Amerikan ilçelerde 1906, 1916 ve 1926 yıllarına ait verilere dayanarak çoğulculuk ve dinî bağlılık etkileşiminde çoğulculuğun dinî bağlılığı olumsuz etkilediği sonucuyla iddialarını serimlemişlerdi. Oysa Finke ve Stark'a göre onların datalarının sunduğu şey, çoğulculuğun kentsel ilçelerde olumlu ve kırsal ilçelerde olumsuz bir etkiye sahip olduğuydu. Steve Bruce ise 1851 yılının İngiltere ve Galler Ülkesi'nin 66 şehri bazında yaptığı analiz sonucunda çoğulculuğun kilise bağlılığı üzerinde olumsuz etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştü. Stark ve Iannaccone burada 73 ilin verilerinin ortaya konduğu ve Bruce'un kalan 7 ili neden analize katmadığı, dahası hangi birinin katılmaması gerektiği konusunda açıklamada başarısız olduğu eleştirisini ortaya koyarlar.<sup>477</sup>

Arz-yönlü kuramların temel anlayışı, “din bir ‘riskli emtia’ olduğu için güçlü pazarlama gerektirir” şeklindedir. Bu nedenle bir toplumda yüksek düzeyde dinî katılım olması için birçok etkin ve şevkli dinî ‘firma’nın destek için rekabet etmesi gerekir- bu nedenle, dinî çoğulculuk dinî katılımın yüksek düzeyi için anahtarı elinde bulundurur. Devlet kontrolü, toplumlarda dinî çoğulculuk ve rekabetin yaygınlığını belirleyen en önemli faktördür. Devlet, serbest bir dinî piyasaya izin verdiği zaman çoğulculuk ve rekabet ortaya çıkar ve dinî katılım düzeyleri baştanbaya yüksek olur. Bir diğer ifadeyle, yeni paradigmanın savunucuları dine talep üzerine odaklanmazlar ve toplumlar boyunca dinî aktivitenin derecelerindeki varyasyonları talep düzeylerindeki varyasyonlara atfetmezler. Onun yerine, talebin güdülenmesi gerektiğini savunurlar ve dinî

---

<sup>475</sup> James D. Montgomery, “A Formalization and Test of the Religious Economies Model”, *ASR*, Vol.68, (October 2003), s.782.

<sup>476</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.206.

<sup>477</sup> Finke ve Stark, “Religious Choice and Competition”, s.764.

aktivitedeki varyasyonları zaman ve mekân üzerinde dinî arz edenlerin gücündeki değişimle izlerler.<sup>478</sup>

Veriler, Arz-yönlü yaklaşımın regülasyonunun rekabeti engellediği yerde dinî katılımın da engellendiği yönündeki öngörüsünü desteklemektedir.<sup>479</sup> Finke ve Stark, çoğulculuğun dinleri rekabete zorladığı ve bu rekabetin bütün dinleri bir piyasaya katılıma mecbur ettiği konusunda Berger'e katılırlar; fakat bunun sonucunda, yani piyasaya katılımın sonucunda, dinin geleceğinin tehlikede olduğuna katılmazlar; aksine rekabetin dinî gelişimi teşvik ettiğini ileri sürerler.<sup>480</sup> Finke ve arkadaşları, erken dönem 20. yy Amerika kentleri üzerinde çoğulculuğun etkisinin incelenmesinin yeni paradigmayı destekleyen veriler sunduğunu belirtirler.<sup>481</sup> Çağdaş araştırmacılardan Lynn Davidman yaptığı Ortodoks Yahudiliğinde Kadın araştırmaları verilerine bakarak “çoğulculuş(tır)ma ve çağdaş Birleşik Devletlerde bulunan tercih çeşitliliğinin aslında dinî cemaatleri güçlendirebileceği sonucuna ulaşmıştır.”<sup>482</sup>

Çoğulculuk ne kadar çoksa popülasyonun dinî hareketliliği de o kadar büyük olur; yani bir inanca bağlanacak o kadar çok insan olur.<sup>483</sup> Duke, Johnson ve Duke'un yaptığı araştırmada çoğulculuğun dinsel dönüşüm ve din değiştirmeye olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>484</sup> Finke ve arkadaşları, 19. yüzyılda kilise üyeliğinde meydana gelen çarpıcı yükselmenin ortaya çıkan dinî çoğulculuk ve rekabet oranlarında meydana geldiğini ileri sürerler.<sup>485</sup> Finke ve Stark, Kevin D. Brault'un, son dönemlerde elde edilen datanın, onların dinî çeşitliliğin dinî hareketliliği arttıracığı yönündeki varsayımlarını desteklemediği ve onların iddiasının çoklu bağlanımlılığın yapay biçimi olmaktan öte olmadığı yönündeki iddiasına cevap verirler: Öncelikle iki suçlamayı da değersiz bulurlar ve onun datalarının kendi iddialarını ölçmek için uygun olmadığını ileri sürerler.<sup>486</sup> Rekabet, stratejik araçları gerektirir ki bu bağlamda Finke ve Stark,

---

<sup>478</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, ss.203-4.

<sup>479</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, s.241.

<sup>480</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, s.42.

<sup>481</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.206.

<sup>482</sup> Finke ve Stark, “Religious Choice and Competition”, s.763.

<sup>483</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, s.43.

<sup>484</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, s.240.

<sup>485</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.204.

<sup>486</sup> Roger Finke ve Rodney Stark, “Evaluating the Evidence: Religious Economies and Sacred Canopies”, *ASR*, Vol.54, No.6, (December 1989), s.1054.



Pazar okullarının sadece çocuklar için eğitsel bir program içermediğini, 1906’larda aynı zamanda yetişkin yeni üyeler edinme ve cari üyeliğin bağlılığını yenileme fonksiyonu da taşıdığını ifade ederler. Bu bağlamda dinî piyasanın çoğulculuğu yükseldiğinde Pazar okulları aktivitelerinin oranının da yükseldiğini ileri sürerler. “Dinî çoğulculuğun ortaya koyduğu rekabet ve Katolikler tehdidi yükseldiğinde Protestanların evanjelik çabaları da, Pazar okulları yoluyla, yükselmiştir.” Finke ve Stark analizleri sonucunda, dinî çeşitliliğin sadece dinî katılımı geniş piyasa bölümlenmesi albenisiyle yükseltmediğini aynı zamanda rekabeti arttırdığını ve kiliseleri etkili üyelik edinmeye ve Pazar okulları gibi koruma teknikleri geliştirmeye zorladığı fikrine varırlar.<sup>487</sup>

Regülasyon ya da piyasanın devlet düzenlemesiyle yürütülmesi, temelde piyasanın işlerliğini bozacak davranışların yetkili mekanizmalarca tespit edilip kurallaştırılması, yani piyasada oynanacak oyunun kurallarının faulleri belirlenmiş bir şekilde ortaya konmasıdır.<sup>488</sup> İktisadî anlamda piyasada rekabetin regülasyona tercih edilmesi gerekliliği birçok araştırmacı tarafından savunulmuştur. Demsetz, piyasa için rekabet teorisine elektrik dağıtım sektörünü örnek verir ve hizmet sağlayıcıların tekliflerinin rekabetiyle hizmetin düşük maliyete sağlanmasının ortaya çıkacağını, dolayısıyla rekabetin regülasyona tercih edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>489</sup> Regülasyon, dinî üreticiler için (kiliseler, papazlar, yeniden uyanışçılar vb.) teşvikleri(dürtüleri) ve fırsatları; dinî tüketiciler için (kilise üyeleri) de uygulanabilir seçenekleri değiştirerek rekabeti kısıtlar.<sup>490</sup>

Iannaccone, regülasyon analizi için bazı koşulları içeren bir model ortaya koyar; fakat özelde Protestanlığı vurgulayan bu yaklaşımı Mark Chaves ve David E. Cann Katolik ülkeleri de kapsayan yeni bir formla uygularlar.<sup>491</sup> Iannaccone, rekabetin bulunduğu bölgeleri, tek kilise egemenliğinin olduğu bölgelerle karşılaştırır ve rekabetin bulunduğu bölgelerde hem kiliseye devam hem de dinî inaç konusunda düzey

---

<sup>487</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, ss.45-6.

<sup>488</sup> Kemal Erol, “Rekabet ve Regülasyon” *Rekabet Nereye Kadar? Nasıl*, Ankara: 7-8 Kasım 2001, s.2.

<sup>489</sup> Hakan Çetintaş ve Tamer Çetin, “Elektrik Piyasasında Rekabetçi Uygulamalar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.9, Sayı.1, (2004), s.113.

<sup>490</sup> Roger Finke, “The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change” L.A. Young (Ed.), *Assessing Rational Choice Theories of Religion* içinde (45-64), New York: Routledge 1997, s.50.

<sup>491</sup> Chaves, Schraeder ve Sprindys, s.1089.

yüksekliğini tesbit eder. Chaves ve Cann da benzer sonuçlara, yani rekabet ve dinsellik arasındaki olumlu ilişkinin varlığına, ulaşırlar. Katolik bölgelerde de benzer sonuçlar aktarılmıştır.<sup>492</sup> Chaves ve Cann, dinî ekonomilerin regülasyonunu 18 ülke verileri üzerinden altı maddelik bir incelemeyle ortaya koymaya çalışırlar. Araştırma sonucunda regülasyonsuz dinî ekonomi olduğu ortaya çıkan ülkeler şunlardır: Avusturalya, Kanada, İrlanda, Hollanda, Yeni Zelanda ve Amerika. Bu on sekiz ülke Iannaccone tarafından da ele alınmış ve sonuçta regülasyonun artışıyla katılımın azılığı arasında ters yönlü bir ilişkinin varlığı ortaya konmuştur.<sup>493</sup>

Amerikalılar, şu ya da bu analizle yaklaşılsın, özünde dindar ve dinî aktivitelere katılım gösteren bir resme sahiptir. Geçmişte Avrupa'nın bazı kısımlarında olduğu gibi herhangi bir dinî katılımı kabul ve ilan zorunda değildirler; aksine yüzlerce mezhep(din) seçeneğine sahiptirler ve çoğunlukla da dinî katılım derecelerinde çeşitlilik göstermekte veya mezhepler arasında geçiş göstermektedirler. Herhangi bir mezhebe katılımlarını da genellikle kazanımları çerçevesinde meşrulaştırmaktadırlar.<sup>494</sup> 1960'ların Amerika'sı milyonlarca gencin kült ve komünlere katılımını deneyimledi ve çağdaş sosyal tarihçiler bunu 'bilinç reformasyonu' olarak betimlemektedir. Amerika'daki dinî özgürlük ortamının şekillenmesine yönelik analizlerde koloniler arasında uzlaşma ihtiyacı ve çeşitli bölgelerde kurulmuş dağınık göçmen nüfusu boyunca dinî tekbiçimliliği sürdürmenin zorluğu gerekçe olarak öne çıkan verilerdendir. Bu şartlar sonucunda rekabetçi bir piyasaya doğru sürüklenen bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır.<sup>495</sup>

Katolik sınırlamalarının halk üzerindeki zayıflaması, alternatif inanç biçimlerinin rekabete dâhil olmalarını sonuç vermiş ve Protestanlıktan ruhsal inançlara kadar geniş bir yelpazede oluşan yeni bir dinî harita ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, liberal politik zaferler, Kuzey Amerikalı evanjelistlerin Latin Amerika'ya yeniden odaklanması(merkeze almaları) ve mezhepler arasındaki rekabetin somut faydaları (dinsel dönüşümü cazip bir alternatif kılan), Latin Amerika'da bazı bölgelerde 1930'lardan itibaren evanjelik hareketlerin bariz gelişmeler içine girmesini sağlamıştır.

---

<sup>492</sup> Gill, "Rendering unto Caesar?", s.407

<sup>493</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation", ss.239-40.

<sup>494</sup> Iannaccone, "Introduction", s.1479.

<sup>495</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, "Deregulating Religion", ss.350-5.

Gill, rekabetle karşılaşan Katolik Kilisesi'nin demokratik değerlerin önemini keşfetme sürecine girdiğini dile getirir.<sup>496</sup>

Bir dinî grup, dininin piyasada işlev görebilmesi için gerekli olan sermaye ve insan kaynağını sağlayacak adanmışlığa sahip bir üyeliği cazip bir şekilde sunmalı ve sürdürmelidir. Söz gelimi bu özellik nedeniyle kiliseler regülasyonun olmadığı piyasalarda özellikle nüfus değişimlerine karşı çok hassas bir yapı sergilerler. Finke ve arkadaşları, demografik özelliklerden birinin veya birkaçının değişiminin herhangi bir dinî grubun piyasa bölümü üzerinde azaltıcı veya arttırıcı etki yaptığını ifade ederler. Herhangi bir dinî grubun veya kurumsal yapısının (sözgelimi kilisenin), büyüyebileceği örgütsel sınırlar söz konusudur. Bu bağlamda zamanın giriş maliyetleri, liderlik ve başlangıç üyelerinin yeterli sayısı, kiliseyi, ne zaman ve nerede kurulabileceğinde sınırlar. Yetişmiş personele, yani düzenli eğitim almış ve kendilerine ücret ödenen ruhban sınıfına dayanan bir yapıya sahip kiliseler için piyasaya giriş (başlangıç) maliyetleri daha yüksektir.<sup>497</sup>

Finke ve arkadaşlarının, Land, Blau gibi bazı araştırmacılar tarafından kendilerine (teoriye) yapılan eleştirilere verdikleri yanıtlardan biri, yerel piyasaların homojen bir biçimde yani farklılıklarına dikkat edilerek ele alınması gerektiği yönündedir. Farklı topluluklar (veya dinî piyasalar) çeşitlilik derecesi farklılıklarına rağmen aynı birim içinde değerlendirilirse çeşitlilik indeksi anlamsız olur. Land, Blau ve arkadaşlarına yöneltilen bir diğer eleştiri, geleneksel olarak kullanılan kilise üyeliği ölçütünün herhangi bir düzeltmeye gidilmeden kullanılması yani nüfus katılımının dinî örgütlerdeki ölçümünde yapılan hatadır. Birleşik Devletler'deki nüfus sayımlarında kullanılan kilise üyeliği ölçütündeki sorun, bazı mezheplerin (Baptistler ve Metodistler) çocukları üye olarak kabul etmezken bazılarının (Katolikler ve Lutherciler) onları üye olarak saymasıdır. Çünkü 1906 ve sonrasında ortaya konan veriler üzerinden tartışmalar yapılmakta ve 1910'da nüfusun % 30'u 13 yaş veya altında olduğu ve dolayısıyla çoğu Protestan grubun üyelerinin önemli bir kısmı kaydedilmediği belirtilmektedir. Son

---

<sup>496</sup> Gill, "Rendering unto Caesar?", ss.409-24.

<sup>497</sup> Finke, Guest ve Stark, "Mobilizing", ss.205-13.

olarak onlara kullandıkları regrasyon denkleminin tartışmalı olduğu yönünde bir eleştiri yöneltirler.<sup>498</sup>

Finke ve arkadaşları, kilise katılımı için en güçlü öngörü aracı olarak gördükleri çoğulculuğun ölçümünde doğru ve mantıklı bir sistem uygulandığında olumlu ve önemli bir etkisinin olduğu sonucuna erişilebileceğini, aksine birçok piyasanın birleştirilip geniş ve bütün bir birim olarak ele alınması durumunda ise olumlu etkinin ortadan kaybolacağını çünkü sosyal ve ekonomik ölçütlerin aksine dinî çoğulculuk ölçümünün olasılık denkleminde hesaplandığını ve bu nedenle bu tür birleştirmelere karşı aşırı hassas olduğunu ileri sürerler.<sup>499</sup> Rekabet, çoğulculuk ve dinî katılım arasındaki ilişkiyi ele alan Finke ve Stark, temel kuramsal varsayımlarını “dinî ekonomiler regülâsyonsuz ve rekabetçi oldukları oranda dinî bağlılığın düzeyi boydan boya daha yüksek olacaktır” şeklinde formüle ederler. Finke ve Stark, 5 hipotez ortaya koyar ve bu hipotezleri destekleyen araştırmaların künyelerini -ayrıntılı materyal sunmadan- aktarırlar:

- Çoğulculuk ve Regülâsyon, rekabetin uygun istidlali ölçümleri olduğunda, çoğulculuğun daha yüksek veya daha düşük olduğu yerde dinî bağlılık düzeyi boydan boya daha yüksek olur.
- Tekil dinî gruplar marjinal piyasa pozisyonuna sahip oluşuna göre daha enerjik olurlar ve daha yüksek dinî bağlılık düzeyi üretirler.
- Özel koşullar altında çatışma, yüksek dinî bağlılık düzeyleri üretmede rekabet yerine geçebilir.
- Belli bir düzeyin üzerinde çoğulculuk, gereksiz olur.
- Çeşitlilik etkileri kolayca seyahat edilebilen bir alanda sınırlı olacaktır.<sup>500</sup>

Stark ve Iannaccone, devlet destekli dinî tekelin bulunduğu yerde kutsallaştırmanın ortaya çıktığını, aksine çoğulcu yapıya sahip bir yerde ise hiçbir birimin kutsallaştırmayı yaşatacak potansiyele sahip olamayacağını ileri sürerler. Öte yandan rakip dinî firmaların koalisyonunun da bu tür bir kutsallaştırmayı yaşatamayacağını ifade ederler. Birçok araştırmacının mukaddesatsızlaştırmayı hatalı bir şekilde sekülerleş(tir)me olarak yorumladığını, yani vaktiyle tekel durumunda olan bir firmanın etkisinin gerilemesini dinin etkisinin gerilemesi olarak ele alıp genelleştirdiğini

---

<sup>498</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, ss.207-8.

<sup>499</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.215.

<sup>500</sup> Finke ve Stark, “Religious Choice and Competition”, s.762.

ileri sürerler. Bu verinin, Avrupa araştırmalarında sekülerleşmeyi mukaddesatsızlaştırma olarak adlandırdıkları argümanlarla başlayan metinlerde bulunduğunu ayrıca ifade ederler.<sup>501</sup> Sekülerleşme analizlerinin ortaya koyduğu yorumları mukaddesatsızlaştırma olarak betimleyen Stark ve Iannaccone, onların yanlış yorumlarının olması gereken konumlandırma olarak verilerin sekülerleşmeyi görünüşte sunduklarını ve bu tür bir görüntünün geçici olduğunu, dahası büyük oranda dinî katılımdaki düşüşle sınırlı olduğunu ifade ederler.<sup>502</sup>

Çoğulculuğun dinî katılımı arttırdığı şeklindeki yorumun boyutlarından biri, çoğulculuğun aynı zamanda potansiyel dinî ‘tüketiciler’in kaçınılmaz olarak zevk ve tercihlerinde farklı oldukları, yani dinî talebin bölümlenmiş olduğu, gerçeğine yanıt olduğu için dinî katılımı arttırdığı yönündedir. Piyasa mantığı çerçevesinde bakıldığında tüketici zevk ve tercihlerinin çeşitli skalası nedeniyle normal koşullarda tek bir firmanın bütün tüketicilere eşit şekilde hitap etme gücü yoktur ki bundan dolayı serbest piyasa koşulları dinî grupları uzmanlaşmaya itmektedir. Bu yönelim sonucunda gruplar belirli bir piyasa bölümüne hitap etmeye odaklanmaktadır. Piyasa bağlamında küçük ve yoğun bir şekilde homojen olduğu için bazı topluluklarda tek bir firmanın dinî piyasaya hâkim olması söz konusu olabilmekteyse de çoğu topluluklar bir inançlar çeşitliliğini barındırmaktadırlar. “Bu nedenle, bir din yerel bir piyasanın geniş bir bölümünü ele geçirse de azınlık dinleri başat firmayı ayak parmakları üzerinde tutarlar.”<sup>503</sup>

Dinî piyasaya devletin müdahalesi yani regülasyon, dinî çoğulculuğu iki yolla azaltabilir: *Baskı* (suppression) ve *Yardım-Destek* (subsidy). Baskıyla devlet, biri ya da birkaçı dışında dinleri kanun dışı ilan ederek kontrol edebilir ki sıklıkla eder. Yardım konusunda tarihsel veri birçok 19. yy gözlemcisinin, Amerika’dakiyle kıyaslayarak Avrupa’da dinin canlılığının olmayışını devlet yardımlarının çürütücü-bozucu etkisine bağlamaları zikredilebilir.<sup>504</sup> Bu bağlamda Stark ve Finke, Olson’un ‘Kuzey Amerikalılar dinî çoğulculuktan dolayı değil dinî çoğulculuğa rağmen dindardırlar’ iddiasına karşı çıkarlar ve ampirik verilerin çoğunluğunun onların ‘dinî ekonomiler

---

<sup>501</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, s.234.

<sup>502</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation”, s.235.

<sup>503</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.205.

<sup>504</sup> Finke, Guest ve Stark, “Mobilizing”, s.204.

regülasyonsuz ve rekabetçi oldukları düzeyde dinî bağlılık boydan boya yüksek olur' şeklindeki argümanlarını desteklediğini ileri sürerler.<sup>505</sup> Devletin bütün zorlayıcı gücünün desteğini alsa dahi bir dinin piyasada tamamen tekelleşmesi söz konusu değildir. Ortaçağda kilisenin dünyevî iktidar boyutu dâhil bütün yönleriyle güçlü olan hâkimiyetinin yanı başında çağın ufuklarında beliren sapkınlık, ayrılık ve red, kilisenin tekeli kuşatmış durumdaydı. Bu yüksek düzeydeki güç kullanımını ve hâkimiyet, tekel olma yolunda süreç yürütse bile farklı çabalar yer altına inmekte ve baskı azaldığında çoğulculuk gelişmeye başlamaktadır.<sup>506</sup>

Bazı durumlarda regülasyon dinî organizasyonların aktivitelerinin doğrudan kısıtlanması anlamına gelirken bazen bir dinî grubu rekabet avantajına sahip kılacak devlet desteği anlamına gelir. Beckford, desteğin zararlı yönlerini hapishane papazlığı çerçevesinde izler. Zararlı yön, bazen kilise üyelerinin tembelliğe doğru yönelmeleri çerçevesinde popüler desteği mobilize etme güdüsünün zayıflamasında örnek bulur. Destek ise, diğer rakiplere üstünlük bağlamında bir avantaj sunduğu için diğerlerinin maliyetli çabalarının destek gören grubun halinden memnun ve tembel olmasını sonuçlar. Bu durumda olası net sonuç dinî canlılığın görece yitimidir. Beckford, desteğin zararlı yönleri üzerine yorumunda İngiltere Kilisesi'ne verilen desteğin kesilmesi ve dolayısıyla serbest bir dinî piyasa kuruluşu durumunda dinî canlılığın daha yüksek olacağı sonucuna varır. Beckford, regülasyon ve dinî katılım arasındaki ilişkiyi hapishanede papazların verdiği dinî hizmet çerçevesinde ele alır ve mahpusların dinî ve manevî ihtiyaçlarının devlet kontrollü gideriminin bir formu olan bu dinî hizmetin farklı gruplar boyunca regülasyon ve çoğulculuk düzleminde analizini hedefler. Beckford'un analizine göre İngiltere ve Galler Bölgesi'ndeki hapishanelerde farklı inanç topluluklarına eşit olmayan bir muamele söz konusudur ve hapishane papazlık sistemi diğer inançları ve dolayısıyla inananlarını Hıristiyan hapishane papazlarına bağlı kılmaktadır.<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> Finke ve Stark, "Religious Choice and Competition", s.764.

<sup>506</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation", s.233.

<sup>507</sup> Beckford, "Rational Choice Theory and Prison Chaplaincy", ss.672-6.

Finke ve Stark, tüketici tercihlerinin temelde taşıdığı farklılıklar nedeniyle, dinî bir örgüte devlet tarafından arka çıkıldığında bile, dinî ekonomilerin hiçbir zaman başarılı bir şekilde tekelleşemeyeceğini ileri sürerler. Öte yandan tekel kilisenin kitlesel bağlılığı hareketlendirmedeki yeteneksizliğinin herhangi bir dinî piyasanın segmentasyonunda doğal bir durum olduğunu belirtirler. Dinî tekeller tıpkı finans sektöründe olduğu gibi firmaların tembel olmasını sonuç verir ve ilke olarak devlet desteğiyle söz konusu olabildikleri için piyasa güçlerinin etkileri söz konusu olmaz; dahası “regülâsyonsuz bir dinî ekonomide, inançlar, üyeler çekmek ve tutmak için kendi çabalarını maksimize etme amacındadırlar: rekabet edemeyenler yok olurlar.”<sup>508</sup>

Regülâsyon, piyasayı ciddi olarak şekillendirdiği gibi bir dinî piyasanın canlılığı da onun rekabetçiliğine bağlıdır. Regülâsyonun zayıflaması, dahası serbest bir dinî piyasanın gelişmesi, savaş sonrası Japonya’da olduğu gibi, yeni dinlerin ortaya çıkmasını sonuç verebilir ki Japonya’da bu dönemde bir patlama yaşanmıştı. Televanjelizmin yükselişi de FCC düzenlemelerinin revizyonu ile bağlantılı olarak gelişen serbest piyasa koşullarıyla ilgili olduğu gibi 1960’ların ve 1970’lerin ‘kült fenomenleri’, dönüşen bir Amerikan ‘bilinç’inden çok değişen göç yasalarıyla alakalıydı. Japonya örneği, savaş sonrası bireylerin manevî taleplerinin artışı bağlamında talep yönlü açıklamalarla da değerlendirilmiş ve Iannaccone ve arkadaşları, Japonya’nın II. Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı dinî popülasyonuna talep yönlü açıklamaların sahip olduğu az değeri inkar edilemez bulmakta ama bu gelişmeyi arz-yönlü faktörlerin önceliğinde açıklamak gerektiğini savunmaktadırlar. Savaş sonrası sebepler söz konusu edildiğinde Almanya gibi aynı süreci yaşayan ülkelerde aynı dinî patlama, yani, ‘yeni dinlerin sağanak yağış sonrası mantar gibi yükselmesi’nin söz konusu olmamasının arz-yönlü açıklamaların gerekliliğini desteklediği savunulur.<sup>509</sup>

Japonya’da yaşanan dinî piyasa değişimine bakıldığında hükümetin II. Dünya Savaşı’nın sona ermesinin hemen öncesinde dinî etkinliği katı bir kontrole tabi tuttuğu görülür. Şinto mabetleri desteklenmişti ve Şinto vaizleri hükümet memuruydu. Japon imparatoru tanrı olarak ilan edilmişti ve Şinto seremonilerine katılma bir yurttaşlık

---

<sup>508</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, s.42.

<sup>509</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, “Deregulating Religion”, ss.351-8.

göreviydi. Bütün bunlar 1889 Meiji yasasının 28. maddesindeki ‘dinî inanç özgürlüğü’ hakkının yanı başında teoriye muhalif pratik olarak deneyimlenmişti. Teori, özgürlüğü formüle etmiş olsa da pratiğin bu tarz bir özgürlüğü onayan bir formu yoktu. “Denilenlere bakılırsa, en büyük büyüme 1945’i izleyen yılda, ‘tanrıların kalabalık zamanı’ olarak bilinen periyotta, meydana gelmiştir.”<sup>510</sup>

Çoğul yapı, rakip yapılar anlamına gelir ki bu bağlamda Barros ve Garoupa, rekabet kavramını öne çıkarırlar ve dinî piyasanın dönüşümüne verili örnek olarak Katoliklerin 1054’te tekel olmanın getirdiği ivmeyle aforozla başlayan süreci piyasa baskılarıyla 1965’te terk etmeleri (karşılıklı olarak) yorumunu aktarırlar.<sup>511</sup> Protestan Reformu, Katolik Kilisesi’nin tekeli kırması ve dinî rekabet ve çoğulculukta bir artışa ivme vermiştir ki sonuçta Reform kiliseleri, Luhterciler ve Katolikler ve Baptistler gibi daha küçük gruplar şeklinde farklı piyasa aktörleri belirginleşmiştir. Piyasadaki bu hareketlilik doğal olarak dinî ürünler ve dinî yapı ve yapılanmalar bağlamında bir üretim artışını sonuç vermiştir.<sup>512</sup>

Çoğulcu yapı ve tekel çerçevesinde Ekelund, Hebert ve Tollison, 1000 ila 1500 arası olarak sınırlandırdıkları ortaçağda, kilisenin ekonomik bir örgüt olarak modern iktisadî araçlarla analizini ortaya koyarlar. Bu bağlamda ortaçağ kilisesinin iktisadî davranışlarını açıklamak için özellikle tekel, kira arayışı ve endüstriyel örgütlenme konularını ele aldıklarını belirtirler. Ortaçağ kilisesinin tekel olarak ele alınışı 1947’de Benjamin N. Nelson’un yaptığı gibi daha önce de söz konusu olmuştur. Ekelund ve arkadaşları, kilisenin edimleri hakkında iki ana yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtir: Manevî (ruhsal) ve ekonomik. Manevî yaklaşım dinlerin yayılım mantığını açıklar ve onlar bu yaklaşımı kullanmazlar. Onların analiz çerçevesi, bilimsel öneminin daha fazla olduğunu belirttikleri ekonomik yaklaşımdır. Öte yandan kilisenin edimlerinin açıklanması bağlamında ele alınabilecek iki rakip perspektif bulunur: Kâr maksimizasyonu ve hasılat maksimizasyonu. Ekelund ve arkadaşları birincisini statik,

---

<sup>510</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, “Deregulating Religion”, ss.357-8.

<sup>511</sup> Pedro Pita Barros ve Nuno Garoupa, “An Economic Theory of Church Strictness”, *The Economic Journal*, Vol.112, No.481, (July 2002), s.573

<sup>512</sup> Mark Chaves ve Philip S. Gorski, “Religious Pluralism and Religious Participation”, *ARS*, Vol.27, (2001), s.272.



ikincisini dinamik olarak tanımlayıp tarihsel olgular için daha kullanışlı olduğu kanaatinde oldukları statik yaklaşımı kullanırlar.<sup>513</sup>

Ekelund ve arkadaşlarının kilisenin uygulamalarını analiz ettikleri yaklaşımın temeli bürokratik-tekelci davranış teorisinde bulunur. Buna göre kilise oportünist davranmış yani borç alan konumunda iken düşük maliyete yönelik politika ve uygulamaları söz konusu ederken borç veren konumunda iken ise kendi tekelci konumunu koruyan ve genişleten pratikleri benimsemiştir. Her iki konumda da olmadığında ise kendi refah ve kontrolünü arttırma arayışında olmuştur. Kilise bütün bunları yaparken yani murabahacılığı kendi menfaatlerini koruyan bir şekilde desteklerken aslında var olan bir doktrini değişikliğe uğratarak kurumsal menfaatlerini ortaçağ boyunca korumuştur. Yani özünde bu uygulama sırf menfaat için ortaya konmamış, menfaati destekler nitelikte değiştirilmiştir.<sup>514</sup>

Murabahacılık doktrini kilisenin tekelini üretme ve destekleme bağlamında kullanılıp maniple edilmiştir. Murabahacılık, Ortaçağ boyunca kurtuluş endüstrisinde başat firma olan Roma Katolik Kilisesi'nin monopol doktrinine hizmet eden bir birim olmuştur. Bu tekel, Katolik Kilisesi'nin, gündelik yaşamın çetin koşullarıyla yüzleşen bireylere ölümden sonraki bir yaşam için verdikleri umut merkezli kurtuluş koşullarını ve durumunu içerir. Kilisenin bu arzına karşı olan talep, fiyatın fahiş olduğu durumlarda bile söz konusu olmuştur. Ekelund ve arkadaşları, bundan yola çıkarak kurtuluş talebinin *fiyat-esnekliği olmayan* bir nitelikte olduğunu; çünkü kilisenin söyleminin sadece kendisinin doktrinine uygun bir yolla kurtuluş olabileceği yönünde tekel bir niteliğe sahip olduğunu belirtirler.<sup>515</sup>

Bu konuda üst makam olarak papalığın konumundaki girdi tekeli ise belirli kilise kurumlarının fonksiyonları yoluyla söz konusu olmuştur. Kilisenin heretiklikle mücadele gibi doktrinel savunma mekanizmaları; kendi konumunu-sözgelimi murabaha konusunda- ilgilendiren politikalar konusundaki tutumu ve son olarak gelir ve girdi gibi

---

<sup>513</sup> Robert B. Ekelund, Jr., Robert F. Hebert ve Robert D. Tollison, "An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking", *Journal of Law, Economics, & Organization*, Vol.5, No.2, (Autumn 1989), ss.307-9.

<sup>514</sup> Ekelund, Hebert ve Tollison, "Medieval Church", ss.328-9.

<sup>515</sup> Ekelund, Hebert ve Tollison, "Medieval Church", ss.309-22.

konulardaki kontrolü sağlayacak bir yapılanma (kurumsallaşma) olarak papalık ofisi (apostolic camera) gibi bir merkez ortaya koyması, bu tekeli yapılandıran ve sürdüren edimlerdir. Bu ofisin hem finans hem de adli konuda yetkileri söz konusuydu. Ekelund ve arkadaşları, Medici yönetiminin kilisenin tekel yapısına olan hizmetini ve rekabeti elimine edişini dile getirirler. Bu bağlamda Medici yönetiminin Türk rekabetini elimine edişine Papalığın katılımını da ifade ederler. Papalığın (yani kilisenin) kredi piyasasında hem arz hem de talep yönünde faaliyette bulunduğunu belirtirler. Burada papalık tarafından, arz yönünde (borç veren) iken Papa IV. Urban'ın İngiltere, İspanya, Almanya, Avusturya ve İskoçya'ya gönderdiği mesajda ifade ettiği gibi, zamanında yapılmayan ödemeler nedeniyle aforoz tehdidi dahi kullanılmıştır.<sup>516</sup> Murabahacılık kanunlarını değerlendiren Glaeser ve Sheinkman, onların ilkel bir sosyal sigorta aracı olduğunu ileri sürerler ve Ortaçağ kilisesinin mürabahacılığı bir araç olarak kullanımına dikkat çekerler.<sup>517</sup>

Hamberg ve Pettersson'ın analizine göre yerel dinî piyasanın daha rekabetçi olduğu yerleşim birimlerinde hem bağımsız hem de devlet kiliselerindeki dinî katılım oranları yüksektir. Iannaccone, Finke ve Stark, Amerika örneğinde serbest piyasa ve din ilişkisi analizi yaparken Baptist ve Metodistlerin büyük çoğunluğunun dinsel dönüşüm yaşayan Amerikalılar olduğunu, yani küçük bir yüzdesinin bu ikisinden biriyle mevcut bağlarıyla gelen Avrupalı göçmenler olduğunu; dolayısıyla göç, gelir ve bölgesel nüfus büyümesi yönelimleri gibi faktörlerin bu değişimi açıklamada yetkin olmadığını kaydederler. Dinî alanda regülâsyonsuzluğun ikinci bir sonucu olarak dinî bağlılık düzeylerinin boydan boya artışını aktarırlar. Kilise üyeliği 1776'da %17 civarında iken 1850 de % 34, ve 1906'da % 51'e ve 1990'lı yıllarda ise %62'ye yükselmiştir. Öte yandan Asya ve batı dinleri arasındaki etkileşimin son yüzyıl için yeni bir skala ortaya koyduğu anlaşılmaktadır ki Amerika'ya gelen Asya kökenli öğretilerin guru-temelli yapısı, bunların ayırık birçok hareket olarak ortaya çıkmasını sonuç verir.<sup>518</sup>

---

<sup>516</sup> Ekelund, Hebert ve Tollison, "Medieval Church", ss.313-26.

<sup>517</sup> Edward L. Glaeser ve José Scheinkman, "Neither a Borrower nor a Lender Be: An Economic Analysis of Interest Restrictions and Usury Laws", *Journal of Law and Economics*, Vol.41, No.1, (April 1998), ss.26-7.

<sup>518</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, "Deregulating Religion", ss.354-61.

Fenggang Yang, ağır regülasyonun dinin yok oluşuna götürmediğini fakat üç bölümlü bir dinî piyasayı sonuç vererek karmaşıklığa sebep olduğunu iddia eder. Bu üçbölümlü-piyasa dinamiği, düzenleyiciler için dinî işlerin yönetilemez bir durumunu ifade eder. Yang, son dönemlerde ekonomik yaklaşımın kurumsal ve makro-düzeydeki değişimleri açıklamak için batı merkezli uygulamalarla serimlendiğini dile getirerek batı ve Hıristiyanlık dışında geçerli bir regülasyon merkezli piyasa analizi amaçlar. Çünkü Yang'a göre, ekonomik yaklaşımın Hıristiyanlığa hapsediği ve teorisyenlerinin çoğunun evrensel uygulama özelliğine sahiptir şeklindeki iddiasının aksine, bu model Amerika ve Avrupa merkezli (yani Hıristiyanlık merkezli) bir biçime sahiptir ve Avrupa ve Amerika ve Hıristiyanlık dışına çıkma çabaları olsa da batı-dışı toplumlarda din bahsi kısa ve nadir kalmıştır. Yang'ın dile getirdiği bir diğer sınırlama, kurumsal olmayan dinin ihmalidir. Neredeyse bütün çalışmalar, ekonomik yaklaşımı, üyelik ve katılım olarak resmî dinî organizasyonlara katılım şeklinde ölçülebilen tek bir dinsellik tipine odaklayarak uygularlar. Oysa Yang, bütün toplumların, popüler din, halk dini, sahte-din gibi kurumsal olmayan dinî inanç ve pratiklere sahip olduğunu ve bunların özellikle batı-dışı toplumlarda yaygın olduğunu dile getirir ve batı merkezli bir modelin buralarda uygulanma sorununa yönelir. Din sadece örgütsel dinler tarafından sunulmamakta aynı zamanda bireysel şamanlar, büyücüler, nasihatçılar, gurular, ritüel uzmanları vb. tarafından da sağlanmaktadır. Yang, analizinde ortaya koyduğu üç bölümlü-piyasa modelinin, kurumsal dini açıkladığı gibi kurumsal-olmayan dini de açıkladığını ileri sürer.<sup>519</sup>

Yang, Stark ve Finke'nin deregülasyonun dinî katılımı arttırdığı yönündeki analizini ele alır ve böyle bir durumda yönetimin regülasyonu arttırmakla dinin görünürliğini yok etme yönünde çaba sergileyeceğini, fakat komünist yönetim altındaki Çin'de 1949 sonrasında görüldüğü gibi, bunun (yani baskıcı ve sınırlayıcı regülasyonun) etkili olmadığını, dinin hayatta kaldığını ve ağır regülasyona rağmen başarılı olduğunu ileri sürer ve ona göre “[e]ğer ekonomik teori doğruysa, bazı görünmez piyasa güçleri etkili olmalıdır.” Yang, bütün komünist yönetimlerin dini baskı altında tuttuğunu, dolayısıyla kurumsal olanların daha kolay bastırıldığını fakat

---

<sup>519</sup> Yang, ss.93-4.

kurumsal olmayanların kontrolünün çok daha zor olduğunu belirtir. Ona göre temelde ağır regülasyon, dini azaltıma gitmez fakat üç bölümlü piyasayı oluşturarak piyasa karışıklığı oluşturur. Neticede ağır regülasyonlu piyasanın (bütün yasal inançları kapsayan) *kırmızı*, (bütün yasadışı dinî inançları kapsayan) *siyah* ve (muğlâk yasal durumlarıyla bütün dinî ve ruhsal oluşumları içeren) *gri* piyasalar olarak üçe ayrılabilceğini ifade eder.<sup>520</sup>

Yang'ın üç bölümlü piyasa modelinin merkezinde gri piyasa bulunur. Onun önermesine göre regülasyon ne kadar çok sınırlayıcı ve baskıcı ise gri piyasa da o kadar geniş olur. Çünkü gri piyasa kurumsal dinî yapıları içerdiği gibi ruhsal hareketler, popüler din vb. geleneksel dinî yapının dışında olan ama (din olarak tanımlanmaları tartışmalı ise de) geleneksel dinlerle rekabet halinde bulunan bütün inanç biçimlerini kapsar. Gri piyasanın sınırları net değildir; fakat Çin örneğinde olduğu gibi daima değişkendir.<sup>521</sup> Sosyologların çoğulculuk ve dinî katılım arasındaki ilişki hakkındaki görüşü son dönemlere kadar negatif yöneydi. Chaves ve Gorski dinî çoğulculuğun dinî katılımın altını oyduğu yönündeki bu yaygın kabulü test ederler ve bunu da en meşhur analiz olarak Berger'inkinden yola çıkarak gerçekleştirirler. Berger, çoğulculuğun dinî inandırıcılığı zayıflattığını ileri sürmüş ve ne kadar çok din varsa o kadar çok inandırıcılık yitimi söz konusu olur şeklinde özetlenebilecek bir formülasyonu savunmuştur. Negatif ilişki iddiasına dinin ekonomik analizi, dahası dinî aktivitenin arz-yönlü modeli tarafından meydan okunmuştur. Sözelimi Finke ve Stark, pozitif bir ilişkinin varlığını iddia etmiş ve odak kavram veya mekanizmanın inandırıcılık (meşruiyet) değil rekabet olduğunu iddia etmiştir. Piyasa modeli savunucuları Amerika'nın dinlararası ilişkilerde ortaya koyduğu çoğulculuk ve rekabetin dinî katılım üzerindeki etkisini vurgularlar. Buradaki temel argüman açık piyasanın dinî çoğulculuğu, dinî çoğulculuğun da dinî katılımı arttırdığı yönündedir. Bu iddianın da temel payandası uzun-dönemli artan kilise üyeliği oranlarıdır; fakat Chaves ve Gorski bu argümana karşı çıkarlar.<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Yang, ss.96-7.

<sup>521</sup> Yang, ss.99-115.

<sup>522</sup> Chaves ve Gorski, ss.261-72.

Chaves ve Gorski, 19. yy Amerikası'nda ve II. Dünya Savaşı sonrası Japonya'da olduğu gibi çoğulculuk, deregülasyon gibi unsurların dinî katılımı arttırmasının genellenmemesi gereken tarihsel ve tekil örnekler olduğunu savunurlar. Chaves ve Gorski, dinî çoğulculuk ve dinî katılım arasında piyasa modeli savunucularının kurduğu ilişkinin negatif yönde olduğu ve aksi görüşlerin metodolojik tartışmalarının da kabul edilemez olduğu sonucuna varırlar. Dinî çoğulculuk ve dinî katılım arasındaki pozitif ilişkinin sadece sınırlı bazı tekil bağlamlarda söz konusu olduğunu belirtirler. Fakat onların bu argümanları, RST ve piyasa modelinin kritiğine götürülen boyutu, Warner'in yeni paradigmasını redde kadar götürmez. Bu iki birimin literatürde yanlış bir şekilde bütünleşik algılandığını ve yeni paradigmanın farklı bir argüman olduğunu ve reddedilecek bir konumda algılamadıklarını belirtirler. Çünkü Warner'i, kabuledilegen bilgiyi (çoğulculuk-dini katılım arasındaki negatif ilişkiyi) sorgulamakta haklı bulurlar ve pozitif ve nötr seçeneklerinin de dile getirilmesi gerektiğini savunurlar.<sup>523</sup>

Müslüman ülkelerdeki dinî çoğulculuk ve piyasa tartışmalarında dinlerarası bir analizden ziyade din-içi bir analizin yetkinliği, yani mezhep ve tarikat bağlamında bir piyasa analizinin uygunluğu, söz konusu edilmektedir. Popüler değerlendirmeler bu tarz din-içi hareketli piyasa değerlendirmelerine odaklanmadığı için sistematik olarak Müslüman ülkelerde bulunan dinî çeşitlilik ve rekabetin düzeyini küçümsemektedirler.<sup>524</sup>

## **b) Kent ve Kır Dindarlığı**

Çoğulculuk ve regülasyonun piyasada dinî katılımı nasıl etkilediği DEM için bir sorunsal iken bunun yanı başında beliren, yaşam alanına göre piyasa ve dinî katılım konusu da analiz edilmiştir. Bu bağlamda kent ve kır arasında yaygın algının ortaya koyduğu kent aleyhine olan (dolayısıyla çoğulculuk aleyhine olan) kabul, tartışmaya açılmıştır. Bu yönde bir analiz sergileyen Finke ve Stark, yaygın sosyolojik perspektife bu konuda katılmadıkları noktaları karşıt iki önerme şeklinde ortaya koyarlar: Diğer

---

<sup>523</sup> Chaves ve Gorski, ss.273-5.

<sup>524</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, "Deregulating Religion", ss.362-3.

şartlar eşit olduğunda (a)kentleşme dinî hareketlilik düzeyini artırır ve (b)çoğulculuk dinî hareketlilik düzeylerini artırır. Çoğulculuk, kentle birlikte sergilenen bir analiz olduğu için kent ve kırsal ayrımı dinî piyasa için önem taşır. Çünkü kent, yazılı tarihin şafağından beri bir günah ve inançsızlık yöresi olarak resmedilmiştir. Sodom ve Gomora olsun, Korint ve Roma olsun veya New York ve Chicago olsun, gözlemciler, şehir hayatının yalnızca ahlâkî bozukluğu teşvik etmediğini aynı zamanda şüpheciliği ve şüpheyi beslediğini kabul etmişlerdir; yani dinî-bütün hayat büyük şehirden uzak yerlerde daha kolaydır.<sup>525</sup>

Şehir sadece peygamberler ve vaizler için kötü ve dünyevi değildir sosyal bilimciler de kent hayatını ahlâkî düzenin çürümesinin faili olarak ilan etmiş ve kentsel hayatın kaçınılmaz olarak kırsal hayattan daha yüksek düzeyde tolerans taşıdığını çoğulculuk ve çürüme imalı olarak ortaya koymuşlardır. Kentin dinî inanca etkisi meselesine gelince, Durkehim'dan beri sosyologlar şehirdeki dinî çoğulculuğa karşı kaçınılmaz eğiliminin inancı zayıflattığı iddiasını serimleyegelmişlerdir. Durkheim intihar çözümlemesinde kentteki çoğulculuğu ahlâkî entegrasyonun çöküşünün hem sebebi hem de sonucu olarak ilan etmişti. “Durkheim, çoğul dinî seçeneklerin bulunduğu çoğulcu toplumlarda, insanların, bütün sosyal patoloji davranışlarını üreten ahlâkî belirsizlikler denizinde sürüklendiklerini ileri sürmüştü.” Kent ve din arasındaki ilişki hakkındaki bu geleneksel sosyolojik kanaat bir realite midir yoksa bir mit mi? Finke ve Stark'a göre bu kanaat nostaljik bir mittir ve kentselliğin dine *aktif olarak katılımının* kırsal yörelerden çok daha olası olduğu ve çoğulculuğun etkinlik ve katılım derecelerinin *yükselmesine* neden olduğu verisi, kabul görmesi gereken temel argümandır.<sup>526</sup>

Finke ve Stark, ruhban sınıfının ve sosyal bilimcilerin beyanlarının aksine kentin şaşırtıcı bir şekilde kutsal olduğunu ve çoğulculuğun ise dinî hareketliliğin düşmanı değil dostu olduğunu ileri sürerler. Onlar, 1906 yılına ait sayım verilerini kullanarak kentlerin kırsaldan daha fazla dinî bağlılık oranı taşıdığını ortaya koyarlar. Ortaya koydukları argümana göre kent, sadece kiliselere kolay katılımı sunmaz aynı

---

<sup>525</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, ss.41-3.

<sup>526</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies”, s.41.

zamanda hepsi katılımcılar için rekabet eden kilise çeşitliliği sunar. Ve bu rekabetin, dinî hareketliliği kolaylaştırdığını ileri sürerler.<sup>527</sup>

Kentler hakkında verilerden elde edilen genel sonuca göre kentlerde dinî katılım, çevredeki küçük kasabalardan ve şehrin dışında kalan yörelerden daha fazladır. Finke ve Stark, bu sonucu açıklarken öncelikle kentte bir kiliseye katılımın kırsal bölgeye göre daha kolay olduğunu, bütün kentlerin kiliseye sahip olduklarını fakat kırsal bölgede bir kiliseyi ayakta tutmanın zor olduğunu, hatta kırsal bölge kiliseleri bulunduğu bile insanların çoğunlukla ona ulaşmak için uzun yolculuk yapması gerektiğini ileri sürerler. Öte yandan unutulmaması gereken bir faktör olarak konutların küçük inşa edilme düzeyine göre görece kapalı ağların sosyal baskı veya dış bağların etkisinden uzak kalacağı verisini sunarlar. Ayrıca pluralizmin etkisinin de vurgulanması gerekir. Amerikanın kendi topluluklarında dinî katılımı yükselten bir diğer neden olarak Katolikliği gösterirler. Katolik Kilisesi dinî piyasaya yeni bir rekabet yoğunluğu katmıştır: *Korku ve önyargı*. Katoliklik büyüdükçe Protestanlık kaygılanmıştır. Kent sakinlerinin yaklaşık üçte biri Katolikti ve Katoliklik, kent Amerikasının dinî piyasasında önde gelen güç olmuştur. Katolikliğin etkisinin yanı sıra genel sosyal bağlam da önem taşır ki veriler, bir topluluğun dinî bağlılık seviyesinin söz konusu dinî piyasanın sosyal bağlamından etkilendiğini ortaya koymaktadır.<sup>528</sup>

### c) Dinî Risk

DEM, piyasa analizini dinin bir emtia gibi arz ve talep arasında bir tutunuş sergilemek durumunda kaldığı yönünde ortaya koyduğu için bunun doğal bir sonucu olarak bu emtianın risk değeri de tartışma konusu edilmiştir. Birey ve firmalar açısından risk durumu, risklerin neler olduğu ve bu iki birimin riskleri azaltma yönündeki tutum ve çabaları tartışılmıştır. Risk yorumlarının ilk varsayımı dinin *büyük miktarda risk içerdiği*dir. Dinî alanda ifade edilen risk, bu alanda faaliyet gösterenlerin gayretlerinin arzuladıkları etkiye sahip olup olmayacağını bilmemelerinden gelir. Bu özellik dinî eylemleri riskli bir yatırım alanı yapar; çünkü *kesin olmayan ödüller* karşılığında kesin

---

<sup>527</sup> Finke ve Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies", ss.41-9.

<sup>528</sup> Finke ve Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies", ss.44-5.

kaynak maliyetleri söz konusudur. “İkinci varsayım, insanlar dinî davranışlarını rasyonel olarak seçerler: Dinî davranışın maliyetlerini ve faydalarını ölçme ve dinî tercihlerle ilişkili riski azaltma arayışında olma.”<sup>529</sup> Varsayım olarak dinî risk ve mallar ilişkisi şu şekilde ifadesini bulur: “Çoğu dinî mallar risklidir: Çok fakat kesin olmayan faydaları vaad ederler.”<sup>530</sup>

Dinî davranışın ekonomik modelinin öngörüsü, bireylerin, seküler olsun dinî olsun emtialardan alacakları faydayı maksimize edecek şekilde zaman ve paralarını tahsis ettiklerini iddia eder. Dinî emtia ise daha çok bireysel zaman ve para girdisine ihtiyaç duyar; “[f]akat aynı zamanda geçmiş tecrübeler (dinî insan sermayesi) davranış biçimine (diyet, giyim ve cinsel pratikler gibi) ve diğerlerinin (kilise üyesi arkadaşlar gibi) zaman ve para girdilerine dayanabilir.”<sup>531</sup> Gill, dinî ürünlerin iki temel riskini ifade eder: İlki bu ürünlerin ulaşılabilirliğinin, yani tüketiciye geri ödemenin sorun oluşudur. Çünkü kurtuluş gibi vaatler sonraki yaşam formatıyla ilgili olarak verilmektedir ve bu onları inanç üzerine inşa edilmeye itmektedir. İkinci olarak, “inancın ifadesi olarak dinî ürünler, sadece sorgulanmadan devam ettikleri miktarda faydalıdırlar.” Şüphe duymaya başlayan birey, zaman ve para tahsisinde düşüş gösterecektir.<sup>532</sup>

Iannaccone; Stark ve Bainbridge’in dinin özelliklerinden biri olarak ortaya koydukları doğaüstü güçler kavramını ele alır. Ona göre doğaüstü, bireye başka şekilde ulaşamayacağı ödüllerin (sonsuz hayat gibi) reçetesini verir; fakat bu aynı zamanda kesin olan bir ödül olmadığı için inanç üzerine inşa edilmelidir ki bu bir dilemmadır. Dinî malların alıcıları ele alındığında söz gelimi olası bir inanan, olası bir ikinci el araba müşterisinininkine benzer bir durumla yüz yüze değildir. Araba alıcısının buradaki avantajı, bu arabaların birer ‘deneyim’ malları olmasıdır. Dolayısıyla risk açısından bakıldığında çoğu dinî malları kuşatan belirsizlik ikinci el arabaları kuşatandan çok daha fazla baskındır.<sup>533</sup> “Hiçbir tecrübe miktarı çoğu dinî iddiaları doğrulamada

---

<sup>529</sup> Laurence R. Iannaccone, “Risk, Rationality, and Religious Portfolios”, *Economic Inquiry*, Vol.XXXIII, (April 1995), s.285.

<sup>530</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.33.

<sup>531</sup> Iannaccone, “Risk”, s.286.

<sup>532</sup> Gill, “Rendering unto Caesar?”, ss.405-6.

<sup>533</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, ss.33-4.



tamamen yeterli olmadığı için gerçekten de din mutlak ‘itimat malı’ olarak nitelenir.”<sup>534</sup> Dinî mallarda güven mekanizmalarından biri tanıdık bir kişi veya saygı duyulan bir şahsiyet gibi güvenilir bir kaynaktan gelen tanıklıklara inanılması şeklindeki olası referans sistemidir. Buradaki güvenin dolayladığı şey, bireyin dinin mensupları olan arkadaşlarını yabancılardan daha güvene değer bulmasıdır. Risk ve güven ilişkisi, hâkimiyeti elinde bulunduran ruhbanların ikna ediciliği konusunu da gündeme getirir ki ruhbanlar, mensuplarının inancından maddî olarak faydalanmadıklarında daha fazla ikna edicidirler.<sup>535</sup>

Din adamlarına güven konusunun en net örneği tanıklık sisteminde bulunur. Tanıklık sisteminde kutsal materyellere yapılan vurgunun güçlü olduğu türlerde daha yaygındır ve bireyin şahsen tanıdığı veya saygı duyulan bir figür gibi güvenilirliği yüksek bir kaynaktan gelen tanıklığa inanma olasılığı daha yüksektir. Tanıkların anlattığı şeyden maddî anlamda kazançlarının çok az (ve hiç olmadığı) olduğu durumlarda veya kaybedilecek çok şeyin olduğu durumda daha inandırıcı olurlar. “Bu, dinî aktivitelerin neden çok sık olarak *kolektif* olduğunu ve dinî organizasyonların yapısının *cemaatsel* olduğunu açıklamaya yardım eder. Üye arkadaşlar yabancılardan daha fazla inanmaya değerdir.”<sup>536</sup>

Carr ve Landa, Richard Posner’ın ilkel ve arkaik toplumlar olarak tanımlanan yapılarda sosyal ve yasal kurumları (kanbağına dayalı gruplar, poligami vb.) inceleyen eserinin usûlünü takip ederek ekonomik yaklaşımla bir analiz ortaya koyarlar. Posner, ilkel toplumlarda ele aldığı söz konusu kurumları temelde belirsizlik ve yüksek bilgi maliyetleri problemleriyle baş edebilmek için kullanılan alternatif sigorta mekanizmaları olarak betimlemiştir. Carr ve Landa da bu yaklaşımı takip ederek az gelişmiş ekonomilerdeki alışveriş taraflarına ait gelenek ve kurumların çoğunun kulüp-benzeri organizasyonlar olduğunu benimser. Bu organizasyonların kontrat belirsizliği ve

---

<sup>534</sup> Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Héber ve Robert D. Tollison, *The Marketplace of Christianity*, Cambridge-London: The MIT Press, 2006, s.48.

<sup>535</sup> Iannaccone, “Risk”, ss.286-7.

<sup>536</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.34.

yüksek bilgi maliyetlerinin şekillendirdiği bir çevrede, açıkça ve ayrıntılı bir şekilde uygulanabilir kontratlara karşı alternatif bir hizmet sunduklarını savunurlar.<sup>537</sup>

Belirsizlik durumlarında, diğer şartların eşitliğinde, bireyin kulüp üyesi arkadaşlarıyla ticareti üye olmayanlara tercih edeceği kabul edilir. “Daha düşük işlem maliyetleri, bir kulübe üye olmanın temel ekonomik avantajlarından biridir.” Carr ve Landa, kulüp benzeri yapılanmaların devamlılığını da bu ekonomik avantajlarına bağlamaktadırlar. Çünkü herhangi bir kulübe üye olmanın getirdiği doğal maliyetleri aşan bir avantajlar seti söz konusudur. Bir kulübe aidiyetin getirdiği maliyetleri şu şekilde özetlerler: (a)Kulüp dışındakilerin daha iyi bir sözleşme teklif ettiklerinde üyelerle olan sözleşmeleri korumanın getirdiği fırsat maliyetleri, (b)kulüp kurallarına riayet etmenin maliyetleri (örneğin perhizin getirdiği kısıtlamalar); ve (c)kulüp dışındakilerin sergiledikleri ayrımcılık.<sup>538</sup> Sonuç olarak kaynağı ne olursa olsun kulüp veya kulüp-benzeri organizasyonların işlem maliyeti düşürme fonksiyonu sayesinde hayatiyet kazandığını ve devamlılık gösterdiğini ileri sürerler. Bu organizasyonların kendilerini üye olmayanlardan (dışarıdakilerden) ayırmak için, bazı gelenek, pratik ve sembol gibi unsurları, tanımlama ve kimlik atfı (tanıma) için kullandıklarını belirtirler. Bu semboller sıır topluluklarında daha önem taşıdığı için inisiasyon seremonisinde üye, yoğun bir şekilde gurup tanımlayıcı sembol vb. birimlerle karşılaşılır. Maliyet düşürücü olarak aidiyetler, bireyin kendi grup üyelerine daha çok güvenip iş yapması şeklinde dinî alanda da etkindir.<sup>539</sup>

Tüketici talebinin yönlendirici etkisi, dinî mallarda riske etki eden faktörlerden biridir. Ampirik çalışmalar tüketici talebinin gelir, eğitim ve demografik özellikler gibi standart, ölçülebilir etkenlerinin dinî inanç ve davranışlarda gözlenen çeşitliliği çok az öngördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>540</sup> Dinî mallarda uygulanan iki risk azaltıcı strateji söz konusudur: Biri *dışlayıcı* bir tutuma sahip olma ve kolektif üretimi merkeze alan bir yapıya sahipken diğeri *çeşitleme* ve özel üretimi odakta tutar.<sup>541</sup> Kolektif üretimin temel

---

<sup>537</sup> Jack L. Carr ve Janet T. Landa, “The Economics of Symbols, Clan Names, and Religion”, *The Journal of Legal Studies*, Vol.12, No.1, (January 1983), s.136.

<sup>538</sup> Carr ve Landa, ss.144-5.

<sup>539</sup> Carr ve Landa, ss.152-6.

<sup>540</sup> Iannaccone, Finke ve Stark, “Deregulating Religion”, s.351.

<sup>541</sup> Iannaccone, “Risk”, s.286.

niteliği, riski azaltma ve dinî aktivitelerle birlikte varolan değeri yükseltme eğiliminde olmasıdır. Cemaatsel yapı, dinî gruplar için hem maliyet hem de fayda üreticisi olarak işlev görür. Bu yapı, dinî daha baskın, zorlayıcı ve çekici kılmakla aldatma riskini aza indirdiği gibi dinî bedavacılar sorununa karşı yapıyı daha savunmasız hale getirerek de olumsuz işlev görür. “Bu tür problemler bireyler diğer insanların çabalarının faydalarını kendi uygun çabalarını yaymadan alamadıkları her yerde ortaya çıkar.”<sup>542</sup>

Dinin ekonomik analizi, isimlerin gruba katkısı bağlamında aidiyet merkezli ve bireyi diğerlerinde ayıran fonksiyon temalı analiz sergiler. Carr ve Landa, isimlerin kişi biricikleştirmesinin yanı sıra soyadlarının aidiyet bildirimini özelde kulüp-benzeri organizasyonlarda da fonksiyon görüşünü tartışır. Aidiyet tanımlamalarında bir diğer fonksiyonel birim olarak semboller vb. görsel birimler analiz edilir.<sup>543</sup>

### (1) Bedavacılar Problemi

Dinin ekonomik analizinde ortaya konan problemlerden biri dinî gruplara zaman ve para gibi girdilerden kaçınıp savunmasız yapıyı da kullanarak bedava girip kolektif faydalardan pay edinmeye çalışanlardır. Bu bir piyasa riskidir ve analizler göstermektedir ki kolektif dinî aktiviteler bedavacılar (free-rider) probleminden kolayca etkilenebilirler.<sup>544</sup> Bedavacılar sorununun analiz ve çözümü, maliyetle ilgili olarak görülmüş ve bu konudaki taleplerin düzeyinin bir çözüm sunabildiği öngörüsü ortaya konmuştur. Sözgelimi heterojen nüfus yapısına sahip yapılarda fedakârlık ve stigma en az bağlılık taşıyan üyeleri eleme işlevi görebilir. Kendine özgü diyet, giyim, temizlik ve sosyal gelenekler, üyeleri sınırlarlar ve çoğunlukla alternatif aktivitelere katılımı daha maliyetli kılıp stigmatize ederler. Böylece potansiyel üyeler tam katılım ve katılmama arasında seçim yapmaya zorlanırlar. Dolayısıyla fedakârlık ve stigma, bu bağlamda, örgütlerin bedavacılar sorununa verdiği bir yanıt olarak değerlendirilebilir.<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.35.

<sup>543</sup> Carr ve Landa, ss.146-55.

<sup>544</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.35.

<sup>545</sup> Iannaccone, “Risk”, s.287.

Bedavacılar probleminin yaygın ve standart yolu eleyici, seçici teşvikler ve baskıdır.<sup>546</sup> Maliyet taleplerinin yükselişi dinî grubun altını oyma olasılığı taşıyan bedavacılar sorununu hafifletme işlevi görürken yarım-intisaplı üyeleri perdeleme eğilimi taşıyan bir sosyal bariyer üretirler. Bir pay edinmek için herkesin bir bedel ödemesi, bütün üyelerden istenen fedakârlık ve stigma yüklenimi birey için bir bariyer olarak ortadadır. İkinci olarak grup aktivitelerinin değeri görece olarak yükseltilir ve böylece gruba katılacaklar arasında katılım güdülenir. Bu iki yol bedavacılar karşı yapının eleme mantığı olarak belirmektedir. Maliyet-fayda analizi, katı kuralları benimsemiş kiliselerin neden hayatta kalıp yayıldığını bedavacılar sorunu çerçevesinde ortaya konan yorumlarla açıklar. “Katılıklar bedavacılar problemini hafifletir. Potansiyel üyeler tamamen üyelikle hiçbirşey arasında seçim yapmaya zorlanmışlardır.”<sup>547</sup>

Zayıf RST, topluluğu kısıt ve cezalardan kaçan veya topluluktan teşvik görmeyi umarak kolektif eyleme stratejik rasyonellikle katılan bireyler bütünü olarak tasvir eder. “Aktörler kolektif eyleme katılırlar çünkü bu onların bireysel çıkarlarına dâhildir. Bu yaklaşımda bedavacılar problemini kültür ve sosyal normlar yoluyla çözerler. Michael Taylor, bedavacılar problemini, alan temelli kurulan ve bu temelde sosyal etkileşim sergileyen tutumla çözmeyi amaçladıklarını ifade eder. Taylor, bedavacılar problemini belli bir kara parçasına bağlı olarak etkileşimde bulunan bir grup bağlamında özel bir anlam yüklediği topluluk kavramını merkeze alarak analiz eder ve bu topluluk formunun problemi çözen anahtar unsur olduğunu savunur. Ortak mekân kullanımı bireyin rasyonelliğini şekillendirir ve kolektif eyleme katılımında topluluğun faydasının bireyin çıkarları olması şeklinde bir çözüm ortaya koyar.”<sup>548</sup>

Iannaccone, bedavacılar sorununun kolayca çözülemeyeceğini, dahası verimsiz maliyetlerle azaltılabileceğini ifade eder. Bu maliyetler, aksi bir durumda katılımının düşük olacağı bireyleri eler, dışarıda bırakır; bununla birlikte katılım gösterecekler için de bir yükseliş üretir. “Sonuç olarak, verimsiz (kısır) fedakârlıklar açıkça istenildiğinde

---

<sup>546</sup> Weede ve Muller, s.56.

<sup>547</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.36.

<sup>548</sup> Byron Miller, ss.29-30.

grup üyelerinin yararlılığı artabilir.” Iannaccone, rasyonel üyelere sahip etkili dinlerin stigma, özveri ve alışılmadık davranış standartlarını kabul etmesinin sebebi olarak bu sorunla başa çıkmayı da göstermektedir. Krishna üyeleri başlarını traş ederler, cübbe giyerler ve toplumda ilahi söylerler; Yehova Şahitleri kan naklini reddederler; Mormonlar kafein ve tütünden uzak dururlar; Yedinci Gün Adventistleri et yemezler; Mooncular organize edilmiş evliliğe boyun eğerler; Ortodoks Yahudiler yandan bukile bırakır ve yarmulke giyerler, Cumartesi günü iş yapmazlar ve çeşitli diyetel kısıtlamalara uyarlar; rahipler bekârlık, yoksulluk ve sessizlik andı verirler. Iannaccone, bu tür tutumların sadece sıradan olandan farklı oldukları için değil, esasen üretkenlikten uzak oldukları için değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder ve bireyin inanç için sunduğu bu fedakârlıkların bir rekabet aracı olduğu imasında bulunur.<sup>549</sup>

Iannaccone, bireye yönelik farklılaştırıcı (diet, giyim kuralları gibi) istekleri grubun bireyi dışsal sorunlardan uzaklaştırıp gruba daha çok bağlayan talepleri olarak yorumlar ve bu durumda potansiyel üyelere ya tam üyelik veya hiçbir şey şeklinde siyah beyaz arasında bir seçim talebinde bulunulduğunu ve kalmayı tercih edenlerin kendi refahlarının yükseldiği kanaatinde olduklarını belirtir. Böyle bir sonuç, daha önce sapkın dinî sektlere, kütlere katılımı patolojik olarak yorumlayan genel algıya karşıt olarak rasyonel bireyin sıra dışı (geleneksel olmayan) gruplara bilinçli (kararlı) bir şekilde katılabileceğini ileri sürer. “Görünen o ki diyetel kısıtlamalar, acı verici giriş formları ve evlilikle ilgili talepler gibi verimsiz (kısır) maliyetler, kolektif eylemle birlikte bulunan bedavacılar probleminin üstesinden gelebilir.” Bu maliyetler gerçekten kalacakların katılım düzeyini arttırırken aksi taktirde marjinal (sınırdan) kalacakları da eler.<sup>550</sup>

Dean Kelley muhafazakâr kiliseler niçin büyüyor? (1972) sorusunu sorar ve orgnizasyonel katılımı güçlü kiliselerin ayırıcı vasfı olarak ortaya koyar. Buradan hareketle muhafazakâr kiliselerin bireylerden taleplerini (tam sadakat, sarsılmaz inanç ve farklı yaşam tarzına değişmez bağlılık) başarının kaynağı bağlamında analiz etmeye

---

<sup>549</sup> Laurence R. Iannaccone, “Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives”, *JPE*, Vol.100, No.2, (April 1992), ss.272-3.

<sup>550</sup> Iannaccone, “Sacrifice”, ss.276-89.

koyulur. Bu yaklaşımın literatürdeki uzantısı bağlamında Finke, Stark ve Iannaccone'un yaptıkları çalışmalar, özellikle bedavacılar problemine yönelik olarak bir RST yorumu ortaya koyar.<sup>551</sup> Aynı soruyu soran Iannaccone, Olson ve Stark, karmaşık cevabın yanı sıra basit bir gerçeğin, "büyümek kaynaklar gerektirir" gerçeğinin önemine dikkat çeker. Zaman ve para yatırımını gerekli gören bu büyüme anlayışına göre dinî organizasyonlar yüksek düzeyde bir katılıma sahipse büyüme; düşük düzeye sahipse düşüş eğiliminde olurlar. Iannaccone, Olson ve Stark'ın zaman ve para tahsisine vurgusu, önceki analizlerde literatürün kiliseye devamı dindarlık ölçüsü olarak almasında yatar. Onlara göre kiliseye devam buz dağının sadece görünen yüzüdür.<sup>552</sup>

Dinî organizasyonlar da diğer türler gibi ayakta kalmak için uygun formülasyon ve kaynağa ihtiyaç duyar ki dinî organizasyonların faaliyet birimlerinin gönüllülük üzerine inşa edilen, gönüllü zaman ve çabayı gerektiren faaliyetleri yüksek orandadır. Bu nedenle üyelerin çabalarındaki gönüllülük organizasyon için hayatî önem taşır.<sup>553</sup> Iannaccone, kilisenin isteklerindeki yüksek düzey ve kilise büyümesi arasındaki ilişkiye ayırıcı davranışsal isteklerde bulunan ve zaman ve para bağlamında ağır talepleri olan ama modern dönemin en hızlı büyüyen dinî grubu olan Mormonları örnek verir. Bu yorum, Kanter'in 19. yy ütöpik cemaatleri için yaptığı yorumla örtüşür.<sup>554</sup>

Dinî grupların piyasadaki varlık formuna bakıldığında kimisinin üyelerinin parasal katkıda öne çıktığı kiminin zaman ayırmada dikkat çektiği görülür. Dolayısıyla bir piyasa analizinde ölçüte göre farklı sonuçlar sözkonusu olabilir.<sup>555</sup> İktisadî analizle bedavacılar probleminin çözümünde tekrarlanan sosyal etkileşimin önemi vurgulanır. Sözelimi tekrarlanan oyunlar üzerine yapılan yorumlar, bireyin gelecekte daha fazla etkileşim beklentisinin işbirliğini kolaylaştırıcı etkisini dikkate sunarlar.<sup>556</sup> Iannaccone, dinî memnuniyetin sadece bireyin kendi girdileri yoluyla değil aynı zamanda diğerlerinin girdilerinin de hesaba katılmasıyla üretildiğini ileri sürer. Buna göre bir

---

<sup>551</sup> Laurence R. Iannaccone, Daniel V. A. Olson, ve Rodney Stark, "Religious Resources and Church Growth", *SF*, Vol.74, No.2, (December 1995), s.705.

<sup>552</sup> Iannaccone, Olson ve Stark, s.726.

<sup>553</sup> Iannaccone, Olson ve Stark, s.706.

<sup>554</sup> Iannaccone, "Sacrifice", s.273.

<sup>555</sup> Iannaccone, Olson ve Stark, s.722.

<sup>556</sup> Glaeser, Laibson ve Sacerdote, s.F437.

törene diğerlerinin katılım oranı, bireye karşı onaylayıcı tutumları, yapılan dinî görevi ne kadar iyi yaptıkları ve ne kadar derin bağlılık gösterdikleri, şevkleri vb. faktörler bireyin o törenden memnuniyetini etkileyen unsurlardır. Dolayısıyla Iannaccone, dinî görevlerin birliktelik içinde ifâsının daha etkili olduğunu da ileri sürer.<sup>557</sup>

## (2) Dinî Portföy

Ekonomide bireyin iyeliğinde bulunan bir menkul değerler topluluğunu ifade eden portföy, risk azaltıcı bir ekonomik tutumdur ve DEM analizcileri bu risk azaltıcı tutumun dinî alanda da bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Iannaccone dinî riskin sonuçlarını geniş bir kulvarda ele alır: Kollektif aktivitelerden, cemaatsel yapılardan, bedavacılık problemlerine, adanma (kurban) ve stigmaya, düşük-maliyetli ‘kiliseler’ ve yüksek-maliyetli ‘sektler’in her ikisini kapsayan dinî piyasa dengesine kadar. Iannaccone, yine de, riske, *çeşitlendirme* diye tanımladığı herhangi bir piyasa yatırımına benzeyen alternatif bir cevabın da bulunduğunu ifade eder. Birisi mevduat portföyü yoluyla yatırımları dağıtarak riski azaltabilir: “Çeşitlendirme, dinî mallarla ilişkili algılanan riski azaltabilir.”<sup>558</sup> Iannaccone’nun çeşitlendirme olarak ortaya koyduğu risk azaltma yöntemi geleneksel bir risk azaltma yöntemidir ve portföy birimlerinin nicel artışına bağlı olarak (yüksek oranlı çeşitliliğine bağlı olarak) riskin azaldığı yönündeki tutumdur. Markowitz’in *Modern Portföy Teorisi*’ne göre ise sadece nicel artış riski azaltmaz aksine menkul kıymetler arasındaki ilişki önemlidir.<sup>559</sup>

Iannaccone, riske birey açısından bir çözüm olarak portföy çeşitlemesi realitesini analiz eder. Bu kavramsallaştırma, rasyonel dinî yatırımcıların yatırımlarını çeşitlendirmeyi tercih edeceğini, tek bir dinde veya dinî eylemler zümresinde bulunmaktan kaçınmak için bir gerekçeye sahip olduğunu ifade eder. Çeşitleme söz konusu olduğunda, Hıristiyanlık, İslâm ve Yahudilik’in beklentilerini temsil eden marka sadakatinin zayıflığı söz konusu olmaktadır ki Iannaccone, Asya dinlerinde bu sadakat zayıflığının bulunduğunu, dolayısıyla sonuç olarak çeşitlemenin yaygın olduğunu ileri sürer. Iannaccone, Batı dinleri olarak betimlediği Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm’ın

---

<sup>557</sup> Iannaccone, “Sacrifice”, s.274.

<sup>558</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, ss.36-7.

<sup>559</sup> Bkz. Harry M. Markowitz, “Portfolio Selection”, *The Journal of Finance*, Vol.7, No.1, (March 1952), ss.77-91.

aksine Asya dinlerinde bulunan bu çeşitlilikte birden fazla rahibe, birden fazla mâbede veya birden fazla dine bağlı (müşterisi) olmanın alışılmadık bir şey olmadığını ifade eder. “Morioka’ya göre çifte dinî üyelik ‘kırsal ve geleneksel Japonya’nın her yerinde gözlenmektedir.”<sup>560</sup>

Iannaccone, birçok dinî aktivitenin riskli yatırım niteliğine sahip olduğunu, somut kaynakların kesin olmayan ödüller için kurban edilmesinin söz konusu olduğunu ve bu nedenle portföyün gündeme geldiğini ifade eder. Ayrıca farklı dinler veya bir dinî gelenek içindeki farklı dinî sınıflar arasında yatırım yapan bireylerin yatırımlarının, rakip dinî mevduatın çeşitlendirilmiş portföyü olduğunu ileri sürer. Iannaccone bazı dinlerin çeşitlendirmeye izin verdiğini, fakat bu dinlerin standart Amerikan dinini niteleyenden farklı bir ‘üretim teknolojisi’ni uyguladıklarını ifade eder. Genel bir kategorileştirmeye bakıldığında dinî mallar, ‘kolektif’ (gruba fayda veren) veya ‘özel’(tüketici bireylere fayda veren) olabilir.<sup>561</sup> Bunlardan ilki kolektif üretimi merkeze alırken diğeri özel üretimi dolayısıyla farklılaştırılmış tüketimi merkeze alır. Bu iki tipten özel olanı, bedavacı sorununa daha az hassastır; fakat aynı zamanda bağlılık üretimi konusunda daha az yeteneklidir.<sup>562</sup>

Iannaccone, dinlerin üretim teknolojilerini analiz eder ve kolektif ve özel olmak üzere iki tür teknoloji betimler. Bu türler, aynı zamanda kullanıcıları olan dinlerin de nitelik farkını belirtir. Iannaccone, birçok batı dininin kolektif (cemaatsel) üretime dayandığını ve bunlarının çoğunun pahalı taleplerle üyelerini rakip gruplardan izole ettiklerini ifade eder. Mormonlar, Yehova Şahitleri, Adventistler, Hare Krishna, Mooncular ve Fundamentalist Hıristiyan mezhepleri cemaatsel yapıya sahip olup üyelerini diğeri dinî gruplara katılım konusunda sınırlayan, limitler koyan ve bunu yoğun bir düzeyde sergileyen dinî gruplardandır. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm, kolektif eylemi merkeze alır ve dışlayıcılık ve üyelik temel değerdir. Bu bağlamda biz ve onlar yani iç grup ve dış grup ayrımı söz konusudur ve bu ayrım büyük sonuçlara sahiptir. “Üyelik sınırlarını tanımlamak ve korumak merkezî bir ilgidir ve üyelik

---

<sup>560</sup> Iannaccone, “Risk”, ss.288-91.

<sup>561</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.37.

<sup>562</sup> Iannaccone, “Risk”, s.285.



sınırlarını aşmak -dinsel dönüşüm ve sapkınlık- çok önemli olaylardır.” Sadakat bir değer, dahası bir normdur; yani üyelerin kendi özel dinî markalarına sadık kalmaları beklenir ve bu, dinî sistemler için diğer bütün inançları reddetmek ve grubun inançlarını tasdik etmek kadar önem taşır.<sup>563</sup>

Dinî grupların yapısıyla bağlantılı olarak müşteri portföyü de farklılık arz eder. Sözelimi diğer Protestan mezheplerine kıyasla sekt üyelerinin gelir ve eğitim düzeyleri daha düşüktür ve daha fazla para katıp daha çok hizmetlere katılırlar. Ayrıca güçlüce ve daha dışlayıcı bir şekilde inançlara tutunur, küçük cemaatlere aidiyet taşırlar; yakın arkadaşlarını kendi cemaatlerinden seçmeleri daha muhtemeldir ve kendi cemaatlerinin dışındaki aktivitelere ve organizasyonlara daha az katılım gösterirler.<sup>564</sup> Tekil müşteriye hedef alan özel malların özelliği aracı bir grup kaynağına gereksinim olmadan tekil bir üreticiden tekil bir tüketiciye doğrudan aktarılabilmeleridir. Bu bağlamda sözelimi çoğu Yeni Çağ (New Age) ürünleri bu kategoriye girer: kitaplar, kasetler ve seminerler; şifalı otlar, kristaller ve piramitler; ve meditasyon teknikleri.<sup>565</sup> Iannaccone, özel din olarak betimlediği sisteme Amerika ve Avrupa’da Yeni Çağ Hareketi olarak tanınan formun ve liderlerinin örnek olduğunu aktarır. Çünkü bunların uzmanlaşmış satıcılar, cemaatsel yapıdan yoksunluk, hizmet işleri için ücret, marka sadakati yokluğu ve onaylanmış çeşitlendirme niteliklerini taşıdığını kaydeder.<sup>566</sup>

Portföy dinlerine tarihî örnek Greko-Roma İmparatorluğu paganizmindeki niteliklerin çoğunun oluşturduğu bir sunumda bulunur. Bütün nitelikleri olmasa da çoğunu taşıyan bu paganizmin aksine Hıristiyanlık ve Hellenistik Yahudilik dışlayıcı, kolektif dinlerin ‘klasik’ örnekleriydi.<sup>567</sup> Roma İmparatorluğu’nda dinî piyasa Zeus, Apollo, Artemis, Dionysus, ve benzeri Kadim Greko-Romen tanrılarına sivil tapınma; Sezar’a tapınma; Isis, Mithras, Adonis ve diğerlerinin sır dinleri; büyü ve astroloji; ve çeşitli felsefe okulları birbirine rakip birçok dinî sistemle doluydu. Bütün bu farklılıkların bir arada bulunuşu toleransa bağlanır. Öte yandan bu tolerans, sistemlere

---

<sup>563</sup> Iannaccone, “Risk”, ss.288-91.

<sup>564</sup> Iannaccone, “Risk”, s.292.

<sup>565</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.38.

<sup>566</sup> Iannaccone, “Risk”, s.292.

<sup>567</sup> Iannaccone, “Rational Choice”, s.39.

bağlılıkta da geçerliydi yani vatandaşlar çoklu kültlere katılabiliyordu ki çoğu katılıyordu: Yani birkaç tanrıya kurban sunma, imparatora tapınma ve çeşitli farklı rit ve inisiyasyonları üstlenme gibi çeşitleme sözkonusuydu. Dolayısıyla buradaki pagan inancı dine portföy yaklaşımının bir örneğini teşkil etmiştir.<sup>568</sup>

#### d) Evlilik ve Rasyonel Dinî Seçim

DEM, maliyet ve fayda merkezli irdelemeler ortaya koyduğu için dinî yaşamın hâne için bütün boyutlarında fayda maksimizasyonu seçeneklerine odaklanır. Bu bağlamda bir hânedeki karı ve kocanın aynı dini paylaşması durumunda daha etkili dinî malların üretilebildiği kaydedilir. Ekonomik ifadeyle tek-dinli haneler ölçek ekonomisinden faydalanırlar: “[A]ynı araba herkesi kiliseye taşır; farklı dinlere zaman ve para dağıtımının nasıl olacağı sorunu yoktur; çocuğun hangi dine göre yetiştirileceğini tartışma zorunluluğu yoktur.”<sup>569</sup> Aynı dini paylaşma, partnerler için dinî malları daha verimli bir şekilde üretmeyi sağladığı gibi dinî aktiviteleri ise maliyetleri düşürme ve faydayı arttırma yönünde tamamlayıcı bir işlev görmeye eğilimlidir. Fakat farklı inançlar, hanenin kaynaklarının rekabetçi ya da en iyi ihtimalle nötr kullanımı, homojen dinî yapının getirdiği tamamlayıcılığın yerini alır. Ampirik verilere göre kiliseye katılım oranı aynı dini paylaşan ailelerde daha yüksektir. Farklı dine mensup partnerler arasındaki evliliğin daha sonraları eşlerin birbirlerinin dinlerine katılma yönünde güçlü bir güdü taşıdığı ifade edilir.<sup>570</sup>

Becker, piyasa dışı davranışın ekonomik analizi bağlamında evliliği ele alır ve temelde, tercih ve piyasa varlığının onaylanması gerektiğinden yola çıkar. Çünkü evlilik gönüllü olduğu gibi evlilik için birçok insan eş rekabetindedir ve her rakip en iyi eş bulmayı amaçlar. Esasen Becker, evliliğin, her iki tarafın da kendi faydalarını yükselteceği durumda meydana geleceğini varsayar.<sup>571</sup> Ekonomik yaklaşım, bireyin evliliğin getirmesi beklenen faydanın bekâr kalmaktan veya daha uygun bir eş için ilave bir aramadan daha fazla olduğu zaman söz konusu birey evlenmeye karar verir analizini

---

<sup>568</sup> Iannaccone, “Risk”, s.293.

<sup>569</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, s.301.

<sup>570</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, ss.302-3.

<sup>571</sup> Becker, “A Theory of Marriage: Part I”, ss.814-6.

ortaya koyar. Aynı mantık sürdürüldüğünde, evli bir birey yalnız (dul) kalmanın veya başka biriyle evlenmenin getireceği fayda, ayrılığın (çocuğundan fiziksel uzaklık dâhil, mahkeme masrafları, ortak malları ayırma vs. gibi) getireceği kayıpları aştığında evliliğine son verme kararı verir. Becker'a göre birçok insan eş aradığı için evlilik bağlamında bir *piyasanın* varlığından söz edilebilir.<sup>572</sup>

Becker, yeni yaklaşımın analiz konusu ettiği piyasa dışı davranışlardan biri olarak aile ve aile büyüklüğü gibi hâne merkezli birimleri dile getirir ve kâr maksimizasyonu gibi kuramın ilkelerini buna uygular. Aile yorumunda genelde kadının piyasa dışı etkinliklerde, özellikle çocuk yetiştirme konusunda enerji harcadığını belirtir.<sup>573</sup> Amyra Grossbard, Becker ve Gronau'nun ekonomik analizlerindeki mantığa uygun olarak, evliliği bir kısıtlı tercih durumu olarak ele alır. Grossbard, evliliği, optimizasyon kurallarını takip eden toplum üyelerince değer verilen bir yerli üretim ve yeniden üretim olarak ele aldığını belirtir. Evlilik öncesi, evlilik dönemi (düğün) ve evlilik sonrası olmak üzere üç tür evlilik maliyeti söz konusudur. Grossbard, kadını evlilik hizmetlerinin sağlayıcısı olarak ele alır. Erkeğin ise gelir düzeyi, eğitimi ve yaşı elverdiğinde daha çok kadınla evlenebilecek biçimde betimleyerek inceler. Sonuç olarak varsayımlarının çoğunun (etnik grup gibisi hariç) doğrulandığını belirtir.<sup>574</sup>

Tim B. Heaton, eşi farklı dine inananların homojen evlilik yapanlara göre daha düşük bir aile saadeti bildiriminde bulduklarını belirterek kiliseye devamın aile saadeti üzerindeki etkisinin bu farkı oluşturmada payı olduğu ifade eder. Buna bağlı olarak kiliseye sık gidenlerin heterojen bir evlilikten çok homojen evlilik yönünde tercih yapmaya ve daha çok saadete ulaşma imkânına sahip olduğunu ifade eder. Böylece Heaton, evlilik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi homojen dinî yapının aile saadetine etkisi yoluyla da ortaya koymaktadır.<sup>575</sup>

Shehan, Bock ve Lee, Heaton'ın bu genelleyici yorumunu Katolikler özelinde yeniden değerlendirmeye alır ve heterogami yapıya sahip Katoliklerin homogami

---

<sup>572</sup> Becker, *The Economic Approach*, s.10.

<sup>573</sup> Becker, "On the Relevance", s.318.

<sup>574</sup> Grossbard, ss.702-7.

<sup>575</sup> Constance L. Shehan, E. Wilbur Bock ve Gary R. Lee, "Religious Heterogamy, Religiosity, and Marital Happiness: The Case of Catholics", *Journal of Marriage and the Family*, Vol.52, No.1, (February 1990), ss.73-4.

olanlara oranla pek de aile saadeti farklılığı taşımadıkları sonucuna varırlar. Böylece Heaton'ın kilise katılımı yoluyla da izah ettiği aile saadeti genelleştirmesinin Katolikler için geçerli olamayacağı ifade edilebileceğini ileri sürerler. Bunu, farklı dinden (mezhepten) evlilik yapan Katoliklerin homojen (katolikle) evlilik yapanlardan daha az dindar olmadığı ve Protestan- Katolik evliliğinde eşlerden birinin dinsel dönüşüm yaşama ihtimalinin düşük olması şeklinde iki faktörle açıklayarak Katoliklerin Heaton'ın genelleşici yargısına istisna olduklarını ifade edip bu konuya yönelik bir analiz ortaya koyarlar. Kadınların inanç ve pratik bağlamında daha dindar olma eğilimi taşıdığı ifade edilir. Dahası Katolik kadınların karma evlilik konusunda daha eğilimli oldukları belirtilir. Aile saadeti açısından bakıldığında kadınların evliliklerinden memnuniyetinin erkeklere oranla daha az olası olduğu ileri sürülür.<sup>576</sup>

Eğitim düzeyi yüksek olan bireyler karma evliliğe daha yatkın oldukları gibi aynı zamanda evliliklerinden memnuniyet bildirme olasılıkları da daha yüksektir. İlk evlilikleri döneminde ergen yaşta olanlar (13-19) boşanmaya daha yatkındır. Shehan, Bock ve Lee, evlilikte aynı veya farklı dinî aidiyetlerin bulunmasıyla aile saadeti arasında etkili bir farklılığın olmadığını iddia etme eğilimindedirler. Karma evlilik yapanların da homojen evlilik yapanlarla aynı mutluluk olasılığına sahip olduklarını ileri sürerler. Burada pratikte bir farklılık ortaya çıkmaktadır ki homojen evlilikte kiliseye katılım, Katolik dua pratiklerine katılım daha yüksek düzeydedir; fakat heterojen yapıda ise aynı düzeyde mutluluğa etki eden çift olarak katılınabilecek diğer etkinliklere katılım söz konusu olur. Buna bağlı olarak Katolik dua toplantılarına sık katılan heterogami ailelerin ara sıra katılanlara oranla daha az aile saadetine sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.<sup>577</sup>

Becker ve Tomes, kuşaklar arası beşerî sermaye ilişkisi bağlamından ailelerin yükseliş ve düşüşünü belirleyen etmenleri incelerler. Bu bağlamda kazanç, servet ve tüketimin kuşaktan kuşağa geçişini ele alırlar ve merkeze babaların çocuklarının refahı hakkındaki fayda maksimizasyonu algısını alır ve temelde şu sonuca varırlar: “kuşaklararası hareketlilik düzeyi, veya ailelerin yükseliş ve düşüşü, fayda

---

<sup>576</sup> Shehan, Bock ve Lee, ss.74-5.

<sup>577</sup> Shehan, Bock,ve Lee, ss.76-8.

maksimizasyonu davranışının farklı kuşaklardaki yatırım ve tüketim fırsatlarıyla ve farklı şans türleriyle olan etkileşimi tarafından belirlenir.”<sup>578</sup>

### e) Dinî Hareketlilik

DEM piyasa analizinin unsurlarından bir diğeri, bireylerin dinî sistemler arasında gösterdiği dinsel dönüşüm hareketliliğidir. Bu hareketlilik bir yandan bireylerin sistemler arasındaki devingen durumunu irdelediği gibi dinî grup ve kurumların büyüme durumlarını da ele alır. Bu bağlamda analiz sunanlardan biri olan Iannaccone’a göre dinî hareketlilik, kariyer hareketliliği gibi, insanlar yaşlandıkça daha az ilerleme olasılığı taşır.<sup>579</sup> Iannaccone, kilise ve sekt bağlamında dinin ekonomik yaklaşımını ‘normatif kuralları’ı merkeze alıp mikroekonomik teknikleri de kullanarak bir modelleme sergiler. Iannaccone, önceki dinsel ve dindarlık analizleri gibi verileri de dikkate alarak seküler ve dinî malları kıyasladığı bir model formüle eder. Ona göre dinî mallar, kişisel kurtuluş garantisi, diğerleriyle dostluk, güvenlik, ruhsal aydınlanma ve benzeri bileşenleri olan çok boyutluluğa sahiptir ve bireyin zaman ve eşya girdisine, kuramda genelde dinsel beşerî sermaye olarak tanımlanan önceki dinî deneyimlere ve davranışlara dayanmaktadır. Seküler mallar da aynı şekilde çok boyutludur ve zaman, eşya, beşerî sermaye ve davranışlara dayanır.<sup>580</sup>

RST’nin serbest piyasada din ve dinî hareketlilik analizinde arz yönlü yaklaşım (Stark, Finke ve Iannaccone gibileri), temelde bireylerin ve kongregasyonların üretken kapasiteleri kadar regülasyon ve rekabete odaklanırken talep-yönlü yaklaşım (Sherkat ve Wilson gibileri), tercih dinamikleri ve konfigürasyonlarının önemi ve sosyal baskının belirlediği bireysel düzeydeki tercih kısıtlarına odaklanır.<sup>581</sup> Dinî hareketlilik büyüme tartışmalarını dile getirir ki bu bağlamda Iannaccone, kilise büyümesi üzerine yazılan

---

<sup>578</sup> Gary S. Becker ve Nigel Tomes, “Human Capital and the Rise and Fall of Families”, *Journal of Labor Economics*, Vol.4, No.3, (July 1986), s.31.

<sup>579</sup> Iannaccone, “Religious Practice”, s.313.

<sup>580</sup> Iannaccone, “A Formal”, ss.245-6: R= R(T, X, S, C) R=Religious Z= Z(Tz, X z, S z, C z,) Z=Secular T= Zaman X= eşya, S= Deneyim, beşeri sermaye, C=Davranış. “C herhangi bir alt simgeye sahip değildir çünkü aynı davranışın dinî ve seküler mallara etkide bulunduğu varsayılır. Conduct/davranış, Srtark ve Glock’un sonuçlar kavramına karşılık gelir. Bütün dört madde Stark ve Glock’un (pratik, bilgi, deneyim, inanç ve sonuçlar) maddelerini karşılar aslında.”

<sup>581</sup> Darren E. Sherkat, “Tracking the Restructuring of American Religion: Religious Affiliation and Patterns of Religious Mobility, 1973-1998”, *SF*, Vol.79, No.4, (June 2001), s.1463.

metinlerde ortaya çıkan yöntem sorunlarını ele alır. Tartışma zemini olarak kabul ettiği metin, Dean Kelley'in *Why Conservative Churches Are Growing* adlı eseridir. Tesbit ettiği üç sıkıntıyı aktarır: İlk olarak data ve metodların sınırları dikkate alınmamıştır; ikincisi, istatistikî sorunlar geçmiş araştırmaların sonuçlarını önyargılı kılmıştır; üçüncü olarak gelecekteki araştırmalar bu hatalara dikkat etmeli ve geçmiş dataları yeniden analiz edecek daha güçlü metodlar kullanılmalıdır.<sup>582</sup>

David Hume bir makalesinde, fanatizmin sebep ve çaresinin büyüleyici bir ekonomik yorumunu önerir. Özünde, o, dini arz edenler bütün rakip dinlerin üyelerine yönelik hurafe ve düşmanlık geliştirdikleri, nihayetinde sivil çatışma ve politik istikrarsızlığa yol açtıkları için, dinî *birakınız-yapsınlar* formunun güçlü negatif dışsallıklar ürettiğini tartışır. Bu sorgulamanın devamı bağlamında son dönemlerde hiçbir dinî fenomen fundamentalizm kadar merak uyandırmamıştır. Iannaccone, maliyet merkezli bakış açısıyla fundamentalizme ekonomik analiz çerçevesinde açıklamalar getirme teşebbüsünde bulunur. Maliyet-yönelimli yaklaşıma göre sektler maliyetlidir ve kişinin bu maliyete rağmen katılımının rasyonelliğini tartışır. Bu tarz gruplar önemli fedakârlıklar ister ve çoğunlukla toplumla gerilim halinde olan bir konumda bulunurlar ki bu da maliyeti betimler. Iannaccone dinî piyasanın daha az taleplerde bulunan alternatiflerle dolu olduğunu belirtir; sözgelimi presbiteryen veya metodist kolları açık beklerken neden mormon ya da yedinci gün adventistlerine katılma kararı alınsın sorusunu sorar. Bunun bir açıklaması sektlere katılan bireylerin aldatılma, hile ve nevroz gibi nedenlerle katıldığı, yani rasyonel kişiler olmadığı şeklinde yapılabilir; fakat ampirik araştırmalar ve dinsel dönüşüm analizleri beyin yıkama ve psikopatoloji merkezli açıklamaları harabeye çevirmiştir.<sup>583</sup>

Iannaccone'nun beşerî sermaye yaklaşımı ve Sherkat'ın uyarlanabilir tercih (adaptive preference) yaklaşımı, bireylerin dinî bağlılıklarını değiştirmeleri söz konusu olduğunda kendi orijinal gruplarının formuna benzer birine geçtiklerini ortaya koyar. Finke, Stark ve Iannaccone'un öncülük ettiği otoriter kilise (strict church) yaklaşımı,

---

<sup>582</sup> Laurence R. Iannaccone, "Reassessing Church Growth: Statistical Pitfalls and their Consequences", *JSSR*, Vol.35, No.3, (1996), ss.197-212.

<sup>583</sup> Laurence R. Iannaccone, "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism'", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Vol.153, No.1, (1997), ss.100-11.

talepleri fazla olan yapıların daha liberal olanlara oranla daha muhafaza edici olduklarını ve daha cazip geldiklerini ileri sürer.<sup>584</sup> Iannaccone, maliyetli taleplerin sektleri üç şekilde güçlendirdiğini ileri sürer: Öncelikle, bağlılık düzeylerini boydan boya yükselterek; ikinci olarak, katılımın ortalama oranlarını yükselterek ve son olarak, üyeliğin net faydalarını artırmak yoluyla. Üyenin bağlılık ve katılımını düşüren bedavacı problemini hafiflettikleri için bu dayanıklılık gücü sektlerde yükselir; çünkü bedavacılar dinî aktivitelerin istisna olmadığı bir şekilde çoğu kolektif aktiviteleri tehdit ederler. Iannaccone, insanların, sektlere maliyetler *nedeniyle* değil, daha çok maliyetlerin ürettiği doğrudan faydalar sayesinde katıldıklarını ifade eder. Bu bağlamda herhangi bir potansiyel üyeler popülasyonu için optimal bir maliyet düzeyi olacaktır. Bu tarz bir düzeye sahip olmayan gruplar üyeliğin altını oyan bedavacılar problemiyle yüz yüze kalacaktır.<sup>585</sup>

Optimal maliyetin önem kazandığı alanlardan biri, grubun toplumla olan ilişkisinde, yani dinamik sosyal çevrede grubun sınırları belli bir hayatiyeti sürdürmesinde söz konusu olmaktadır. Güçlü kalabilmek için herhangi bir grubun toplumla arasında kesin bir mesafe veya gerilimi sürdürmesi gerekir ki bu ‘optimal boşluk’u sürdürme, kendi farklılıklarını yok ettirmeyecek şekilde topluma uyum sağlamayı, değişimlere ayak uydurmayı getirir. Iannaccone bu süregelen denge üreten davranışların en çarpıcı örneğinin Amişlerde bulunduğu ifade eder. Amişler sözgelimi, traktörü tarlada kullanmazken ahırda kullanırlar, telefonu iş bağlamında kullanıp evde kullanmazlar vs. Iannaccone’un analizinde beliren temel argüman, sektlerin sapkın isteklere değil normal ama tatmin edilmemiş isteklere cevap verdiği için insanları cezbettığı yönündedir.<sup>586</sup>

Dinî hareketlilik bağlamında önem taşıyan bir analiz dönemi olan 1960’lar, Amerika din tarihinde mihver bir dönem olarak ele alınır ve çoğu sosyolog, bu dönemde yetişkinliğe eren ‘baby-boom’ neslini gelecekteki şeylerin habercisi olarak görür. Sherkat, YDH’lerin ‘baby boomer’, Amerika eksenli ‘yeni bilinç’ açıklamalarının bu

---

<sup>584</sup> Sherkat, “Tracking”, s.1460.

<sup>585</sup> Iannaccone, “Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism’”, ss.106-7.

<sup>586</sup> Iannaccone, “Toward an Economic Theory of ‘Fundamentalism’”, ss.108-9.

akımları karşıt kültür değerlendirmeleriyle birlikte geçmiş nesillerden ve kurumlardan devrimsel bir kopuşun yaşandığını ileri sürdüklerini aktarır ve buna rezerv düşer ki birçok kimsenin dinî yönelim ve katılım kalıplarında bulunan istikrarın göz ardı edildiğini ifade eder. Ona göre dinî bağlılık kuramlarının açıklamaları yeni bilincin neden tamamlanmadığını ifade eder. Çünkü toplumsallaşma ve yaşam döngüsünün taşıdığı geleneksel kodların, dini anlama ve pratiklerde etkin bir şekilde faal olduğunu ve değişimden çok geleneksel dinî bağlılık kaynaklarının devamlılığını desteklediğini ileri sürer. Sherkat, analizlerinin geleneksel sosyalizasyon ajanlarının, hayat rotası faktörlerinin ve karşıkültürel katılımın gelecekteki dinî yönelim ve katılımda bir rol oynadığını gösterdiğini fakat geleneksel sosyalizasyon faktörlerinin gelecekteki dinî inanç ve katılım üzerinde başat bir etkiye sahip olduğunu belirtir. Dinî yapılarla politik ve kültürel yapıların kesişmesinin dinî değişimi beslediğini belirten Sherkat, 1960'ların sonlarının ve 1970'lerin başlarının karışıklığının, baby boomer'ların dinî arzu ve tercihlerini açıklayan biricik faktör olmadığı uyarısında bulunur.<sup>587</sup>

Coşgel ve Minkler, dinî kimlik merkezli alternatif bir yaklaşım formüle etme girişiminde bulunurlar. Bu modelde kimlik bahşeden bağlılıklar olarak tanımlanan bütünlük nosyonuna dayanan bir formülasyon sözkonusudur. Dinî kimliğin biçimlenmesinde merkezi rol ise dinî ilkeye bağlılığa aittir. Coşgel ve Minkler, dinî davranışın diğer açıklamalarını da ekleyerek bağlılık ve kimliğin ötesinde geniş bir taslak verme amaçlarını dile getirirler. Bu formülasyon girişiminin gerekçesi olarak dinî davranışın tatmin edici bir açıklaması için seçeneklerin, fırsat setinin ve sosyal baskının ötesine gidilmesi gerektiği izahını aktarırlar. Kimliğin çokboyutluluğunu dikkate alarak her bireyin, sadece dindar inanan olarak değil aynı zamanda kadın veya erkeğin kimliğini ve benlik algısını ortaklaşa inşa eden olası bir ebeveyn, emekçi, arkadaşı, eş, eylemci ve benzeri olarak dünyada bulunduğunu kaydederler.<sup>588</sup>

Iannaccone, dinî hareketliliğin bir diğer boyutu düzleminde bağış olgusunu ele alarak DEM'in somut analizler arayışını yaygınlaştırma çabası sergiler. Bu bağlamda bağış konusu kadar dinî bağlılığın ölçülebilir somut bir yönünün bulunmadığı fakat

---

<sup>587</sup> Sherkat, "Counterculture", ss.1088-1105.

<sup>588</sup> Coşgel ve Minkler, ss.330-7.



bunun tam tersi bir gelişme olarak din sosyolojisi metinlerinin ise bağış veya kilise gelirleri hakkında bir argüman sergilemediklerini, yani söyleyecek pek bir şeylerinin bulunmadığını kaydeder.<sup>589</sup> Dinin ekonomik analizinin genel modeli, bireylerin zaman ve paralarını hâne mallarının soyut üretiminden edindikleri faydayı maksimize edecek biçimde tahsis ettiklerini kabul eden varsayıma dayanır. Bağış konusunda veriler analiz edildiğinde ortaya düz bir grafik çıkmamaktadır ve Iannaccone, ortaya çıkan grafiğin eğriliğinin üç gözlenebilir olgu açısından izah edilebilir olduğunu belirtir: “[İ]lk olarak, bağış yüzdesi oranları hâneden hâneye çarpıcı bir şekilde değişir; ikincisi, gelir çeşitliliği gösterir. Üçüncü olarak, bir hânenin gelir *miktarı* ile onun dine bağışladığı gelir paylaşımı arasında az korelasyon bulunmaktadır.”<sup>590</sup>

Dinî hareketlilik bağlamında dikkat çeken olaylardan biri de Protestan reformunun getirdiği piyasa dönüşümüdür. Ekelund, Hébert ve Tollison Protestan reformunu analiz ederler ve analizlerinde Katolik Kilisesi’ni dinî ve yasal hizmetler sunan ve piyasa gücünü ‘tüketiciler’inden bedel (kira) alma için kullanan bir firma olarak kabul ederler. Katolik Kilisesi’nin ortaçağın son dönemlerinde kendi ‘ürünlerini’ yüksek bir fiyatta tutarak Protestan kiliselerinin piyasaya girişlerini engellemeye çalıştığını öne sürerler ve nihayetinde bu teoriyle Katolik Kilisesi’nin elinde kalan yerlerle Protestanlık yönünde değişim yaşayan yerler arasında karşılaştırma yapmayı hedeflerler. Ekelund, Hébert ve Tollison Protestan reformunu anlatan üç rakip hipotezin bulunduğunu belirtirler: ilki, Protestan teologların savunduğu Katolik Kilisesi’nin etik ve moral çözülme nedeniyle etkisini yitirdiği şeklinde olanıdır. İkincisi, tarihçilerin geliştirdiği, Katolik Kilisesi’ni gelişen kuzey Avrupa devlet ve kentleri arasındaki çatışma silsilesi içinde taraf tutma zorunda bırakan koşullara vurgu yapan açıklamadır. Üçüncüsü ise iktisatçılar tarafından geliştirilmiştir ve temelde Adam Smith tarafından ortaya konan ve Iannaccone tarafından formalize edilen argümanı izler. Buna göre

---

<sup>589</sup> Laurence R. Iannaccone, “Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving”, *JSSR*, Vol.36, No.2, (1997), s.141.

<sup>590</sup> Iannaccone, “Skewness”, ss.144-9.

devlet destekli dinî tekeller, çeşitli şekillerde etkisiz davranışlar sergilerler ve bu nedenle de daha etkili rakipler için giriş yolları olasılıkları ortaya koyarlar.<sup>591</sup>

Ekelund ve arkadaşları, bu analizde hem arz-yönlü hem de talep-yönlü birimleri ele alırlar. Katolik Kilisesi onlar için cennetin kapı bekçiliğini yapan bir firmadır. Ele aldıkları argüman ve ortaya koydukları hipotezler, temelde Katolik Kilisesi'nin tekel dinî yapıya sahipliğini, bunu sürdürmek için (haçlı seferleri, heretiklerle mücadele gibi araçlarla) nasıl çaba gösterdiği ve nihayetinde bu tekeli kıran sebebin ne olduğu ve kırılmayan yerlerin kırılan yerlerle kıyasından ortaya çıkan resmin niteliğini irdeleme amacındadır. Protestanlık, Katoliklik karşısında aracı olarak rahibi elemekle bir alternatif ortaya koymuş ve kurtuluş için böylece daha maliyetsiz bir yol önermiştir. Protestanlığın ortaya koyduğu kurtuluş öğretisi Katolik Kilisesi gibi kurumsal yoldan değil doğrudan tanrıdan lütuf olarak gelen bir forma sahiptir. Bu sadeleştirme, doğal olarak Katolik geleneğin biçimsel uygulamalarını da dışlamaktadır.<sup>592</sup>

Ekelund ve arkadaşları kilise yorumunda değişimin bölgesel niteliklerini ortaya koyma çabasını sergilerken politik ve ekonomik gücün merkezîlikten uzak olduğu yerlerde ortaçağ kilisesinin kârlılığının devamlılığını engelleyen unsurlar sergilediğini ileri sürerler. Onlara göre ortaçağ kilisesi üründe yenileme, farklılaştırma ve geliştirme yapabilme kapasitesine sahip dikey bütünleşmiş, başat firma niteliğine sahip bir duruşa sahipti. Kilisenin 12. yy'dan itibaren fiyat farklılaştırmasını kolaylaştıran uygulamaları gerektiren öğretisel yenilikler ortaya koyduğunu ileri sürerler. Fakat kilisenin işleme tarzı temelde ruhların kurtarılışı üzerine kural ve düzenlemelerin konması ve onların yerel din adamları tarafından yorumlanması yoluyla idi. Ekelund ve arkadaşlarının kilise analizinde diğer koşullar eşit olduğunda kâr-arayışında olan toplumlar Protestanlığı benimserken kira-arayışında olan toplumların reddedeceği öngörüsünü savunur. Ayrıca kilise, aristokrasiyi, sözgelimi büyük çocuğun mirasa sahip olma

---

<sup>591</sup> Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Hébert ve Robert D. Tollison, "An Economic Analysis of the Protestant Reformation", *JPE*, Vol.110, No.3, (June 2002), s.647.

<sup>592</sup> Ekelund, Hébert ve Tollison, "Protestant Reformation", ss.649-57.

kuralını da kendi sisteminin bir garantörü gibi fonksiyonelleştirmiş ve böylece bu kültürün ağır bastığı toplumsal yapılar Protestanlığı reddetme eğiliminde olmuştur.<sup>593</sup>

Iannaccone ve Miles kilisenin değişen çevresel koşullara karşı değişim ve uyarlanma reflekslerini RST bağlamında ele alırlar. Tekil bağlamda Mormon Kilisesi'nin Amerikalı kadınların rollerindeki değişime karşı tepkisi ele alınır. Kilisenin değişim karşısındaki konumu dikkate alındığı gibi bu konumun ve değişimin kilise üyeliği üzerindeki etkisi de ele alınmıştır. 1950-1986 yılları arasındaki dilimden çıkardıkları sonuç, başarılı bir kilisenin sosyal değişime karşı uyarlanma ve direnç arasında bir denge kurması gerektiği yönündedir.<sup>594</sup> Iannaccone ve Miles, Yinger'den aktarımla kiliselerin 'kaçınılmaz dilemma' ile yüz yüze olduklarını belirtirler. Buna göre kilise üyelerinin isteklerine cevap vermek zorundadır; çünkü aksi takdirde destek yitimi yaşayabilir. Fakat o, aynı zamanda güvenilirliklerini kaybetmemek için de ayırıcı-farklılaştırıcı talepler de ortaya koymalıdır. Bu nedenle, Rus devriminden sonra devrim tarafından tolerans gösterilen Sovyet Molokan Sekti'nin güç yitiminde olduğu gibi, farklılıklarını yitiren kiliseler cazibelerini de yitirirler. Radikal bir Molokan sekti ise komünist yönetime karşı duruşuyla daha da büyüme göstermiştir. Sosyal koşullar kilise için baş edilmesi gereken bir durumdur. Kilise uyum sergilemekle bir bedel ödediği gibi eğilmez bir duruşla da bedel ödemektedir.<sup>595</sup>

Iannaccone ve Miles, teorik ve pratik yoldan kiliselerin içinde bulunduğu dilemmanın izini sürerler ve verilerin bu dilemmanın varlığını onadığını belirtirler. Dilemmada bulunan organizasyonlar sosyal değişime karşı olumsuz bir karşılık verdiklerinde düşük düzeyde deneyimli üyeler ve potansiyel dinsel dönüşüm adaylarının yabancılaşacağı-soğuyacağı belirtilir. Fakat daha deneyimli üyelerin bağlılıkları ise bu negatif tutumla beraber daha da güçlenme eğiliminde olacaktır. Iannaccone ve Miles'in ele aldığı örnek olan Mormon Kilisesi'nin değişime karşı tutumu ise 1960 ve 70'lerde başlangıçta olumsuz iken sonunda uyumlu hal almıştır. Dinî organizasyonların maliyet-fayda modeli şeklinde bir yaklaşımla konuyu ele alan Iannaccone ve Miles, sosyal

---

<sup>593</sup> Ekelund, Hébert ve Tollison, "Protestant Reformation", ss.652-9.

<sup>594</sup> Laurence R. Iannaccone ve Carrie A. Miles, "Dealing with Social Change: The Mormon Church's Response to Change in Women's Roles", *SF*, Vol.68, No.4, (June 1990), s.1232.

<sup>595</sup> Iannaccone ve Miles, s.1232

değişimin maliyet ve fayda dengesinde değişim meydana getirdiğini ve böylece değişim öncesi konumun bazıları için kabul edilemez hale gelmesine neden olabildiğini belirtirler. Sözgelimi 1950'lere gelindiğinde Amerikalı kadının evhanımı olma ve piyasada istihdam edilme arasındaki fırsat maliyeti (birini tercih ederken diğerini tercih etmemekle kaybedeceği şey) yükselmiştir. Kilisenin ve toplumun kuralları arasındaki mesafe artmış ve hem kilise hem de toplumsal kurallardan oluşan karma biçim de pratikliğini yitirmiştir. Böylece birey, iki uçtan birini tercih etmek durumunda kalmıştır.<sup>596</sup>

Dinî hareketliliğin ilişkili konusu bağlılığı analiz eden Kanter, Parsons'ın işlevselci yaklaşımını bağlılık analizi için dayanak noktası olarak alır ve bağlılığı üç temel unsura bağlar: Devam, yani bireyin çıkarlarının bağlılık ve katılım yoluyla desteklenip devam edilişi; Uyum, yani bireylerarası etkili dayanışma ve son olarak; Denetim, yani istenmeyen hâkimiyeti içermeyecek niteliğe sahip olan moral güçle desteklenmiş grup otoritesi etkinliği. Kanter, son tahlilde bunların bireyi gruba bağlayan bir fonksiyon taşıdıklarını ileri sürer.<sup>597</sup>

## **f) Dinî Rekabet**

### **(1) Rekabet, Din ve Dinî Rekabet**

Tarihî süreçte dinin toplumda konumlanması, bir yelpaze oluşturacak nitelikte biçim çeşitliliğine sahip olmuştur. Modern dünyada dinler, toplumu şekillendirme etkinliğinde zayıflama yaşamış ve kendilerinin belirlemediği bir siyasal biçim ve kolektif düzende yer alma durumunda kalmıştır. Toplumun diğer kurumsal birimleri üzerindeki etkisini yitiren dinler, birçok yerde -kiliseler örneğinde olduğu gibi- bir dogma dayatma şöyle dursun, bireysel inançları belirleme konusunda bile bir yetkeye sahip olamamaktadırlar.<sup>598</sup> Bu durumda yeni toplum yapılarında dinler, kendilerini 'sunma' ve beğenilere, taleplere yönelik etkinliklerde bulunma gereğiyle karşı karşıya

---

<sup>596</sup> Iannaccone ve Miles, ss.1232-46.

<sup>597</sup> John R. Hall, "Social Organization and Pathways of Commitment: Types of Communal Groups, Rational Choice Theory, and the Kanter Thesis", *ASR*, Vol.53, No.5, (October 1988), ss.679-80.

<sup>598</sup> Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, M. Emin Özcan (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2000, ss.13-6.

kalmıştır ki diğer dinlerle rekabet ilişkileri de bu bağlamda söz konusu olmaktadır. Burada ele alındığı şekliyle dinî rekabet özünde artık dinin bireylerin hayat tarzlarını pazarlayan süpermarketlerde sunulan seçenekler arasından tercih edildiğini, yani ekonomik tabiriyle artık piyasada varolma savaşı veren, beğenilere hitap etme ve inananlarını piyasa koşullarında koruma gibi piyasa şartlarına direnmek durumunda kalan bir varlık olduğunu imler. Piyasa mantığının ve koşullarının geçerli olduğu yerde din de kendisini sunmak, hatta pazarlamak yani tutunabilmek için gerekli şartları yerine getirmek durumundadır. Bu piyasa mantığı dinin sunumunda, organizasyonların yapısında ve dinî tüketicilerin tüketim alışkanlıklarında birçok değişimi beraberinde getirmiştir.<sup>599</sup>

Klasik iktisat öğretisinde piyasanın özgür bir değişim sistemi olarak ele alınması nedeniyle piyasa ve rekabet ilişkisinin kurulması sonraki dönemlere, neoklasik iktisatçıların sahneye çıkmasına, kalmıştır.<sup>600</sup> Rekabet, Smith gibi yazarlar tarafından *dinamik süreçte* betimlenirken *statik durumu* benimseyen neo-klasik görüş denge durumunu ifade etmek için kullandığı bu kavramı daha fazla incelemiştir. Kavram, en yoğun ilgiyi Smith'den görmüştür. Smith için iktisadî stratejileri belirleme özgürlüğü rekabet kavramının içeriğidir. Klasik iktisat, temelde bireyin net tanımlanmış ve istikrarlı tercihlerle faydasını maksimize etme yönünde çaba sergilediğini, bunun da rekabetçi ortamı dinamik bir süreç olarak belirlediğini kabul eder. Bu sürecin analizi için genel denge modeli kullanılmakta ve rekabet, bütün piyasalar için arz-talep dengesine götüren unsur olarak kabul edilmektedir.<sup>601</sup>

Neo-klasik rekabet analizi Cournot ile başlar, Jevons, Edgeworth ve J.B. Clark ile devam eder ki ileri analizler Frank Knight'ın çalışmalarında yer bulur. Cournot, rekabeti 'statik dengeye ulaştıran dinamik bir süreç' olarak görmüştür. Schumpeter, rekabeti, dengeye ulaştıran ve evrimci bir süreci de barındıran ve kapitalist firmalar arasında ölümcül bir yarışla gerçekleşen bir formla betimlemiştir. O, rekabeti 'yaratıcı yıkım' olarak betimlemekte ve itici güç olarak da büyük firmaları görmektedir. Liberal

---

<sup>599</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat*, s.53.

<sup>600</sup> Alev Söylemez, "Rekabet Kavramının Değişen İçeriği: Farklı Yaklaşımları", *Rekabet Nereye Kader? Nasıl*, Ankara: 7-8 Kasım 2001, s.19.

<sup>601</sup> Tokatlıoğlu, ss.5-10.

düşünür Hayek, kendiliğinden doğan düzen nosyonu bağlamında rekabet kavramının düzen sağlayıcı niteliğini açıklamaya çalışmıştır. Hayek'e göre her iktisadî aktör piyasada kısıtlı bir bilgiye sahiptir ve bütün bu kısmî bilgiler piyasa düzeni içinde fiyat mekanizması tarafından bir araya getirilmektedir. Ona göre rekabet süreci hem kâr hem de piyasa fırsatları hakkında bilgi keşfi imkânı vermektedir.<sup>602</sup> Hayek, rekabet ve belirsizlik arasındaki ilişkinin göz önünde bulundurulmasının zorunluluğunu ileri sürer.<sup>603</sup>

Din ve rekabet ilişkisi, çoğul(cu) yapının gelişmesi çerçevesinde tekelliliğin yitirilmesiyle dinî grupların birbirine rakip birer firma haline gelmesiyle biçimlenmiş, birey de bu bağlamda tercih etme özgürlüğü ve seçenek yelpazesinin genişliği ile hareket imkânına sahip olmuştur. Dinî gruplar, eskiden kitleler üzerinde tekellili bir denetim sahibi iken çoğul(cu) yapıda kendilerini benzer amaçlar güden diğer dinî gruplarla tüketici bir çevre oluşturmada rekabet edebilecek biçimde örgütlenme durumunda kalmıştır. Bu rekabet ortamında herhangi bir dinî grup için *hâsılat* kavramı da gündeme gelmiş olmaktadır. Tekellili ortamda hâsılat üretimi konusunda herhangi bir baskı görmeyen dinî gruplar, serbest piyasa ortamında rekabetçi baskılar nedeniyle bir hâsılat üretme zorunluluğuyla yüzleşirler.<sup>604</sup>

Rekabetin kurumsal baskılar üretmesi ise toplumsal yapıyla bağlantılıdır ve geleneksel toplumlarda piyasa sınırlı olduğu gibi rekabet araç ve imkânları da sınırlıydı.<sup>605</sup> Dinin rekabete açılması, politik yapıların tutum ve dönüşümleri çerçevesinde etkili olan koşullarca gerçekleştirilir. Sözelimi Şintoizm II. Dünya savaşından önce Japonya'da hükümet tarafından desteklenmiş ve ona ayrıcalıklı bir konum tanınmıştır; fakat savaştan sonra bu ayrıcalık kaldırılmıştır. "Bugün Japonya'da yüzlerce yeni grup ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Bu gruplar, Şintoizm tarafından tatmin edilemeyen ruhanî ihtiyaçlara hitap etmişlerdir."<sup>606</sup>

---

<sup>602</sup> Tokatlıoğlu, ss.16-21.

<sup>603</sup> Fuat Oğuz, "Bilgi, Regülasyon ve Rekabet: Bir Piyasa Süreci Yaklaşımı", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, Cilt.6, Sayı.2, (2005), s.257.

<sup>604</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.208.

<sup>605</sup> Blank, s.36.

<sup>606</sup> Becker, "Serbest Piyasalarda Dinler", s.31.

Berger, rekabetçi ortamın dinî gruplara yaptığı baskılardan biri olarak sosyo-dinî yapıların rasyonelleştirilmesini ele alır. Bu bağlamda dinî yapıların yönetiminin bürokratikleşmesi, geleneksel yapılarının ve güncel sosyo-politik oluşumların nitelik belirleyiciliğinde şekillenir. Uzun zaman kilise-devlet birlikteliğini yaşayan Avrupa Protestanlığı yönetim modelinde siyasal bürokratik bir niteliği yoğun sergilerken Amerikan Protestanlığı ise kendi süreçsel belirleyicileri çerçevesinde ekonomik anonim şirketlerin sahip olduğu bürokratik yapı sergileme yönünde eğilim taşımaktadır. Katolik yapı ise modernleşmeye direnç gösteren kendi öz bürokratik yapısını koruma eğilimdedir. Her durumda da yeni toplum yapısı her dinî grup için benzer rasyonellik talepleri taşımaktadır. “Şu halde dinin çağdaş konumu dinî kurumların ileri düzeyde bir bürokratikleşmeleriyle nitelendirilebilir. Onların hem dâhilî hem de haricî sosyal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir.”<sup>607</sup>

Dinî kurumlarda bürokratik ve rasyonel yapıların yaygınlaşması bazı işbirliği biçimlerinin de ortaya çıkmasını sonuç vermiştir ki maliyetlerin yüksek olduğu durumlarda bütün potansiyel galiplerin kaybetme ihtimalinden dolayı işbirliklerinin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir.<sup>608</sup> İşbirliği süreci dinlerin veya mezheplerin daha katlanılabilir bir hayata götüren bir sistem olma iddiasını yok etmemekte aksine yok olmama yönünde varlık savaşını süreçlemektedir. Dinlerin katlanılabilir dünya formu üretme iddiası, Yahudiliğin sürgünde dayanak noktası olması, Hinduizm’in yoğun yoksulluk içinde mutluluk üretmesi, İslâm’ın çölün acımasızlığına karşı dayanak noktası olması<sup>609</sup> örnekleriyle anlaşılabilir.

Avrupa örneğine bakıldığında, bugün orada bireysel bir tercih haline geldiği iddia edilen din konusunda bireyi, özelde Müslümanı, ne yasa ne toplum baskısı ne de yalnızca örfler dinî pratiklere katılmaya itmektir. Müslüman bir bireyin herhangi bir camiye devam etmesi kendiliğinden olan bir şey olmaktan çıkmış; onun (müşterinin) oraya çekilmesi gerekli olmuştur. “Bu noktada, vaizle cemaati arasında, günümüzde Hıristiyan kiliselerinin yaşadığına yakın bir bağ vardır: Mümini gidip aramaları

---

<sup>607</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.210.

<sup>608</sup> Thompson, *Odadaki Sosyoloji*, s.43.

<sup>609</sup> Watt, *Günümüzde*, ss.44-5.

gerekmektedir, kendiliğinden gelmemektedir.”<sup>610</sup> Dolayısıyla çoğul(cu) yapının tetiklediği temel sosyal realite dinin artık “yukarıdan empoze edilmeyip bir ürün gibi pazarlanması gerektiğidir.” Bu tür bir ortamda elbette bazı eski tüketim alışkanlıklarını devam ettiren, güçlü bir ürün bağımlılığı sergileyenlerin varlığı da mümkündür.<sup>611</sup>

Çoğul(cu) yapının herhangi bir dinî grup için ifade ettiği anlam ve işlevsellik aynı zamanda grubun dinsel dönüşüme bakışıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda bazı dinî gruplar kan bağı gibi kısıtlayıcı ilkelerle kapalı bir doktrin taşırlar. Sözelimi Yezidi olabilmek bu dine sahip bir ailede doğmakla mümkündür; aynı şekilde “Dürzîler ve Zerdüşter de kendilerine katılmaya şiddetle karşı çıkmaktadır. Ama bunun yanında taraftarlarının tamamının başka dinlerden geldiği, özellikle ‘Yeni Dini Hareketler’ diyebileceğimiz gruplar da mevcuttur.”<sup>612</sup> Türkiye’de küreselleşme ve dinî rekabet bağlamında yeni dinî mücadelenin egemenlik çerçevesinde algılanışı, çoğunlukla Yahudi-Hıristiyan karışımı bir tehlike biçimindedir:

“Küreselleşmenin ya da oluşturulmaya çalışılan küresel medeniyetin kendine özgü bir din anlayışının geliştirilmesi yönündeki çabalar, küreselleşme literatüründe kendisine yer bulmaya başlamıştır. Bu medeniyetin özünü oluşturacak ve onu biçimlendirecek olan din anlayışını; dini farklılıklara karşı hoşgörülü olma, dini ifade ve kanaat özgürlüğünü benimseme, demokrasi ve piyasa ekonomisi yanlısı bir söyleme bağı olma gibi unsurları içermesi Evangelik Protestanlığa küresel bir misyon yükleme izlenimi vermektedir. Nitekim tüm büyük dinlerin çeşitli toplumlardaki değişik yansımalarının aslında tek bir hakikatten kaynaklandığını ifade ederek felsefi planda dini çoğulculuk perspektifi geliştiren John Hick, Wilfred Cantwell Smith ve Stephen Evans gibi araştırmacılar küresel medeniyetin temelini oluşturacak dinin Judeo-Hıristiyan gelenek olduğunu zımnen ifade etmektedirler.”<sup>613</sup>

Serbest piyasa ortamında din, varlığını genel anlamda sekülere ve öteki dinlere karşı bir üstünlük mücadelesi çerçevesinde meydan okuyarak sergiler. Bu anlamda din, küreselleşmeye tepkisel tutumunu aynı zamanda yegâneliğini ispat çerçevesinde bütün dinlere karşıtlıkla ortaya koyar. Dinî rekabet kavramıyla ekonomi veya fikir alanında olduğu gibi tekelci bir yapıdan uzaklaşıp bir piyasaya giriş yoluyla başlayan süreç kastedilmektedir. Piyasaya giriş söz konusu olduğunda gönüllülük ve rekabet unsurları

<sup>610</sup> Roy, *Küreselleşen İslâm*, s.100.

<sup>611</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.216-7.

<sup>612</sup> Ali Murat Yel, “İnternetin Din Değişirme Süreci Üzerindeki Etkileri”, *Köprü*, Sayı.91, (Yaz 2005), s.255.

<sup>613</sup> H. Ezber Bodur, “Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi ve Ulus-Devlet”, *KSÜİFD*, Sayı.4 (2004), s.14.



öne çıkmaktadır. Resmî söylemin bireyi herhangi bir dinî sistemi kabule zorlamadığında dinî gruplar bir yarışa girecek ve üye edinme çabası sergileyecektir. Bu tarz özgür bir ortamda bazı bayağılıkların ortaya çıkması da doğal bir sonuçtur. Aynı zamanda baskı altında tutulmayan bir kültürün dezavantajları söz konusu olacaktır. Dinin piyasa ortamında faaliyet göstermesi teolojik düzlemde hoş olmayan bazı standartlaşmalara ve marjinal farklılaşmalara neden olabilir; fakat bunun yanı sıra her inanç sahibinin kendi inancını özgürce ifade etme olanağı elde ettiği bir ortam da doğmuş olacaktır.<sup>614</sup>

Rekabet, strateji gerektirir ve bu stratejiyi geliştirmek, bir organizasyonun, “nasıl rekabet edeceği, hedeflerinin neler olması gerektiği ve bu hedefleri gerçekleştirmek için hangi politikaların gerektiği konularında genel bir formül geliştirmek demektir.”<sup>615</sup> Belli bir strateji çerçevesinde hayat bulacak olan piyasanın dinî kimliklerarası rekabeti, dinsel içeriklerin tüketim, rekabet ve yabancılaşma gibi yaşam ölçütleri tarafından modernliğin kullanılabilir bir konusu haline getirilmesini sonuç verir.<sup>616</sup> Bu bağlamda Berger, Amerika’da din ve seküleritenin gelecekte de çoğulcu ve rekabet baskılarının şiddetlendiği bir ‘pazar’ ortamında birlikte bulunacağını iddia eder. Bu bağlamda politik ve sınıfsal niteliği ağır basan bazı çatışmaların da ortaya çıkabilme ve farklı dinî görüntülerin belirme ihtimalini de ifade eder.<sup>617</sup>

Swatos ve Christiano, dinî rekabetin çağdaş dünya sistemiyle bağlantılı olarak yükselen bir fenomen olduğunu, Batı ve Ortadoğu’da aynı oranda hissedilmese de dünyada dinî bir yarış olduğunu belirtir ve çağdaş çoğulcu anlayışta birçok sayıda dinî sistemin tarihte hiç olmadığı kadar yakın bir yarışta bulunduğunu ifade ederler. Bu yarışın dinî haritayı dönüştüren etkileri vardır ki “[m]esela ABD bir zamanlar ortak bir Yahudi-Hıristiyan ahlâk sistemine karar vermişken, şimdi artık dinî haritasında sayıları giderek artan Müslüman ve Budistler’e de yer vermek zorundadır.”<sup>618</sup> Dinin ekonomik analizinde serbest piyasa çerçevesini savunan Becker, rekabetin, diğer ürünler gibi din

---

<sup>614</sup> Berger, “Dinin Krizinden”, s.91.

<sup>615</sup> Michael E. Porter, *Rekabet Stratejisi: Sektör ve Rakip Analizi Teknikleri*, Gülen Ulubilgen (çev.), İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2003, s.XXVI; Ayrıca rekabetçi güçlerin stratejiye etkisi için bkz. Michael E. Porter, “How Competitive Forces Shape Strategy”, Cynthia A. Montgomery ve Michael E. Porter (Ed.), *Strategy: Seeking and Securing Competitive Advantage* içinde (11-27), Boston: Harvard Business Review, 1991.

<sup>616</sup> Şubaşı, *Gündelik Hayat*, s.75.

<sup>617</sup> Berger, “Dinin Krizinden”, s.92.

<sup>618</sup> Swatos ve Christiano, s.111.

için de iyi bir şey olduğunu; çünkü rekabet ortamında dinî grupların kendi üyelerinin ihtiyaçlarını daha iyi nasıl tatmin edeceği yönündeki zorunlu arayışının bulunduğunu ifade eder.<sup>619</sup>

Dinî rekabet, çoğul(cu)luğun oluşturduğu, mutlak gerçeklik iddialarını riske atan bir piyasa modelinde faaldır. Bu rekabette dinler arasında bir yarış ve birey için tercih edebilme özgürlüğü söz konusudur. “Artan bir rekâbetin sonucunda şüphesiz pazar hisseleri el değiştirir. Ama Finke ve Stark araştırmalarında Amerikan şehirlerindeki dinî rekabet artışının dinsel hareketlenmede bir düşüş değil, aksine yükseliş getirdiğini ortaya koymuşlardır.”<sup>620</sup> Dinlerin dinsellik üzerine rekabeti, kurumsal ayrışmanın bir sonucu olarak bireyin özel yaşamının ahlâkî ve tedaviye dönük ihtiyaçları düzlemindeki etkinliklerin öndelenmesiyle yürümektedir.<sup>621</sup> Çağcıl yapının taşıdığı özelleştirme ve bireyselleşme, dinî ürünlere isteğe bağlı inanç, ritüel ve ibadetler bağlamında bir biçim değişimi baskısı üretir. Dinin bir seçim, hayat tarzı ve tercih alanına girmesini sonuç verebilecek bu özelleşme, dinî pratiklerin sahip olduğu cemaatsel yapı ve temeli sarsma yönünde ilerlemektedir. “Seküler dünyada din için tek yer kamusalda ziyade kişiler arası ilişkilerdedir. Ne var ki din, kamusal olduğu sürece ‘gerçekliği’, gerçek olduğu sürece ise kamusal olduğunu kaybetmektedir.”<sup>622</sup>

Dinî rekabet, Hıristiyanlık ve İslâm arasında olduğu gibi bazen manevî alandaki rekabeti aşıp daha keskin bir hal alabilmektedir. İslâm’ın ilk dönemlerindeki hoşgörü yaklaşımının varlığının<sup>623</sup> ötesinde sonraki dönemlerde politik yapının belirleyiciliği başta olmak üzere birçok faktör tarafından dinî rekabet daha keskin hale getirilmiştir. Bugün ise küreselleşme, mesajların küreselleşmesi olarak alındığında, küresel dinî piyasa da, dinî ulaklar arasında rekabetin maksimize olduğu bölge olur. Bu alanda her piyasa, birbirine bağlıdır ve birlikte bütünleşik bir piyasayı oluştururlar. Çok sayıda dinî hareketin ortaya çıkması ve onların tutunma çabaları, göç, kültürel temas ve çoğul dinsel gelenekler rekabetin kaynaklarındandır. “Dinsel sistemler birbirleriyle

---

<sup>619</sup> Becker, “Serbest Piyasalarda Dinler”, s.30.

<sup>620</sup> Swatos ve Christiano, s.112.

<sup>621</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.218.

<sup>622</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat*, s.72.

<sup>623</sup> Michel Lelong, *İslâm’la Yüzleşen Batı*, Ali Erbaş (çev.), İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, s.23.

yarışırken toplumsal çevrenin etkisi ile karşı karşıya gelirler. Öyle görünüyor ki, belirli toplumsal çevreler belirli dinsel kalıpları ‘seçerken’, diğerlerini ‘iter’.” Rekabet bağlamında dinlerin çevreleriyle uyum çabaları, çevreyle etkileşimin bir ifadesidir. Dinler doğar doğmaz çevreleriyle uyum arayışı taşırlar ve “[k]ararlar potansiyel üyeleri çoğaltmak, iletişim vasıtalarına öncelikli erişimi sağlamak, hareketin ideolojisi için şevkli taraftarlar seçmek ve hareketin liderlerine saygı yerleştirmek hakkındaki rasyonel hesaplamalara göre verilebilir.”<sup>624</sup>

Küresel yapı, hem kadim dinî gelenekleri hem de YDH’leri mekan akışları sürecinde ve yapısal korunum mücadelesinde derin bir dönüşüm yaşamaya mahkum etmiştir. YDH’ler yerel kültüre uyarlanarak ve bireyin çıkarlarına uygun bir şekilde benimsenmekteyken kadim gelenekler kendilerine okunan bu meydan savaşında ayakta kalma, popülasyon ve yapısal durumunu koruma mücadelesi vermektedir. Bu mücadele kadim gelenekleri de değişime uğratmaktadır. “Örneğin Hindistan ve Srilanka’da Protestan misyonerlere gösterilen tepki, on dokuzuncu yüzyılda hem Hinduizm’in hem de Budizm’in yaşadığı rönesans döneminde, hayati bir rol oynamıştır ve bunun karşılığında, Hinduizm ve Budizm’in bu yeni biçimlerinin, Batı dünyasında önemli etkileri olacaktır.” 20. yy’da Hıristiyan misyonerlerin sayısında bir artış olduğu gibi Müslümanların, Hinduların, Budistlerin, Bahaîlerin ve YDH üyelerinin yayılma çabaları, misyonerlerin çabalarıyla günbegün artan bir rekabet halini almıştır.<sup>625</sup>

## (2) Dinî Rekabetin Bağlamı, Yöntem ve Teknikleri

Herhangi bir dinî fenomenin incelenmesi, bunun tarihî, toplumsal, psikolojik ve kültürel yönlerinin olduğu gerçeğini ihmal edemez.<sup>626</sup> Küreselleşme ile yetkin bir profil kazanan tüketim kültürü, serbest piyasa ortamında dine de nesneleşme rolü verir ve dinin yeniden yapılanmacı tutumu, kendisine bir tüketim nesnesi olarak yaklaşılmasına karşıt bir şekilde hayat bulur. Kapitalizmin meşruluğunu yücelttiği

---

<sup>624</sup> Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, ss.67-75.

<sup>625</sup> Smith ve Woodberry, ss.231-3.

<sup>626</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (Menşe’lerin Özlemi)*, Mehmet Aydın (çev.), 3. Baskı, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004, s.29.

tüketimcilik ve bu bağlamda gizli maddeci anlayış, neo-liberal güncel profilde dinin hayatta kalma mücadelesini çetin kılmaktadır.<sup>627</sup>

Dinî rekabetin bağlamı herhangi bir dinî grubun günümüz dünyasında serbest dinî piyasa ortamında başat olmak üzere kendini ifade etme düzlemi olarak kullanılabilirdiği bütün alanları kapsar. Bağlam doğrudan (aşıkâr) ve dolaylı (zımnî) olmak üzere iki kategoride ele alınabilir: Aşıkâr bağlamda dinî gruplar kilise, dinî grup toplantıları, ayinleri, yardımlaşmaları, sosyal-kültürel ve siyasî etkinlikleri gibi niyet ve eylem formunda dinî unsuru apaçık aktarırlar. Sokak sokak broşür ve İncil dağıtan bir misyoner, kapı kapı mesajını ulaştırmaya çalışan bir Yehova Şahidi veya tebliğ ferdi, televizyonda din anlatımını yüklenen bir program gibi faaliyetler doğrudan dinî mesajın aktarımını temsil eden bağlam örnekleridir. Dolayısıyla, eğitim, mabed, sivil toplum örgütleri, dinî turizm, basın yayın, sanal ortam, dinî ve seküler nitelikte kutlamalar gibi doğrudan misyon bağlamları olduğu gibi misyon amaçlı açılan cafeler, dil kursları, okullar, siyasal örgütler, sivil toplum örgütleri gibi, dolaylı bağlamlar da söz konusudur. Bu bağlamda siyaset ve medya öz bir aktarımla rekabet analizine tabi tutulacak ve bu örnek aktarımın diğer alanlara uygulanacak bir bakış açısı olarak yeterli görülecektir.

Tarihî süreçten de net anlaşıldığı gibi siyaset, dinî rekabetin oluşum bağlamı çerçevesinde önem arz eder.<sup>628</sup> Siyasetin rekabet ve egemenlik düzlemi olarak dinî sistemler tarafından kullanılması modern dönemlerde seçim merkezli nüfus baskıları yoluyla olabilmektedir. Sözelimi Mormonların Utah eyaletindeki yoğun egemenlikleri bu eyalette mormon olmadan sosyal hayata entegrasyonda filtrelemlere takılma durumunu söz konusu yapmaktadır. Daha geniş arena olarak “Avrupa ve Güney Amerika’daki Hıristiyan Demokrat Partilerin tüm amacı sosyal yaşam içerisinde dinin ağırlığını arttırmasıdır. İktidara geldiklerinde de bu bağlamda çalışmalar yapmaktadırlar.”<sup>629</sup> Amerika’da kuramsal kilise-devlet ayrımının pratikte her zaman yürümediği 19 ve 20. yy’da mezheplerin siyaset odaklı rekabetinden anlaşılabilirliktedir. ABD’de aydınlanma

---

<sup>627</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat*, s.38.

<sup>628</sup> Barker ve Carman, Weber’in tezini test ettikleri makalelerinde dinin politik yapıya etkilerini ortaya koyarlar ki ters okunduğunda siyasal alanda dinî mücadelenin sürdürülebilirliği anlaşılır olmaktadır. Bkz. David C. Barker ve Christopher Jan Carman, “The Spirit of Capitalism? Religious Doctrine, Values, and Economic Attitude Constructs”, *Political Behavior*, Vol.22, No.1, (March 2000), ss.1-27.

<sup>629</sup> Niyazi Öktem, “11 Eylül Olayı ve Dinlerarası Diyalog”, *Karizma*, Sayı.9, (2002), s.60.

eksenli liberal kanat ve başat Protestanlar, Katoliklerin etkisine karşı çıkmış ve kendi renklerini topluma hâkim kılma hedefi gütmüştür. 19 ve 20. yy boyunca süren bu liberal-portestan koalisyonunun ABD’de en etkin güç olduğu ve bu gücün 20. yy’ın ikinci yarısıyla beraber gelenekçi protestan kanadın yerini liberal Poretestanlığa bıraktığı görülmektedir.<sup>630</sup>

13 farklı nüfusun oluşturduğu devletin dinî heterojen yapısının etkisiyle ABD’nin anayasasında devletin dini adı altında spesifik bir kutsal sistem tercihi bulunmamaktadır. Anglo-Sakson ülkelerdeki (Büyük Britanya, ABD, Avusturalya, Yeni Zelanda) Katolikler, sol partilere oy verme davranışı sergilemektedirler ki bu Katoliklerin sosyo-ekonomik statülerinin düşük olması yani alt tabakadan olmaları ve burjuva partilerinin Protestan olmasından kaynaklanmaktadır. “Buna karşılık kıta Avrupası ülkelerinde, mezhep yönü belli partiler vardır ve bunlar seçimlerde dinî ve politik yönelimi bir arada mümkün kılarlar. Bu partilerin ılımlı muhafazakâr mizaçları, geleneksel ve dinî temayüllerine uygun düşüyor.”<sup>631</sup> Amerika’da çeşitliliğin ürettiği dinî rekabet, siyasal sistemin herhangi birine ayrıcalık tanınmasına engel bir yapıya sahiptir. Bu rekabet sonucunda din dersleri kaldırılmıştır.<sup>632</sup>

Amerika’nın yeni yüzü ikinci dünya savaşından sonra beliren evanjelik dinî uyanışların bir uzantısıdır. Bu cemaatlerin siyasal alanın dışında süren mücadeleleri zamanla siyasete doğru genişledi. Kennedy 1960 yılında aday olduğunda Protestan çoğunluk, geleneksel anti-Katolik tutumlara dönüş sergilemişti. Hıristiyan sağ, seçimde destek veren neredeyse nüfusun dörtte birini teşkil eden evanjelik ve fundamentalist gruplarla evanjelik olmayıp Hıristiyan sağın politikasına, hedeflerine sıcak bakan Katolik ve Mormonlar gibi diğer cemaatlerin desteğini taşır. Büyük cemaatlerin gelenekçi ve merkezci grupları, çoğunlukla Cumhuriyetçi Parti kimliği etrafında bir araya gelmişlerdir. Demokrat Parti ise modernist grupların, diğer din mensuplarının ve

---

<sup>630</sup> Monsma ve Soper, s.44.

<sup>631</sup> Günter Kehrler, “Din Sosyolojisi”, M. Emin Köktaş (çev.), Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), *Din Sosyolojisi* içinde (17-118), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.89.

<sup>632</sup> Mehmet Fevzi Bilgin, “Amerikan Başkanlık Seçimleri ve Din” *Tartışma Metinleri/6*, Adapazarı : Sakarya Üniversitesi İİBF, 2004, s.8.

evanjelik ve fundamentalistlerin söylemlerine katılmayan Protestanların, Katoliklerin çoğunluğunun, Yahudilerin ve dinî mensubiyeti bulunmayanların desteğini almıştır.<sup>633</sup>

Bush, 2000 yılındaki başkanlık seçimi öncesinde hayatını etkileyen en önemli kişi olarak İsa Mesih ismini veriyordu. Ünlü Amerikan vaizi Billy Graham'ın çabalarıyla dine dönüş sergilemiş; ve bir Metodist olarak beliren kimliği, seçim kampanyalarında önde gelen malzemelerden biri haline gelmişti. Bush, 11 Eylül olayından sonra dinî kodların kullanımını sıklaştırmıştır. Bush cephesi, Katolik olan rakibi Kerry'nin kürtaj konusundaki tavrı nedeniyle Katoliklerin desteğini alamamasını fırsat bilip onun Katolikler için yanlış bir tercih olduğunu ileri sürmüştür. 2004 yılında Amerikan başkanlık seçimlerinin ortaya koyduğu görüntü, dinsel söylemlerin siyasî arenadaki etkinliğini sergilemiştir. Bush ve Cumhuriyetçi Parti'nin seçimi kazanmasında dinî grupların desteğinin rolü büyüktü.<sup>634</sup>

Siyasal alanda rekabetin tarihî anlamda önemli örneği olan Hıristiyanlığın Grek dünyasına giriş ve yayılışı, birçok sebebe dayanmaktaydı: Roma idaresinin ilk Hıristiyan cemaati üzerindeki şiddetli baskısı, Pavlus'un faaliyetleri, diasporadaki Yahudiler ve onların bir tek Tanrıya olan imanları, Doğunun sahip olduğu sır dinlerinin yeniden dirilen İsa inancını temel alan Hıristiyanlığa ilgisi bu çoklu sebep yelpazesinin birkaç boyutudur. Hıristiyanlığın bu dönemdeki hızlı yayılışını bazı Hıristiyan yazarlar eski dinlerin gerilemesiyle ve tek tanrı inancına doğru artan eğilimle, Yunan medeniyetinin ve dilinin etkisiyle ilişkilendirmiştir.<sup>635</sup> Dinlerarası rekabet ve buyurgan yapı işlerliği Kudüs ve Filistin bölgesindeki Hıristiyanlara yönelik baskının özellikle putperest kökenli inananları Suriye ve Antakya'dan başlamak üzere, Grek dünyasına yönelmeye teşvik etmesi olayıyla örneklenebilir. Hıristiyanlığın ilk dönem serüveni üzerine ve Pavlus merkezli araştırmalar sergileyen "Martin Hengel, Hıristiyan dininin Grek dünyasındaki yayılmasının en büyük nedeni olarak Kudüs'te uygulanan baskı ve şiddeti göstermiştir." Grek dünyasında Hıristiyanlığın yaygınlaşması aynı zamanda Pavlus'un piyasa koşullarına uygun olarak Hıristiyanlığı etkin tanıtma faaliyetlerine

---

<sup>633</sup> Bilgin, ss.8-11.

<sup>634</sup> Bilgin, ss.6-13.

<sup>635</sup> Münir Yıldırım, *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005, ss.19-20.

girişmesi, seyahatler düzenlemesi ve bu seyahatler sırasında yerel birimler kurarak (kiliseler) örgütsel güçlenmeyi sağlaması önem taşır.<sup>636</sup>

Hıristiyan misyonerlerin ortaçağda siyasal iktidarla ilintili varlığı, rekabet gücü ve avantajı elde etmeye siyasal yapının etkisinin yetkin bir örneğidir. Bu dönemde misyonerler, Papalık iktidarının din anlayışını temsil ediyor ve bu iktidarı genişletme yönünde çaba sergiliyorlardı. Hıristiyan imparatorlukların ve siyasal yönetimlerin kilise ve misyonerlere verdiği destek, avantajlı çalışma ortamı sağlamaktaydı.<sup>637</sup> Resmî kültürel anlayışın temsilcisi olan misyonerlerin faaliyetleri, yani “[m]isyonerlik, dinin siyasallaşması çerçevesinde, siyasal erkin otoritesinin kabulü ve pekiştirilmesi için gerekli olan kültür ihracıyla resmî din anlayışının savunusunda ve yayılmasında hayati rol oynayan bir kurum olageldi.”<sup>638</sup> Dinin siyaset bağlamı rekabetinin etmenlerinden biri, siyasal aktörlerin din’i meşrulaştırma aracı olarak görmesidir. Meşrulaştırma girişimi, realiteyi koruma işlevi görmek ve özelde dinî meşrulaştırma, “[b]eşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihâî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir.”<sup>639</sup>

Sömürge döneminde misyonerlerin misyon bölgelerine yönelik ve gidişi, sömürgecilerle işbirliği şeklinde olmuştur. Sömürgecilerin bu işbirliğinden edimini, misyonerler tarafından yerel halkın asimilasyonu ve kendi sömürgeciliklerine alıştırılması iken misyonerler de iktisadî, siyasal ve askerî destek görmüş, güvenlik ve güç düzleminde faaliyet göstermiştir.<sup>640</sup> Hıristiyanlık, ortaçağda kendi içine iyice kapanmış, iç teolojik, cemaatsel çatışmalar gibi konularda kan kaybederken sömürgecilik döneminin ortaya çıkardığı yeni bir alanda misyon faaliyetleri yürütmek bu döngüden çıkmak isteyen misyonerler için önemli bir hamle kaynağı olmuştu. Böylece Avrupa’nın siyasî desteğinin ivmesinde, özellikle sömürge bölgelerindeki iş dünyasının aktörleri sayesinde bu yeni alanda her topluluk misyon için bir hedef kitle olarak görülmüş ve öylece faaliyetler sergilenmiştir. Özellikle 19. yy sömürge idareleri kendi ülkelerinin misyon mekanizmasını yürüten kiliselerle yakın ilişki içinde bulunmuş, dünyanın birçok

---

<sup>636</sup> Münir Yıldırım, ss.20-3.

<sup>637</sup> Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, ss.57-8.

<sup>638</sup> Şinasi Gündüz, “Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt.II, Sayı.1, (2002), s.7.

<sup>639</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.79.

<sup>640</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.73.

bölgesinde sayısı binleri bulan misyonerlere destek vermiştir. Bu dönemde Fransız misyonerlerin diğerlerine oranla başı çeken bir yeküne sahip olduğu görülür.<sup>641</sup>

Sosyoloji temelde dinin insan hayatına etkisini incelediği gibi insan hayatının bileşenlerinin dinî kimlikleri belirlemede ne düzeyde etkin olduklarını da inceler; yani dinin, insanların siyasî fikirlerine, millî kimliklerine, kariyer tercihlerine, evlilik ilişkilerine vb. etkisini ve bu tür unsurların dinî kimliği etkileme biçimini irdelemektedir.<sup>642</sup> Küresel rekabet ortamında dinlerin birbirlerine karşı yarışlarında kulvar olarak beliren bir diğer alan bilgi felsefesidir. Dinlerin bu yeni dönemde bilgi felsefesi anlamında çok daha fazla rekabet baskıları hissettiği görülmektedir ve “bu sebeptendir ki, bir zamanlar sekülerleşme teorisinin öncü savunucularından olan Peter Berger belki de artık Amerikalı olduğu için bugün bu teoriyi reddetmektedir.”<sup>643</sup> Batı’da yapılan tartışmaların gelecek yıllarda daha da önemi artacak olan din ve hayat biçimlendirilmesi ilişkisinde politikanın, özellikle de uluslararası politikanın ve ekonominin dinden dinamiklenen yeni formları dikkatlere sunduğu görülmektedir. Bu bağlamda analiz yapan bir yazar, iman ve inancın varoluşun bütün boyutlarını etkilediği dinî bir dünyada yaşanıldığını ifade ederken dinin yükselen etkisine dikkat çekmektedir.<sup>644</sup>

1960’lı yıllarda kitle iletişim araçlarının dinî alanda da yeni bir dönem başlattığı gözlenir. Bu bağlamda dönüşümlerden biri elektronik kilise ve daha geniş anlamda *elektronik din* olgusudur. Kitle iletişim araçlarıyla dinî mesajların insanlara ulaştırıldığı bu dönem, aynı zamanda dinî rekabetin yoğunlaşmasını da sonuç verir. ‘*Medya vaizi*’ kavramsallaştırması da bu dönemin etkinlik açısından profesyonelleşmenin yeni boyutlarını ürettiğini temsil etmektedir. Medyada misyon faaliyetlerini ifade eden bir diğer kavram *televanjelizmdir* ki bu, çoğunlukla evanjelik grupların tercihidir.<sup>645</sup> Hoover, Amerika’da YDH’lere dikkat çeken analizinde

---

<sup>641</sup> Ahmet Kavas, “Afrika Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)”, *Milel ve Nihal*, Cilt.1, Sayı.2, (2004), ss.10-1.

<sup>642</sup> Zuckerman, s.54.

<sup>643</sup> Swatos ve Christiano, s.111.

<sup>644</sup> Paul Marshall, “Politics and Religion Do Mix”, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/11/AR2008011102978.html>, (21 Haziran 2008).

<sup>645</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.29.



elektronik medyanın 1960'lı yıllardan beri dinî canlanmanın merkezinde yer aldığını ve hareketlerin üyelerinin bilincini şekillendirmede ve Amerikan kamuoyunu ülkenin büyük bir kültürel ve dinî değişim içerisinde olduğuna ikna etmede rol oynadığını ileri sürer.<sup>646</sup>

Medya, sivil haklar ve savaş karşıtı mücadeleye yürütenlere ilgi göstermiş ve böylece bunların dinî temelleri haber konusu olmuştur. Söz gelimi Martin Luther King Jr., W. Sloane Coffin ve Berrigan Brothers'ın ara sıra yaptığı gibi düzenli olarak akşam haberlerinde medyada halka vaaz vermiş, Billy Graham da King gibi akşam haberlerinde boy gösterme avantajından yararlanmıştır. Hoover'a göre dinî yayın "her şeyden önce ortak sembolleri, değerleri ve övdükleri/kutladıkları bir 'moral kültürü' paylaşan insanlar tarafından üretilen ve izlenen dinî bir aktivitedir." Hoover, bu yayınların, yeni evanjelist ve fundamentalist uyanışlarla birlikte ortaya çıktığına dikkat çeker. Öte yandan elektronik kilise de bir yayın türü olarak kendi kurumsal ve politik yapısına sahiptir. Hoover, Amerikan kültürünü etkileyebilecek düzeye kadar gelen bu yayınların ruhsal temellerinin yanı sıra sosyo-politik uzantılarının da olduğuna dikkat çeker.<sup>647</sup>

Medya'nın çağdaş konumu ve toplumsal değişme, kimlik üretme, yok etme, bilinç şekillendirme gibi bireysel ve toplumsal boyuttaki etkileri dinî rekabet düzleminde yarışan grupların faaliyetlerinde de tanımlanabilmektedir. Medya araçlarının gündem belirleme, anlamlar, çerçeveler sağlama, meşrulaştırma gibi işlevleri, dinî grubun toplumsal yapıyla ilişkisini etkilediği gibi diğer gruplarla olan ilişkisini de etkiler. Kitle iletişim araçlarını yöneten birey veya grupların benimsedikleri dünya görüşü, ideoloji gibi unsurların iletişime etkisi, dinî grupları bu araçları edinme çabasına yöneltten etkenlerden biridir. Türkiye'de medya, gelişim aşamasında destek kaynağı olarak resmî kurumları görmüş ve bu durum medya söylemlerinde de tekçi bir nitelikte belirmiştir. 1980'li yıllarda sivil toplum kuruluşlarının etkinliğine imkan veren

---

<sup>646</sup> Hoover, ss.19-20.

<sup>647</sup> Hoover, ss.20-1.

bir gelişme olarak iletişim teknolojilerinin bir dönüşüm yaşadığı ve dinî grupların da bu dönemden sonra medyada boy gösterdikleri ifade edilebilir.<sup>648</sup>

Din, çağdaş durumda, rekabet baskılarının yoğun bir şekilde hissedildiği dinî piyasada diğer kurumsal yapıların rekabet ortamında yaptıkları gibi rasyonel kurumsal yönetimle varolma savaşı vermektedir. Dinî kurumlar hem tüketici müşteri ile halkla ilişkilere gitmek hem hükümetle kulis faaliyetlerinde bulunmak, hem resmî hem de sivil kurumlarla fon temin etmek için bürokratik ilişkilerde bulunmak gibi benzer şartlarla karşılaşan bürokratik yapılara benzer şekilde, hâsılat elde etmek için mücadele etmek durumundadır. Dahası aynı bürokratik mantık farklı dinî kurumların birbirleriyle olan ilişkilerinde de etkindir.<sup>649</sup>

Dinî gruplar arasındaki rekabet, onların modern kitle toplumunda kendilerini ifade etme, ürünlerini pazarlama baskısına maruz bırakır ki kitle toplumunda herhangi bir ürünün pazarlanması karmaşık ve pahalı bir etkinliktir. Amerika'da *kilise genişlemesi* kavramıyla da ifade edilen yeni yatırım teşebbüsleri yüksek bir maliyet taşımakta ve bu maliyetin karşılığının alınmasını güvenceleyecek bürokratik bir içyapı da gerekmektedir. Yatırım, dinî grupların personel eğitime, yapılar inşa ve idame etme ve genelde kendi bürokratik masraflarını karşılama gibi unsurların gerektirdiği yüksek oranda bir sermaye sahipliğini zorunlu kılmaktadır. Bütün bunlar, gönüllü bağlılıkla dinî grupta bulunan üyelerin katkı sunma alışkanlıklarına bağlı olduğu için istikrarlı bir strateji kurmak zordur ve risk oranının mutlaka hesaplamalara katılması gereklidir.<sup>650</sup>

Risk, dinî gruplar için varolma savaşında rekabet baskılarını göğüsleme maliyetlerini arttırdığı için Amerikan Protestanlığında gelişen komite uygulaması gibi yakın dinî grupların, faaliyet sınırlarını bazı bürokratik belirlemelerle paylaşmalarını sonuç verebilmektedir. Ekonomide riski azaltmak için sıklıkla fiyatları dondurma aracı etkinleştirilir ki bunun için rakiplerin uzlaşması yoluyla -yani kartelleşmeyle- rekabetin rasyonelleştirilmesi gereklidir. Komite uygulaması da riski azaltma açısından nüfuz

---

<sup>648</sup> Şenol Durgun, "Medya İletişimin Neresinde?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı.46, (Yaz 1997), ss.62-5.

<sup>649</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.210-1.

<sup>650</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.213.

bölgelerinin tahsisi yönünde işlev görmektedir.<sup>651</sup> Dinin rasyonelleşmenin beklentileri bağlamında edindiği bürokratik ilişkilerle yürütülen yeni yapısını işlevsel bir şekilde yürütebilmek için bürokrasilerin ihtiyaç duyduğu özel personel tiplerine ihtiyacı vardır. Bu personel, hem görevi, hem yeti ve yetenekleri hem de psikolojik özellikleri nedeniyle özeldir. “Bürokratik kurumlar ihtiyaç duydukları personel tiplerini hem seçer hem de biçimlendirirler. Bunun anlamı, birçok dinî kurumda bu konudaki geleneksel kalıplar ne olursa olsun benzer önderlik tiplerinin ortaya çıkmasıdır.”<sup>652</sup>

Dinin rekabete açılmasıyla beraber, mensupları birer tüketici olarak kendilerine sunulan ürünlere yönelik denetim ve baskılarda bulunurlar. Tüketicilerin denetimleri, temelde dinî grupları ürünlerini standartlaştırma ve farklılaştırma yönünde etkinliğe zorlar. Müşteri gereksinimleri bir yerde benzer hale gelene kadar standardize ürünler sunulur. Sözelimi “Amerika’da üst-orta-alt tabaka pazarına yönelen tüm dinî kurumlar kendi ürünlerini dünyevileştirme ve psikolojikleştirme baskısı altındadır, aksi takdirde o ürünlerin ‘satın alınma’ şansları kesinlikle ortadan kalkar. Standartlaştırma hareketinin zıddında bir karşı koyma hareketi de olasıdır ki bu hareket temelde geleneğin yeniden keşfi gibi durumlarla ürün farklılaştırması baskısı sergiler. Ürün farklılaştırma bağlamında aynı ürünün paketlemesinde yapılan farklılıkların da kullanılabilirliği söz konusudur.”<sup>653</sup>

Dinsel dönüşüm, din değiştirme ve dinî değişim gibi en geniş daireden dar olanına doğru dinsel deneyimler günümüz dünyasında internet ortamının biçimlendirici etkisini yoğun bir şekilde hissetmektedir. İnternet bireye daha hızlı bilgi sunma hizmeti görmekte ve bu da dinsel dönüşüm sürecinin hızlanması olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan birey sanal ortamda, sanal etkileşim yoluyla sorularına yanıt arama ve tartışma imkânı bulmakta, dahası katılma kararı aldığı dinî grup üyeleriyle sanal cemaat birliği halinde teşkilatlanmaya gitme bağlamında çağdaş avantajlara sahip olmaktadır.<sup>654</sup> Çağdaş dünyanın dinî haritasında kendini ifade tarzı olarak onay gören her yöntem ve teknik dinî rekabetin yöntem ve teknikleri bağlamında şu unsurlar göz

---

<sup>651</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.214.

<sup>652</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.211.

<sup>653</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.220.

<sup>654</sup> Yel, “İnternetin Din Değiştirme”, s.259.

önünde bulundurulmalıdır: Doğrudan misyonerlik, dolaylı misyonerlik, inkültürasyon, sivil toplum örgütlerinin etkin kullanımı, turizm, ticaret, eğitim, sanat, basın ve yayında misyon odaklı doğrudan ve dolaylı aktarım, bireysel spiritüel ürünler, ruhsal arınma seansları vb.

#### 4. Talep-Yönlü Yaklaşım: Tamamlayıcı Analiz

Dinin ekonomik yaklaşımla analizinin ikinci türü, talep merkezli olarak dinî piyasa hareketliliklerinin yorumlanmasıdır. Talep yönlü yaklaşım sekülerleşme tezinin formatına yakın olduğu için (bireyi merkeze almakla) ekonomik analizde arz-yönlü yaklaşım öne çıkmıştır. Son dönemlerde öne çıkan analizcilerden Montgomery, talep yönlü yaklaşım düzleminde, endüstriyel-örgütlerin ekonomisinden yola çıkarak sade bir dinî ekonomiler modeli geliştirmeyi amaçlar. Modelin dinî rekabetin yeni bir ölçütünü ve dinî ekonomiler iddiasının yeni bir uygulamalı testini önerdiğini ileri sürer. Montgomery, Amerika'nın ilçe bazındaki verileri üzerinden yaptığı analizlerden yola çıkarak sonuçlarının, dinin ekonomik analizi (arz yönlü yaklaşımın) taraftarlarının ileri sürdüğü dinî piyasalarda talep-yönlü bir varyasyonun bulunmadığı yönündeki iddiaya karşıt olduğunu ifade eder.<sup>655</sup>

Montgomery, karşıt verilere rağmen çoğulculuk ve katılım arasında korelasyon bulunduğu iddiasının dinî ekonomiler literatüründe çok destek gördüğünü ifade eder. Kendi analizlerinde ortaya koyduğu modellerin verilerinden de yola çıkarak *Herfindahl Çoğulculuk İndeksiyle* dinî katılım arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını ileri sürer. Bu veriden yola çıkarak dinî ekonomiler modelinin standart testinin (arz-yönlü model) kuramsal bir temelden yoksun olduğunu ileri sürer. Montgomery, Finke ve Stark'ın öncülüğünde ortaya konan Herfindahl çoğulculuk indeksi ve dinî rekabet arasında kurulan güçlü bağa karşı çıkmak için yeni bir indeks önermek yerine rekabeti dinî piyasa alanında bulunan kısmi bir düzen olarak karakterize etmeye yönelmeyi tercih ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Herfindahl indeksinden *rekabet kısmi düzeni*'ne

---

<sup>655</sup> J.D. Montgomery, "A Formalization", s.783.

(competitiveness partial order) geçiş yapar. Bu geçişin önemli bir kuralının ise bu tür piyasaların karşılaştırılmazlığı olduğunu ifade eder.<sup>656</sup>

Montgomery, tıpkı dinî ekonomiler iddiası gibi çoğulculuk ve dinî katılım arasında yatay bir ilişki üzerinde durur. Finke ve Stark'ın Katolik piyasasındaki yükselişin piyasanın tamamında rekabet yoğunluğu üreteceği yönündeki iddiasına karşı çıkar ve kendi verilerinin her ne kadar bu tür bir yoğunluğun Katolik piyasasında bir etki yapacağını gösterse de sözgelimi Protestanlar için düşük düzeyde bir etki söz konusu olacağını ileri sürer. Montgomery, dinî ekonomiler modelinin popülasyon hacmiyle dinî katılım arasında monolitik bir ilişki sunmadığı fakat eldeki verilerin rekabetlilik ve popülasyon hacmi arasında bir denge ilişkisinin bulunduğunu ifade ettiğini belirtir. Yani eğer *i* piyasası *j* piyasasından daha fazla rekabetçi ise bu durumda *i* piyasası *j* piyasasından daha fazla popülasyona sahiptir. Başka bir ifadeyle daha küçük ebatlı piyasalar daha büyük ebatlı piyasalara oranla daha rekabetçi olamazlar. Montgomery'nin modeli homojenlik varsayımına sahiptir: Her mezhep, bütün marketlerde aynı olduğu her piyasada aynı ürün-alanı konumunu doldurur.<sup>657</sup>

Montgomery Amerika verilerini kullanarak standart modelin (arz-yönlü model) aksine daha rekabetçi dinî piyasaların daha düşük dinî katılıma sahip olma eğilimi taşıdıkları sonucuna ulaşır. Bu sonucunun Kavin D. Breault'un çoğulculuk ve dinî katılım arasında kurduğu olumsuz ilişki analiziyle uyduğunu aktarır ve daha rekabetçi piyasaların daha yüksek çoğulculuğa sahip olmasını buna destekleyici veri olarak ayrıca belirtir. Montgomery, ortaya koyduğu dinî ekonomiler analizinin zayıf versiyonun (talep-yönlü varyasyon), yaygın yaklaşımın kent bölgesinin kırsal bölgeden daha az dindar olma eğilimi taşıdığı yönündeki yaklaşımla uyduğunu aktarır ve ulaştığı sonuçların açık bir şekilde, dinî katılımı izah eden arz-yönlü ve talep-yönlü yaklaşımlar arasında yapılan ayırımın -yanlış çatallaşmanın/dikotomi- gereksizliğini ortaya koyduğunu ileri sürer. Montgomery, kendi analizinin, bir mezhebin çabasını yükselttiğinde diğerlerinin de yükselttiği yönündeki kuramsal kabulü onaylamadığını,

---

<sup>656</sup> J.D. Montgomery, "A Formalization", s.787.

<sup>657</sup> J.D. Montgomery, "A Formalization", ss.792-7.

dolayısıyla beklenmedik bir kuramsal belirsizliğin ortaya çıktığını aktarır.<sup>658</sup> Montgomery, ekonomik yaklaşımın en derin probleminin inanç formasyonunun ele alış biçiminde yattığı kanaatinde olduğunu ifade eder.<sup>659</sup>

Arz-yönlü kuramın dinî davranışı açıklayışı, dinlerin rekabet ortamında birbirleriyle yarıştığı form ile tekil bir dinin tekelindeki bir piyasa arasındaki farklılıkları değerlendirmede güçlü açıklama kodları sağlamaktadır. Fakat dinî tüketicilerden çok dinî arz edenler yani dinî örgütler üzerine yoğunlaşan bu kuram, “kilise tarafından hizmet verilen nüfus arasında inanç yayılımı(dağıtımı) hakkında çok az şey söylemektedir.” Arz-yönlü kuram, ölümden sonraki yaşam konusunda kaygıları bulunan insanların ruhsal ihtiyaçlarını karşılayan rakip dinî kurumlar üzerine analizde bulunur ve istikrarlı bir nüfusta kiliselerin sonunda bir dengeye ulaştığını kabul eder. Greeley ve Hout, ölümden sonraki yaşama inancı, arz yönlü kuramın dinî rekabet koşulları değişmedikçe ulaşılan dengenin nasıl değişebileceği konusunda ikna edici bir açıklama sunmadığı kanaatine sahip oldukları için, bu konuda irdelemeler yaparlar.<sup>660</sup>

Amerika ve diğer batı uluslarının dindarlık verileri karşılaştırıldığında tanrıya inanmanın yaygınlığı, kileseye göreceli olarak yüksek devam ve cennet ve cehenneme inanış gibi boyutların sergilediği gibi Amerikalılar, diğerlerinden daha çok dindardırlar. Amerika istisnaîliği gibi kavramlarla ifade edilen dinsel, temelde dinî örgütler arasındaki güçlü rekabete de göndergede bulunur ve özünde rekabet baskılarının kilise çabasını ve bu çabanın da dinî katılımı arttığını ifade eder. Greeley ve Hout, Amerikan Katolikler arasındaki değişimin neredeyse tamamının özünde göçmenlerin ve onların çocuklarının toplumsallaşmasına dayandığı görüşündedirler. Bunun yanı sıra demografik faktörlerin Yahudiler için daha az önem taşıdığını ifade ederler. Greeley ve Hout, Arz yönlü yaklaşımların Amerika'nın istisnaî dindarlığını halkın özelliklerine değil de dinî mezheplerin piyasadaki davranışlarına yani rekabete bağlamasını kritik ederler. Greeley ve Hout, göç olgusu üzerinde özellikle dururlar ve bu bağlamda dış göç ve arz-yönlü kuram arasında buldukları bağı toplumsallaşma olarak belirtirler. Buna göre

---

<sup>658</sup> J.D. Montgomery, “A Formalization”, ss.805-6.

<sup>659</sup> J.D. Montgomery, “Contemplations”, s.443.

<sup>660</sup> Andrew M. Greeley ve Michael Hout, “American's Increasing Belief in Life After Death: Religious Competition and Acculturation”, *ASR*, Vol.64, (December 1999), s.814.

göçmenlerin yetiştikleri ortam çok az dinî rekabete sahiptir; onların çocukları ve torunları ise Amerika’da rekabetçi bir dinî ortamda yetişirler. Böylece Greeley ve Hout, “arz-yönlü kuramın doğal sonucu, göçmenlerin ve onların çocuklarının yürekleri ve ruhları için dinî rekabet Birleşik Devletlerde bu ülkeye göçmen gönderen çoğu ülkelerdeki gençlik tarafından deneyimlenenden daha güçlü dinî toplumsallaşmaya neden olmuştur” hipotezine ulaşırlar.<sup>661</sup>

Sherkat ve Wilson, arz-yönlü din kuramlarını tamamlayıcı olarak gördükleri, yani dinî davranış analizlerindeki arz-yönlü odaklanmanın yetersizliğini giderecek bir talep-yönlü formülasyon ortaya koyma girişimini sergilerler. Bunun yanı sıra dinî bağlılık tercihlerinin nasıl diğer kültürel tercihlere benzediğini gösterme amacını da taşırlar. Bunu ortaya koymak için öncelikle sosyal statü ve dinî tercihler arasında kurulan meşhur bağdan yola çıkarlar ve sosyal statünün tercihleri etkilediği gibi seçenekleri de sınırladığı argümanıya bir adım öteye geçmeye çalışırlar. Öte yandan tercih ve seçenekler üzerindeki statü temelli olmayan etkileri de dikkate alırlar. Talep-yönlü bir formülasyon olmanın doğal sonucu olarak, dinî tercihlerin önceki dinî tüketim tarafından nasıl şekillendirildiğini ve bu tercihlerin sonraki yaşamda dinî seçenekleri etkileişini ortaya koyma çabasını sergiledikleri gibi normatif sınırlayıcıların dinî piyasa ortamında bireysel davranışı nasıl etkilediğini açıklamaya çalışırlar.<sup>662</sup>

Sherkat ve Wilson, tercih bağlamında bireysel yönün yaygın analizi olan sosyal pozisyonun ve kültürel emtia ve sanattan dine kadar kültürel seçenekleri yönetme verisinden yola çıkarlar. İnsanların sosyal pozisyonu onların müzik, din ve çocuklarının isimleri gibi geniş bir marjda tercihlerini etkilemektedir. Bu bağlam düşük-statüdeki bireylerin, grupların daha katı ve daha muhafazakâr dinî fikirleri tercih etme yönünde toplumsallaştıkları ileri sürülür. Üst sınıfa dâhil bireyler ise kendi sosyal pozisyonlarını meşrulaştıran (Weberci yoruma göre) bir entelektüel dinî ethosu tercih ederler ve

---

<sup>661</sup> Greeley ve Hout, ss.813-9.

<sup>662</sup> Darren E. Sherkat ve John Wilson, “Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy”, *SF*, Vol.73, No.3, (March 1995), s.994.

bireysel otonomiye vurgu yaparlar. Alt sınıf bireylerin bu dünyada seçenekleri sınırlı bir hayat yaşadıkları için ölüm sonrası hayat için sunulan ödüllere yönelirler.<sup>663</sup>

Uyarlayıcı tercihler kuramı, Sherkat ve Wilson'un talep yönlü yaklaşım için destekleyici veriler sunan bir analiz olarak aktardığı yaklaşımdır. "Bu bağlamda kuramın öne sürdüğü, insanlar dinî mallara yönelik olarak kendi ana mezheplerinde üretilen zevki edinirler biçimindeki açıklama öne çıkmaktadır." Sherkat ve Wilson'un arz-yönlü kurama rasyonelite bağlamında yaptıkları eleştiri, kültür endüstrisi kavramıyla eleştirel kuramı hatırlatan argümanla, rasyonalitenin temelde bilgi tarafından sınırlandırıldığı yani bireyin tercihlerinin alternatifler hakkında bildikleri tarafından yapılandırıldığı yönündedir. Birey, seçeneklerin ortaya koyduğu belirsizlik ortamından dolayı aşına olduğu tercihlere yönelir ve yalnızca güvendiği ötekiler ona yeni mallar tanıttığında onu tecrübeye yanaşır. Sherkat ve Wilson, dinî tercihlerin yapılanmasını sorunsal edinirler ve yeni paradigmayı dinî tercihlerin toplumsal olarak yapılandığı biçimi ihmal etmekle suçlarlar. Buna göre bireysel tercihler iradi, ödül ve maliyetlerin bir hesabı, tercihler listesinin bir yansıması olarak düşünülmüş fakat çevre fonksiyonu ihmal edilmiştir. Yani "tüketim tercihleri basitçe kişisel arzunun bir dışavurumu değildir; sadece kendi faydamızı maksimize etmek için değil aynı zamanda çevremizdekileri memnun etmek veya onların gazabından kaçmak için tüketiriz."<sup>664</sup>

Sherkat ve Wilson temelde sosyal statüyü zevkleri açıklamada yetersiz bir argüman olarak görürler; çünkü:

"Birçok sosyal etki kültürel tercihlerin gelişiminde rol oynar... Genelde kültürel tercihler uyarlayıcıdır, yani bireyler aşına oldukları şeyleri arzularlar. Aşinalık, aynı şekilde bu tercihlere sahip olan diğerlerine yakınlıktan ve bu tercihlerin ilişkili olduğu rol ve statü (ör. Cinsiyet rolleri) meşguliyetinden gelmektedir. Din meselesinde bu, neden ebeveyn eğitiminin sonraki dinî tercihlerde, özellikle ebeveynin onayladığı yerde, önemli bir etki olduğunu açıklar."<sup>665</sup>

Sherkat ve Wilson, bireysel tercihlerin iki biçimde toplumsal olarak yapılabildiğini aktarırlar. İlk biçimde "bir bireyin faydasının değerlerinin üzerindeki

---

<sup>663</sup> Sherkat ve Wilson, ss.994-5.

<sup>664</sup> Sherkat ve Wilson, ss.997-8.

<sup>665</sup> Sherkat ve Wilson, s.996.



kabul edilen etkisine bağı olan bir metanın tüketiminden kaynaklandığında” yapılanma mümkün olur; ikincisinde ise “diğerleri tüketimi (veya tüketmemeyi) ödüllendirdiği ve cezalandırdığında. Birinci durumda birey, sempati veya antipati veya diğerlerine kültürel bir örnek kurma şevki tarafından etkilenen tercihlere sahiptir. Öte yandan, aile formasyonu ve çocuk yetiştirme ile dinî katılım ve özdeşleşme arasındaki ilişkiyi ele alırlar ve literatür verilerine dayanarak bazı ebeveynlerin çocuklarının hatırına katılım gösterdikleri bilgisini aktarırlar. Aile formasyonu ile kazanılmasının yanı sıra dinî tercihler, tekil tercih ve diğerlerini yapmaya karşı onay veren grup normları tarafından da bireye sunulur.<sup>666</sup> Bir başka eleştiriyi formüle eden Becker, ekonomik yaklaşımın major ve minor kararlar arasında, veya güçlü duyguları içeren ve zayıf duygusallık taşıyan kararlar arasında veya farklı gelire, eğitime veya aile geçmişine sahip bireylerin kararları arasında kavramsal ayrımlara gitmediğini ifade eder.<sup>667</sup>

---

<sup>666</sup> Sherkat ve Wilson, s.999.

<sup>667</sup> Becker, *The Economic Approach*, ss.7-8.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TÜRK DİN PİYASASI VE AKTÖRLERİ

Bu bölümde dinî piyasanın aktörleri olarak dinî grupların (dinlerin) genel yapısal durumu, örgütsel nitelikleri, yayılma anlayışı ve öteki anlayışı dikkate alınarak Türkiye’deki dinî piyasa: aktörler, ön koşullar ve analiz dönemi olmak üzere üç boyutta irdelenecektir. Toplum, özelde gruplar, otorite ilişkileri yoluyla ve kurallar çerçevesinde işleyen bir sistem olduğu için<sup>668</sup> ilişki analizi bu yönde ilerletilecek ve İslâm, daha geniş ve konumlanma tarzını sunacak tarihî verilerin ışığında ele alınacaktır. Dinî gruplar arasındaki süreçlerin analizine yönelik olgusal durum aktarılacak ve yorumsuz olarak hiçbir şey ifade etmediği için bunların yorumu<sup>669</sup> din sosyolojisinin sosyal bilimlerle ilahiyat bilimleri arasındaki bağ kurma görevi<sup>670</sup> de dikkate alınarak yapılacaktır.

#### I. SERBEST DİNİ PİYASANIN DİNAMİKLERİ (1983-1997)

##### A. TÜRKİYE’DE DİNİN TOPLUMSAL ONTOLOJİSİ

Türkiye’de modernleşme ve din arasındaki ilişki, dinin toplumsal konumunun analiz ve belirlenimi bağlamında başat diyalektiktir ve Berkes örneğinde görüldüğü gibi çağdaşlaşma, sekülerleşmeyle çoğunlukla eşit olarak algılanmıştır. Laiklik ve İslâm arasındaki ilişki tartışılırken<sup>671</sup> aynı zamanda İslâm’ın sosyal taleplere bir lügatçe olması ve gelenekle kurulan organik bağı dikkatlere sunulur.<sup>672</sup> Kuramsal tartışmalar bir yana, çok partili hayat, Türkiye’de yeni bir orta sınıfın belirmesini, kırsalın kent karşısında belirginleşmesini, dahası sosyal İslâm ’ın bu aktörlerle daha görünür hale gelmesini sonuç vermiş ve bu dinamikleriyle 1983 sonrası dönemde Türkiye’nin liberal politik yapısına kaynaklık etmiştir. İslâm, aynı zamanda siyasallaşmıştır: “1960’larda yaşanan

---

<sup>668</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi: Giriş*, 2. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.14.

<sup>669</sup> Kehler, s.71.

<sup>670</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3.Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s.46.

<sup>671</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, Ahmet Kuyaş (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, ss.18-9.

<sup>672</sup> Berkes, ss.536-541.

hızlı sanayileşme, uluslararası ekonomik gelişmeler, sosyal kaymalar, sol politika ve komünizm tehdidi İslâm'ın siyasallaşmasına katkıda bulunan unsurlar oldu.”<sup>673</sup>

1983'teki sivil başlangıç, devlet destekli bir püriten İslâm anlayışının (genelde Türk-İslâm sentezi<sup>674</sup> olarak imlenir) söz konusu olduğu ve özünde muhafazakâr, moral değerleri koruyan ve komünist tehlikeye set bir formatın onanmasının dile getirilir.<sup>675</sup> Bu, Millî Görüş çizgisinde bulunan ve siyasal İslâm olarak algılanan değil daha çok sosyal İslâm olarak betimlenen biçimdir. Bu destek, 1998 yılında Ecevit başbakan olduğunda Fethullah Gülen'e yakın duruşu bağlamında (yani 28 Şubat dönemi sonrasında bile) hep devam etmiştir.<sup>676</sup> Sosyal İslâm'ın desteklenmesi, Türk modernleşmesinde devlet merkezliliği, bunun dinden destek alma geleneğini yani dinin meşrulaştırma gücünün modernleşme kulvarlarında kullanılmasını imler. Bu nedenle süreç açısından bakıldığında “1980’li yıllara gelinceye değin modernlik ile İslâm’ı ya da Müslümanları ilişkilendirmek mümkün olmamıştır; modernlikle ilişkilendirilen sadece ve sadece devlettir.” Bu meşrulaştırma lügatçesi, “İslâm, ilerlemeyi emreder”, “İslâm, akîl bir dindir”, “İslâm, çağdaş bir dindir” gibi formülasyonlarla batı karşısında duyulan geri kalmışlığı ve modernleşme güdüsünü onaylatır.<sup>677</sup>

1970’li yıllarda ‘İslâmî Uyanış’ olarak tanımlanan yeni bir dinamizm içinde geleneğin yeniden üretimi, teccid ve ıslah hareketleri, birçok İslâm ülkesinde deneyimlenir. Bu hareketler küreselleşme ve postmodernite olanaklarını geleneksel sembollerini ihmal etmeden kullanır.<sup>678</sup> Hareketlerin batı için tanrının intikamının işaretleri olarak yorumu dahi yapılır.<sup>679</sup> İctihat hakkınının kullanılması, teccid-ıslah hareketlerinin çağdaş Müslüman algısına işlevsel bir kavramsal bütünlük kazandırma girişimine yanıt verir.<sup>680</sup> Türkiye, bu dönemde kürenin farklı yerlerinde çıkan

---

<sup>673</sup> John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ö. Baldık, A. Köse ve T. Küçükcan (çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.314-5.

<sup>674</sup> Bkz. Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, ss.97, 108-9.

<sup>675</sup> Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, Heval Bucak (çev.), İstanbul: Avesta Yayınları, 2008, s.100.

<sup>676</sup> Bozarslan, ss.134-35.

<sup>677</sup> Necdet Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği”, *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, içinde (61-95), Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.65-8.

<sup>678</sup> John O. Voll, “İslâm Tarihinde Teccid ve İslah”, John L. Esposito (Ed.), *Güçlenen İslâm'ın Yankuları* içinde (45-62), Erol Çatalbaş (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989, s.57.

<sup>679</sup> S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s.19.

<sup>680</sup> Voll, s.58.

hareketlerin pratik yansımalarını deneyimlediği gibi teorik alanda da çeviri ve aktarım yoluyla fikrî etkilenimler yaşar. Türkiye'nin bu dış etkili İslâmî hareketlerden yerele yeniden dönüşü, 1983 sonrasında meydana gelen dönüşümler sonucunda olur ve sonuçta Gülen Hareketi gibi öne çıkan hatta küreselleşen hareketler görünürlük kazanır. 1980'li yıllarda dinî alanda diriliş hareketleri söz konusudur ve bu ivmenin Türkiye'ye yansımaları olacaktır:

“1980'li yıllarda Türkiye, yükselen dinsel eğilimler karşısında esaslı bir blokaja ihtiyaç duyar ve bunun ülke içindeki stratejisi, “Yeşil Kuşak Stratejisi”yle ilişkilendirilir. Devletin ılımlı olarak tanımladığı yeni bir dinsellik tarzıyla, radikal dinciliğin çıkışlarını kontrol etmek hatta devre dışı bırakmak amaçlanır. Bu, “Türk-İslâm sentezi” formülüyle ifadesini bulan ve zamanla “Türk İslâmı”, “Türkiye Müslümanlığı” gibi kavramlara geçit verecek olan ulusal bir vurgunun habercisi olur. Bu nedenle toplumsaldan beslenen bir dinsellik yerine, devlet stratejisi içinde biçimlenen teknik bir İslâmlaşma, toplumsalın kültürel envanterine muhatap kılınır. Kemalist söylemle buluşacak bir şekilde, dinselliğin yeni bir tanımı yapılır. Bu dinsellik, laik ve demokrat olacaktır. Asıl önemlisi bu dindarlık, sekülerizmin sınır tanımaz gidişatı karşısında her zaman itidal çağrısı yapacak bir mevziye sahip olacaktır.”<sup>681</sup>

İhtilal sonrası dönemde ordunun liberalleşme politikalarını ve bu bağlamda dini de güçlendirmesi söz konusudur. Zorunlu din dersi, dış politikada İslâmî bir form, komünizme karşı sosyal ahlâk taşıyıcılığı bağlamında dine destek gibi unsurlar, liberal bir dinî piyasanın oluşumuna katkıda bulunur. Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin 1983'teki seçimleri kazanmasıyla birlikte serbest pazar ekonomisi ve liberalleşme politikası güçlenir ve söylemlerde Türkiye'nin dinî kültür ve değerleri daha çok vurgulanır.<sup>682</sup> Türk din piyasası (İslâm bağlamında iç dinî piyasa), Özal döneminin neo-liberal ekonomik politikaları ve siyasal liberalleşme ile medya teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte karmaşık bir piyasa halini alır. “Bu genişleyen dinî piyasada, Nakşibendî kolları, Nur hareketi ve siyasal bakımdan Necmettin Erbakan'ın aktif Millî Görüş hareketi, İslâm'ın “gerçek” anlamı ve doğru “eylem” konusunda rekabet ettiler.”<sup>683</sup> Esasen liberalleşme politikalarının genel anlamda ürettiği alan, kültürel anlamda dışlanmışların kendi sosyal yapılarını inşa için kullanılabilir bir niteliğe sahipti

---

<sup>681</sup> Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi”, s.78.

<sup>682</sup> Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, s.318.

<sup>683</sup> M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, “Taksim: Türkiye’de İslâm: Laik Yoldan Geri Dönüş mü?”, M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.), İbrahim Kapaklıkaya (çev.), *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde (17-38), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s.31.

ve dinî piyasa aktörleri de bu fırsatı değerlendirmirmişti.<sup>684</sup> Türk püritenliği niteliklerine sahip olduğu ifade edilebilecek Gülen Hareketi de Türk milliyetçiliği, serbest piyasa algısı ve modern eğitimi vurgulayan söylemleriyle iç piyasada farklılaşma yoluna gider.<sup>685</sup>

Özal'ın zorunlu din dersini düzenlemesi, İHL'leri lise olarak tanıyıp mezunlarının kamu ve özel sektörlerde yer almasını sağlaması, İslâmî banka ve özel finans kurumlarının açılmasını salık vermesi ve basın-yayında artan bir dindar aktör varlığı; dinselğin (özelde İslâmî formun) belirgin bir görünürlük kazanmasını ve liberal politikaların dinî alana da yansımaya neden olur. Bu görünürlük, politik olmayan (sosyal) İslâm'ın desteklenmesi ve Nakşibendî ve Nurcu Hareket başta olmak üzere dinî grupların piyasanın birçok dalında aktör olarak görünürlüğüne sebep olur. Sonuçta Gülen hareketi gibi dinî ve sosyal güç merkezleri birer sosyal yapı belirleyicisi (ya da yönlendiricisi) olarak öne çıkar.<sup>686</sup> Öte yandan Nakşibendî ve Nurcu hareketin sosyal boyutun yanı sıra siyasal İslâmî harekete (RP) de oy desteği verdiği savunulabilir.<sup>687</sup>

Türkiye'de modernleşme deneyiminin başlangıç tarihi, aynı zamanda siyasal ve kültürel meydan okumaların da tarihidir. Cumhuriyet döneminde siyasal arenada şekillenen tarihsel sürecin bileşenlerinde devletin seçkin sınıflarının kendi ideolojik kimliğini üretme ve empoze etme çabası ile buna karşı İslâmî kavram ve kurumlar etrafındaki direniş de bulunmaktadır ki bu sürecin güncel yansımaları kimlik, statü gibi unsurlar üzerinde daha fazla yoğunluk taşımaktadır. Halkın ahlâkî ve siyasî söyleminin lügatçesi olan İslâm ötekileştirilirken<sup>688</sup> İslâmî hareket, bu bağlamda temelde sağcı seküler yönetime bir alternatif sunar.<sup>689</sup> Bu çerçevede Müslüman kimliğini merkeze alan

---

<sup>684</sup> Bkz. M. Hakan Yavuz, "Kamusal Alanda İslâm: Nur Hareketi Örneği", M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.), İbrahim Kapaklıkaya (çev.), *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde (39-58), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s.39.

<sup>685</sup> Bkz. M. Hakan Yavuz, "Gülen Hareketi: Türk Püritenler", M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.), İbrahim Kapaklıkaya (çev.), *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde (59-88), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s.61.

<sup>686</sup> Esposito, *İslâm Tehdidî Efsanesi*, ss.319-20.

<sup>687</sup> Bkz. Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1994, ss.21, 60-9.

<sup>688</sup> M. Hakan Yavuz, "Türkiye'de Çoğulculuk ve Kamusal Alanın Kullanımı", *Sivil Toplum*, Cilt.2, Sayı.5, (2004), ss.70-2.

<sup>689</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.56.

siyasal hareketler (İslâmcılık) ortaya çıkar.<sup>690</sup> Türkiye’de modernleşme batıdaki gibi kendi tarihî ve toplumsal gerçeklerinden yola çıkarak geleneğiyle hesaplaşıp yeni bir form ortaya koyma şeklinde olmaktan öte bir öykünme biçiminde batı deneyiminin aktarılması, uyarlanması ve radikal uygulamalarla meşrulaştırılması şeklinde olur. Bu öykünme ve onun halka aktarımındaki araçsal durum, modernleşmenin ideolojik niteliklerde anlaşılmasına neden olur.<sup>691</sup>

İslâm ve ideoloji ilişkisinin, dahası İslâm’ın ideolojiye dönüşmesinin, üçüncü dünya ülkelerinin yapısal sorunlarına hamledilmesi, siyaset analizlerinde yaygın bir eğilimdir.<sup>692</sup> Dahası Lewis, İslâm ve siyaset arasında organik bir bağın varlığını dile getirir.<sup>693</sup> Yapısal olarak belirli kesimler kendilerini ve taleplerini ifade ederken belirli kodları kullanmak durumundadırlar ki sözgelimi İslâm, Türk modernleşmesinin karanlıkta kalan yüzünün temsili olarak görülmekte ve “eğitim yoluyla yükselen toplumsal grupların yeni ve talepkâr kimliğini oluşturmaktadır.”<sup>694</sup> Farklılaşma ve çoğulculuk zemininde sivil toplumun ivmelediği bir devinimle yükselmeyen bir modernleşme modelinin varlığı öne çıkarılır ve yerelin, bunun yanında rasyonalist ve pozitivist değerlerin karşısında bulunduğu ifade edilen İslâm’ın, tarihin dışına itildiği benimsenir<sup>695</sup> ve bu medeniyet projesinin batı merkezli bir kapalı devre sistematığı olduğuna atıfta bulunulur.

1983 sonrası dönemde dinselliğin artan görünürliğünde katılımcı aktörler olarak RP’nin seçim çalışmalarında ve diğer sosyal İslâmî hareketlerde ortaya koydukları çabayla kadınlar dikkat çeker. Burada, ulusal kimliğin korunumu bağlamında dinsellik tartışmalarının sembolik merkezlerinden biri olan örtünme, batılı kıyafetle buluşturulmuş bir yeni görüntü kazanır. Dolayısıyla, bu görüntü, İslâm yönelimli dinselliğin daha da görünür olması anlamında bir fenomen olarak yer bulur. Bu da siyasal anlamda İslâmcılığın yükselişi yorumlarının amentüsüne metin katar. Bu giyim tarzı, üniversite öğrencileri, onlara yönelik yurtlar, moda üretimi gibi bağlamlarda

---

<sup>690</sup> S. Sayyid, s.371.

<sup>691</sup> M. Emin Köktaş, “Türk Modernleşmesinin Din Sorunu”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı.46, (Yaz 1997), ss.81-2.

<sup>692</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s.118.

<sup>693</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s.4.

<sup>694</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s.132.

<sup>695</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s.171.

daha da etkin bir ivme kazanır.<sup>696</sup> Her halükarda Türk modernleşmesinde din her zaman sorunlu bir konudur ve “Cumhuriyetin modernleşme deneyimi, din konusunda ihmalkârdır. Cumhuriyetin kuruluş fikriyatı bir kenara bırakılırsa din, 1980’li yıllara kadar açıkça ihmal edilmiş ve neredeyse gözden çıkarılmıştır.”<sup>697</sup>

Refah Partisi, laiklik anlayışı gibi algılarında ifşa etmektedir ki bu parti, temelde çoğulcu bir yapıyı arzulamaktaydı. Bu bağlamda demokrasi, RP geleneğinde laikliğin bütün inançlara yaşam hakkı tanıyan çoğulcu yapıya sahipliğini ölçme aracı olarak işlevselleştirilir. “Erbakan gerçek laikliğin (dinin devletten ayrılması) sadece devlet özerkliği anlamına gelmediğini, dini de kapsayan bir özerklik olduğunu savunuyordu.” RP, yanı başında karşılıklı desteğin söz konusu olduğu MÜSİAD gibi kurumsallaşan ve bağımsız olabilen Anadolu iş adamları (yeni orta sınıf) tarafından ortaya konan sosyal olarak İslâm, ekonomik olarak liberal ideoloji tercihinden de destek alır. Çevrenin İslâm anlayışıyla ortaya çıkan bu yeni sınıf, Özal’ın başlattığı ekonomik liberalleşmeden faydalanan ama söylemlerinde İslâmî forma da yer veren bir niteliğe sahipti. Böylece Erbakan (liderliğinde partisi), başbakanlığı döneminde “okulların, dinî vakıfların, işyerlerinin, bankaların, sosyal hizmetlerin ve medyanın sayısını arttırarak dinin toplumdaki rolünü genişletmeye çalış[ır].”<sup>698</sup> Millî görüş hareketinin pratiği:

“...Refah (RP, 1983-1998), Fazilet (FP, 1998-2000) ve Saadet (SP, 2001- ) partilerinin çizgileri ise 1980 sonrasında, dinselliğin devletin temel stratejileriyle buluşan temsilleriyle rekabete girer. Parti programları, her seferinde, üzerine gelmişliğin yarattığı tedirginliği yansıtan sembolik bir dile sahiptir. 12 Eylül yönetiminin... [d]in kültürü ve ahlâk bilgisi derslerini zorunlu hale getiren politikalarıyla tescillenen eğilimi, dini, muhalefetin elinde bir itiraz aracı olarak kullananlara karşı bir cephe üretme niyeti taşır. “İslâmizasyon” sonuçta, devletin güvenlik stratejisinin ayrılmaz bir parçası olur.”<sup>699</sup>

Dinin kamusal görünümü, “bütün çeşitlilikleriyle aile ortamından kamusal hayata, düşünceden eyleme kadar hemen her çizgide şaşırtıcı bir değişiklik geçirmiş gibi görünse de varlığını devam ettirmekte hiçbir kuşkuya mahal vermeyecek bir şekilde

---

<sup>696</sup> Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, ss.323-4.

<sup>697</sup> Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi”, ss.72-88.

<sup>698</sup> Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, ss.325-34.

<sup>699</sup> Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi”, s.76.

ısrarlıdır.”<sup>700</sup> Dinin yerel konumunun analizi, günümüz dünyasında bir bütün olarak değerlendirme eğilimi söz konusu olduğu için, karşılaştırmalı verilerle ortaya konmaktadır. İslâmî liberalizm bağlamında Watt’ın ülkeler bazında yaptığı analizde Türkiye en başarılı ülke olarak betimlenmiştir. Bu bağlamda Mısır ulemâsı hükümetin türüne bakmaksızın boyun eğen bir gelenekle tanımlanmıştır.<sup>701</sup>

Türkiye’de 1983 sonrası dinî piyasayı şekillendiren etmenlerin yerel formülasyonu, dinî alanda Türkiye’de meydana gelen dönüşümlerde belirginleşmiştir. Bu bağlamda, bireyin vatandaşlık statüsü ve insan haklarının bir alt maddesi olarak din ve vicdan özgürlüğü; azınlık statüsü ve varlığı tartışmaları, dinî grupların meşruluk tartışmaları; tekil dinî yapılarda aile ve birey bağlamında dindarlık ve dinsellik dönüşümü; dinin bireyselleşmesi neticesinde artan piyasa rekabeti; küreselleşmenin yerel yansımaları ve AB’ye uyum gibi birimler yeni dinî piyasanın belirleyicileri olarak öne çıkmaktadır. Özelleştirme, bireycilik, tüketimcilik, özgürlük, sivil toplum yapılanmaları, iletişim devrimi, maddî refah, teknolojik gelişme, ulaşımda ilerleme, eğitimin yaygınlaşması, internet, AB uyum yasaları, kentleşme ve kentlileşme, göç, dinseliliğin dönüşümü ve cemaatin dönüşümü, 1983 sonrası Türkiye’de dinî haritayı belirleyen etmenlerdendir.

## **B. DİNİ GRUPLAR ve DİNSELLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ**

Türkiye’de dinî grupların yasal tanınma pratiğinin özünde, vatandaşlık kavramı ve laiklik ilkesinin belirleyiciliğinde Lozan mirasının da katkısıyla oluşan içeriğinin örüntüsü bulunur. Temelde batı toplumlarında vatandaşlığın oluşum pratiği kapitalizmin ehlileştirilmesini, sosyal ve siyasal düzlemdeki sınıf mücadelelerini de içermekteyken Türkiye’de vatandaşlık, “Osmanlı modernleşmesinden beri yönetici elitlerin bir ölçüde Batı’dan esinlenerek yukarıdan aşağıya uygulamaya koydukları projelerin tarihidir.”<sup>702</sup> Cumhuriyetle beraber azınlık kavramının içeriği dinî grupların konumlandırılmasını belirleyen söylem ve pratiği belirlemiş ve Cumhuriyet, Osmanlıdan farklı olarak

---

<sup>700</sup> Subaşı, *Gündelik Hayat*, s.54.

<sup>701</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, ss.104-7.

<sup>702</sup> Birol Çaymaz, *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.158.



toplumu farklılaşmamış, eksiksiz bir bütün olarak betimlemiştir ki halkçılık ilkesi bu algıyı formüle etmektedir. Bu ilkeyle birlikte halk, “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olarak kabul edilmiştir.” Bu anlayış, temelde dayanışma merkezli bir toplum algısını üretmiştir.<sup>703</sup>

Kanada gibi ülkelerin pratik örneklik ettiği tartışmaların çokkültürlülük siyasî sistemine yönelik söylemleri, temelde liberal kuramların verileriyledir. Dinî grupların da içinde bulunduğu azınlık kavramının hak merkezli analizlerinde farklı hayat biçimlerinin korunması tartışmaları, günümüzde siyasî bir talep bağlamında değil insanî haklar düzleminde sürmektedir.<sup>704</sup> Vatandaşlık pratiklerinde beliren değişim, “farklı ve genellikle zıt kültürlerle, geleneklere ve normlara sahip bireylerin ve grupların kısa ya da uzun vadeli olarak aynı kamusal alanda bir arada yaşamalarıdır.”<sup>705</sup> Fransa gibi din kurumunu ve ruhban sınıfını kamusal alanın dışsal birimleri haline getirme mücadelesinin keskin tarihine sahip bir yönetim modelinde bile, bugün, küresel eğilimlerin çokkültürlü toplum modeline yönelik akımının önüne sergilediği dinsel çeşitlilik taleplerinin uzlaştırılmasının nasıl olacağı sorunu bulunmaktadır.<sup>706</sup>

Farklılıklara hayat hakkı tanıyan bir politik kuramsallaştırma, temelde özgül bir etik cemaatin özgül normlarının ötesinde evrensel insan ve yurttaşlık haklarını öne çıkaran bir algı sergilemek durumundadır. Sözgelimi gelenekçi Müslüman bireye anlam evreninin pratiklerinde özerklik veren bir yapı, aynı zamanda Mormon grubunun üyesine de hoşgörüyü yaklaşılmasını güvencelemelidir. Modern seküler mantığın pratiklere yansıyan çehresi, dinî grupların söylem ve varoluş temellendirmelerine de yansır. Bu değişimin nirengi noktası, dinî grupların söylemlerindeki seküler üst çerçevenin baskınlaşmasıdır ki bu bağlamda “dinin emrettiği pratikler ve seçimler bile ‘hayat tarzları seçimi’nin tamamen seküler olan diliyle sunulur.”<sup>707</sup> Amerika’da Mormonların çok kadınla evliliği ‘kadın dayanışması’ gibi feminizmin kullandığı

---

<sup>703</sup> Mazhar Bağlı ve Ertan Özensel, *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2005, ss.27-8.

<sup>704</sup> Bağlı ve Özensel, ss.3-49.

<sup>705</sup> Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Berna Akkıyal (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.191.

<sup>706</sup> Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s.202.

<sup>707</sup> Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, Mehmet Küçük (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, ss.81-2, 53. dipnot.

lügatçeye ait bir kavramla ve eşçinsellerin hayat tarzıyla kıyaslayan söylemle, yani seküler üst dilin grameriyle meşrulaştırma çabaları, yeni pratiğin net örneklerindedir.<sup>708</sup>

Türkiye’de dindarlar, genel anlamda taleplerini kendi dinî sistemlerinden yola çıkarak kamusal alanda meşrulaştırma pratiğini yitirmiş ve yerine seküler üst çerçevenin hâkim söylem mantığını benimsemiştir. Yeni söylem lügatçesinde dindarlar, taleplerini “dönemsel olarak din ve vicdan özgürlüğü, anayasal hak, bireysel hak, grup hakkı, farklılık talebi adı altında farklı şekillerde ifade etmek durumunda kalmaktadırlar.” Seküler niteliğin hâkim olduğu çağdaş dünyanın üst referans çerçevesinin yerel etkisi olarak Türkiye’de 1990’lı yıllarla başlayan çoğulculuk tartışmalarına paralel bir şekilde “‘başörtüsü meselesi’, artık din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde değil, farklı kimliklerin temsili, ‘hayat tarzları’na saygı, kadın hakları vs. çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır.”<sup>709</sup> Bütün bu seküler söylem pratiğinin çağın yeni *miti* olarak betimelenen ‘insan hakları’<sup>710</sup> sihirli kavramına yüklenmesi, şahsın insanlığına ait niteliklerin egemen erkçe bahşedilmesi gibi mitik bir paradoksla şekillenmektedir. İslâmcı söylem, bugün, aynı zamanda hayat tarzlarının meşrulaştırılması bağlamında postmodernizmi sembolik sermaye olarak kullanma eğilimindedir.<sup>711</sup>

Dinin modern ve geç modern konumunu tartışan metinler dâhil, analizler, bu sistemin aile kurumunda ve sosyal ilişkilerde hâlâ aşikâr bir realite olarak varlığını devam ettirdiğini kabul etmektedir. Din ile aile arasındaki kadim bağ, dinin seküler yapıda kurumsal varlığını devam ettiren önemli direnç noktalarından biridir. Ailenin din tarafından meşrulaştırılma pratiğinin çağdaş toplumlardaki dirençli varlığı, aile ve din arasındaki etkileşimin en net ifadesidir.<sup>712</sup> Din, geleneksel olarak kurumsal ve örgütsel düzeyde karizma kavramının da yardımıyla otorite süreğenliği sağlamış, geç modern dönemde ise artık dinin bireyselleşmesi tartışılmaya başlamıştır ki dinin özel bir

---

<sup>708</sup> Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi İslâmın Peçesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s.25; Benhabib, *Modernizm*, ss.81-2, 53. dipnot.

<sup>709</sup> Şişman, ss.25-6.

<sup>710</sup> Edibe Sözen, “İnsan Hakları Mitolojisi (1)”, [http://arsiv.zaman.com.tr/1997/11/06/kose/iletisim\\_yazi\\_lari/index.html](http://arsiv.zaman.com.tr/1997/11/06/kose/iletisim_yazi_lari/index.html), (30 Mart 2008).

<sup>711</sup> Menderes Çınar, “Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda mı? Otantik Kimlik Politikası mı?”, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde (226-253), E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.232-3.

<sup>712</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.202.

dünyaya hasredilmesi, toplumdaki fonksiyonel farklılaşmanın sonucunda karar mekanizmasının bireye özgü olmasının tekil bir örneğidir. Luckmann, modern kutsal kozmosun birey için onadığı yaşam alanının özel alana çekilme boyutunda olduğunu ve bunun bir sonucu olarak da dinin özelleştiğini tartışır.<sup>713</sup> Dobbelaere, Luckmann'ın analizini yorumlarken özel ve kamusal alanın karşıtlığına değinir: “Öznelliğe karşı nesnellik, özerkliğe karşılık zorunluluk, özgürlüğe karşılık otorite yer almaktadır. Özel alan, tüketim yönelimlidir ve kendisini özerk hisseden birey, kendi öznel tercihlerini takip etme serbestisine sahiptir.”<sup>714</sup>

Çocuğun ilk sosyalleşmesinde ailede aldığı güven veya güvensizlik duyguları din ve aile ilişkisinde önem taşır. Erikson, bu mirasın, çocuğun Tanrıya karşı güven duygusunu etkilediğini belirtir. Bu bağlamda olumlu deneyimlere sahip olmayan birey, Tanrı sevgisini anlama, hissetme konusunda ve dinî inanç sahipliğinde güçlük çekmektedir.<sup>715</sup> Bireysel dindarlık, geleneksel olarak bir dine katılım sonucunda kurumsal bünyenin bireye yüklediği sorumluluklardan onu uzaklaştırır. Sekülerleşme yorumları bireyin kilise, cami gibi kurumsal dinî katılım alanlarına ve etkinliklerine gitme oranında azalmayı nicel sekülerleşme olarak tanımlarken, bunların varlığına rağmen bireyin hayatı algılama ve yorumlamasında dinin çok fazla yer almamasını da nitel sekülerleşme olarak tanımlamıştır.<sup>716</sup> Berger de bu bağlamda toplum ve kültürün sekülerleşmesini bilincin sekülerleşmesinden ayırır; birincisini nesnel sekülerleşme ikincisini öznel sekülerleşme kavramıyla zikreder. Bilinç sekülerleşmesi, temelde dinî kod ve söylemlerden yararlanmadan dünyayı anlamlandırma modelini ifade eder.<sup>717</sup> Örgütlü dinden uzaklaşma, aynı zamanda bireyin kendi din formunu ortaya koymasını, yani kişiye özgü din formlarının ortaya çıkmasını da etkiler. Robert Bellah ve arkadaşları bu durumu Sheila Larson'un sözlerine atfen *Sheilaism* olarak tanımlar.<sup>718</sup>

---

<sup>713</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.23.

<sup>714</sup> Karen Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, Ali Köse (hzl.), *Laik Ama Kutsal* içinde (109-128), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.115.

<sup>715</sup> Abdurrahman Kurt, “Sosyal Güven ve Din”, *UÜİFD*, Cilt.9, Sayı.9, (25. yıl özel sayı, 2000), s.5.

<sup>716</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, ss.24-6.

<sup>717</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.168-95.

<sup>718</sup> Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.27.

Dindarlığın bireyselleşmesi din ve kültür arasında bir bağ yitimini de ifade eder. Bireysel iman çerçevesinde işleyen yeni dindarlıkta cemaate katılım gerekliliği erozyona uğrar ve yalın bir dindarlık sistemi meydana gelir. Eickelman ve Piscatori'nin İslâm'ın nesnelleşmesi, yani "bir praksis ve kültürün bir tamamlayıcı parçası olarak yaşanmayıp bir düşünce konusu gibi ele alınması" çerçevesindeki analizi de bireyselleşmiş dindarlık evreninde konumlandırılabilir. Tarık Ramazan gibi araştırmacıların analizlerinde İslâm, verili bir topluma veya özelde Müslüman bir topluma bağlı olarak ele alınmaktan ziyade soyut alanda irdelenir ve bu form, toplumsaldan bireyselleşen bir niteliğe sahiptir. Batıda İslâm merkezli bireyselleşmiş dindarlığa bir örnek de İngiltere'de konseyin verdiği fetvaların bağlayıcılığındaki zayıflama ve fetvaların bir emir niteliğinden çıkıp danışmanlık çerçevesinde yetkili bir görüş haline gelip son kararın bireye inhisar edilmesidir.<sup>719</sup> Özünde din, yeni form ve sunum arayışlarıyla hayata katılımını artırma gayretindedir ve daha kalıcı olma hedefi, dinsel için azmin yoğunlaştığı amaçtır.<sup>720</sup>

Dinsellik, toplumsal kodların uzun erimli kuşaklararası aktarımını gerektirir ki göçmenlerin anlam evrenlerini koruma veya yeniden inşaada sergiledikleri mücadeleler, bugün birçok ülkede sosyo-kültürel değişimler ortaya koymakla bu konuda önem taşır. Göçmen aileler çocuklarını geleneksel disiplin yönünde ve ailenin ortak iyiliği anlayışına sahip bir şekilde yetiştirmeyi amaçlarken, kurum yetkilileri, çocukların korunması, ailenin kültürel kodlarından uzak bir eğitim alması yönünde tutum sergilemektedirler. Çağdaş aileler için Amerikan kültürünün ürettiği müzik, müzik klipleri, beden stilleri, giyim ve süslenme gibi unsurları içeren şiddet, cinsellik vs. gençleri kendilerinden uzaklaştıran, küreselleşmeye entegre eden sistemin parçalarıdır ki bu durum, küreselleşmenin çetin dinamiğinin ürettiği zorluklarla henüz yüzleşen ülkelerde daha yoğun olarak yaşanmaktadır.<sup>721</sup>

Çağdaş hayat pratiğinde alt sınıf, karmaşık, hızla değişen hayat biçiminin getirdiği problemlerle başa çıkabilme düzleminde gerekli becerileri kazanma açısından

---

<sup>719</sup> Roy, *Küreselleşen İslâm*, ss.75-9.

<sup>720</sup> Şubaşı, *Gündelik Hayat*, s.54.

<sup>721</sup> P.S. Fass, "Çocuklar ve Küreselleşme", Nihal Ahioğlu (çev.), *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt.37, Sayı.1, (2004), ss.146-50.

eğitim ihtiyaçı duyarken üst sınıflar da kendi konumlarında yüzleştikleri sorunlarla başa çıkabilme düzleminde eğitime ihtiyaç duymaktadırlar. Özelde din eğitimi ihtiyaçı ortaya çıkar ki çocukluk ve gençlik dönemi faaliyeti olarak algılanan din eğitiminin artık yetişkinlikte de bir ihtiyaç olduğu gözlenir. Din, temelde yetişkine hitap etmektedir ki soyut düşünme düzeyi düşük bireylere küçük yaşlarda verilebilecek potansiyel dinî bilgi bu anlamda sınırlı kalmaktadır. Bu anlamda araştırmacılar din eğitimcilerinin yaşlılara da dinî bilgi ulaştırma görevini çağdaş yaşamın bir gerekliliği olarak önermektedirler.<sup>722</sup>

Dindarlık ve dinselliğin bir diğer birimi olan din veya maneviyat özlemi olarak beliren anlam ve kimlik arayışı, günümüzde iki önemli düzlemde boy gösterir. Öncelikle din, güçlü bir kimlik dokusudur ve aynı zamanda Sırp örneğinde olduğu gibi kötüye kullanılma durumu da söz konusudur.<sup>723</sup> Modern insanın gündelik hayatta yaşadığı sorunların kaynaklarından biri, özel dünyaların anlamsızlığı hissidir. Gündelik hayatın çelişik deneyim bileşenlerinden oluşması nedeniyle “[m]odern insan, mutlak anlam, özgürlük ve realiteyi kendi sübjektifliğinin duygusal âleminde aramaktan vazgeçerek gündelik hayata katılmaktadır.” Modern insanın bu kimlik arayışında ontolojik güvenlik arayışı, süreklilik arayışının ve sabit bir nokta edinme gereksiniminin temsidir.<sup>724</sup>

Kimlik ediniminde veya inşasında bireyin aileden aldığı kodlar, kendiliğin gelişmesini gerektirir. Kendiliğin aile içi özdeşleşmeyi elde edemediği durumlarda aynalama, içselleştirme ve ayrışma süreçlerinde aksaklıklar çıkar ve kendilik sürecinin sağlıklı gelişmesi engellenir.<sup>725</sup> Postmodern dünyada hayat öyküleri anlatısının sorumluluğu bireye aittir. Bu, zor bir görev olduğu gibi katlanılması güç bir haktır ve bu nedenle birey, alabileceği her türlü yardıma ihtiyaç duyar ve sosyoloji bireye anlatım yollarının çokluğunu ve yaşam tarzlarının çeşitliliğini göstererek işlev görür.<sup>726</sup> Bütün toplumlar, bireye anlam sunan birer anlam fabrikasıdır; dahası anlam hayatının fidelekleridir. Bu nedenle verdikleri hizmet birey için vazgeçilmezdir. Bauman, hayat

---

<sup>722</sup> M. Akif Kılavuz, “Yetişkinlik ve Yaşlılık Döneminde Eğitim ve Din Eğitiminin Önemi”, *UÜİFD*, Cilt.11, Sayı.2, (2002), ss.62-71.

<sup>723</sup> M.S. Aydın, *Niçin?*, s.98.

<sup>724</sup> Şubaşı, *Gündelik Hayat*, ss.39-40.

<sup>725</sup> Erkan Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği-Din ve Entegrasyon*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, s.30.

<sup>726</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, Yavuz Alogan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s.24.

akışlarının yörüngelerini *Lebenswelt* (Husserl, bu kavramı yaşanılan dünya, insanlar farkına varmasalar da kendi deneyimleriyle oluşturdukları dünyadır anlamında kullanmıştır) haritaları olarak da betimler.<sup>727</sup>

İslâmî kavramlarla kimlik arayışı, kamusal alanda birkaç fenomene odaklanan bir figür sergiler ki başörtüsü ve türban tartışmaları, bu figürün merkezinde yer alır. Geleneksel olarak deneyimlenen ve kuşaklar arası aktarımla süregelen ve edigence benimsendiği yönünde yorumlar yapılan başörtüsünün aksine “türban, yaşamın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçişi ve siyasi bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahiplenıştır.”<sup>728</sup> “Gelenekselden modernliğe geçiş sürecinde ‘açıklık’, Cumhuriyet seçkinlerinin radikal dönüşüm projelerini yansıtan bir simge olarak değerlendirilirken, ‘kapalılık’ da örtü aracılığıyla, geleneksel epistemolojinin içerik ve sınırlarını sıkı bir şekilde korumanın işareti sayılarak dışlanıyordu.”<sup>729</sup>

Müslüman kimliği tartışmalarının üst anlatısı modernleşme ve medeniyet kavramlarıyla yürütülmüş ve karşıt düşünceler, İslâm ve modernleşmeyi tenakuz halinde betimlemiştir. Fakat dinî olarak adlandırılan eylem ve etkenlerin tamamen dinî olmayan yapısal etkenlerce de şekillendirildiği<sup>730</sup> dikkate alındığında kimlik tartışmalarının kültürel kodlardan uzak yaşanması ideojik argümanlaştırmanın sonucu olarak belirmektedir. Modernleşmeyle bağlantılı olarak Türkiye’de ideolojik ayrışmanın üzerinde yükseldiği zeminlerden bir diğeri, laiklik algısıdır. Laiklik, sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelmemekte aynı zamanda bir kimlik tanımlayıcısı olarak da işlev görmektedir. İslâm ise yukarıdan belirlemeci bir müdahalecilikle dönüşüme tabi kalan marjinalleştirilmiş çoğunluğun siyasî ve ahlâkî dili olur. Siyasal zeminde çoğunluğun farklılaştırılmasıyla kendisini tanımlayan kesimin ideojik bileşenleri dine karşı ve ilerlemeci ilkelerle düzenlenir.<sup>731</sup> Yönetim bağlamında işlev gören laikliğin toplumsal karşılığı olan “sekülerizm, Türkiye’de hâlihazırda esas

---

<sup>727</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş*, ss.11-7.

<sup>728</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s.16.

<sup>729</sup> Subaşı, *Ara Dönem*, s.145.

<sup>730</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.), 16. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.75.

<sup>731</sup> M. H. Yavuz, “Türkiye’de Çoğulculuk”, s.72.

itibarıyla, toplumun siyasî hayatından İslâm'ın tesirini uzaklaştırmak için kullanılan bir şifre kelime olarak işlev görmektedir.”<sup>732</sup>

Türkiye’de modernizm ve muhalefet yanlıları, beyaz Türkler ile İslâm tandanslı ötekiler arasındaki fark, tüm toplum bağlamında düşünüldüğünde iki kutuplu bir kültürel örüntü ortaya koymaktadır. Kimlik olarak düşünüldüğünde bu kültürel örüntü ve sahipleri ne tam İslâmî/Osmanlı, ne de tam Avrupalıdır; her iki bütünden de bileşenlere sahip bir örüntüye sahiptir. Merhum Cumhurbaşkanı Turgut Özal’ın son uğurlanmasında bu çelişki kendisini kültürel kodlarla net bir şekilde hissettirmişti. Elit kesim Chopin müziği eşliğinde cenazeye eşlik ederken kitleler tekbir ve salâvatların yükseldiği bir atmosferle arz-ı endam ediyordu.<sup>733</sup> Bu tablo, aynı zamanda bir deneyimin tarihçesini barındırır ki buradaki simge, Türkiye’nin batılılaşma serüveninin, aynı sürece yönelen diğer ülkeler gibi gelenekle olan bağında ve kimlik olgusunda kırılmalara neden olduğuna atıfta bulunmaktadır.<sup>734</sup> Laiklik ilkesinin dinî piyasalar ve özelde dinî rekabet için taşıdığı önem ve gördüğü fonksiyon, piyasanın din ve vicdan özgürlüğü bağlamında regülasyonudur. Abel’in ifadesiyle günümüzde kırılmalıysa da laiklik, dinlerin etiğidir ve birlikte varoluşun vazgeçilmezidir.<sup>735</sup> Serbest piyasa modeline yönelen çağdaş ilişkilerin işlerlik kazandığı bağlamın yasal düzenlemeleri, temelde laiklik ilkesinin belirleyiciliğinde biçim kazanmaktadır.

## 1. Cemaatin Dönüşümü ve Yeni Kamusal Görüntüler

Günümüz toplum yapısında cemaat, mekân unsurunun dönüşümüyle yüzleşmiş ve yeni soyut mekânlar ve yeni kentsel bağlılık türleri ortaya çıkmıştır. Yeni cemaatler bireye kimlik kazandırma bağlamında önem kazanır ve kamusal alanda beliren kimlik politikaları etnik, dinî ve kültürel bağları referans alır. Cemaat dönüşüm yaşamıştır ve geçmişte mensubundan uzun yaşayan cemaatin aksine artık üyenin uzun süre hayatıyeti söz konusudur. “Cemaat artık, *Gemeinschaft* anlamında içine doğulan, yani hazır bulunan bir olgu olarak değil, *kurulan/inşa edilen* bir yapıntı olarak, etkileşim ve

---

<sup>732</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.57.

<sup>733</sup> M. H. Yavuz, “Türkiye’de Çoğulculuk”, s.73.

<sup>734</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.48.

<sup>735</sup> Olivier Abel, “Dinlerin Etiği Olarak Laiklik”, Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin, *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik* içinde (27-40), Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1995, ss.27-40.

eylemlilik içinde oluşmakta, sürece bağlı olarak devam etmekte ve biçim kazanmaktadır.” Yeni cemaat formu metropollerde hayat bulmakta ve Tönnies’in birincil ilişkiler analizinin niteliklerinden öte, bu, topraktan bağımsız soyut alanlar üzerinde yükselen yeni bir somutluk biçimidir.<sup>736</sup> Yüzyüze ilişkiler ise yerini iletişime bırakmıştır.<sup>737</sup>

Küresel kültür bağlamında batının, Müslüman aktör kavramına yüklenen tarihi üretme sistematüğinde inanan ve İslâm diyalektiği çerçevesindeki İslâm’a etkin ve açıklayıcı fonksiyon yüklemesi tutumu önem taşır. Bu bağlamda İslâm ‘bir aktör’ olarak betimlenmiş ve Müslümanların kendi tarihlerini üretmedikleri, “aksine Müslüman kimliğini ve davranışlarını şekillendiren” aktörün İslâm olduğu ileri sürülmüştür. Bu bağlamda batıda bir birey aile içi şiddet uyguladığında, ortaya konan açıklamalar birey merkezli biyografik argümanlar düzeyinde olurken aynı şey bir Müslüman için sözkonusu olduğunda ise bu durum İslâm aracılığıyla açıklanmakta ve nasslardan buna deliller getirilmeye çalışılmaktadır.<sup>738</sup> Küreselleşmenin Türkiye açısından sonuçları özellikle 1980 sonrası dönemde belirginleşmiştir ki ekonomik olarak liberalleşmeyi getiren bu dönem, yanı başında öze dönüş vurgusu taşıyan yükselen bir gelenekçiliğe de varoluş imkânı doğurur. Bu varoluş imkânı, küreselleşmenin kültürel boyutta hem batı modernliğinin evrenselleşmesine hem de alternatif modernitelerin ortaya çıkmasına yönelim veren bir süreç üretmesine yol vermesidir ki Türkiye’de İslâm’ın yükselişi betimlemeleri buna net bir örnektir.<sup>739</sup>

Modernleşme merkezli tartışmaların Türkiye’de 1980’li yılların yerel koşullarda ürettiği dinamiklerin ve dış etkilere açıklıkla beraber küreselleşmenin hissedilmesi sonucunda muhafazakâr-dindar kesim olarak kendilerini betimleyenlerin kutlanılmasına karşı çıktıkları bazı günlerin kutlanması, modanın takibi, tesettür defilelerinin düzenlenmesi, tatil yapma alışkanlığı ve pratiğinde meydana gelen

---

<sup>736</sup> Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, ss.14-8.

<sup>737</sup> Yelken, s.104.

<sup>738</sup> Zemni, par.34-5.

<sup>739</sup> Ergun Özbudun ve Fuat Keyman, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme: Aktörler, Söylemler, Stratejiler”, Peter L. Berger ve S. P. Huntington (Ed.), *Bir Küre Binbir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik* içinde (303-326), Ayla Ortaç (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, ss.305-8.



değişim, televizyon ve diğer medya araçlarının kullanılmasına yönelik tutum ve eylem değişimi, “modernitenin dinle buluşmasına örnek” nitelikte oluşumlardır. Ülkenin bu dönemiyle beraber muhafazakâr kesim, modern kültürel etkinliklerde de görünmeye başlamıştır. Sözelimi, üzerine yapılan tartışmalar bir yana, öğretisel anlamda eklemleme sıkıntısı olarak algılanabilecek imam hatipli bir kız öğrencinin bir pop starın konserinde eğlenme tablosu, artık pratiğin kurama dayattığı bir realite olmuştur. Günümüzde “Haluk Levent’in rock konserinde en ön sırayı kapan, walkmaninden Tarkan’ı eksik etmeyen İmam-Hatipli kız görüntüsü sıradan” hale gelmiştir.<sup>740</sup>

İslâm ve modernleşme, sekülerizmin savunduğu gibi mutlak bir yok edici etkileşime sahip değil, aksine modernleşmeyle beraber Müslümanların dinî bağlılıklarının artması söz konusudur. Joseph Tamney, Java Müslümanlarında dinî bağlılık ile eğitim ve meslekî prestij arasında olumlu bir ilişkinin varlığını tespit etmiştir. Öte yandan Pakistan’da eğitilmiş liderler eşliğinde fundamentalist akımların geliştiği ve yeni orta sınıftan katılım gördüğü yapılan bir araştırmada ortaya konmuştur.<sup>741</sup> Bardakoğlu, bugün Türkiye’de ılımlı, toleranslı ve kapsayıcı bir İslâm algısının bulunduğunu ve yaygın formun radikal ve dışlayıcı olmadığını ifade eder. Bu ılımlı bakış açısının sebeplerinden biri olarak da 80 yılı aşkın bir süredir Türkiye’de bulunan ve ılımlı ve toleranslı bakış açısını geliştiren demokrasiyi gösterir. Bu bağlamda İslâm’ın yekpare bir yapıya sahip olmadığını, aksine Türkiye’de gruptan gruba farklılık gösteren anlayışlardan da anlaşıldığı gibi bütün yaklaşımlar için demokratik bir konumlanma bulunduğunu ifade eder.<sup>742</sup>

Türkiye’de İslâmî hareket üç tarzda biçimlenmiştir: “Diyanet etrafında şekillenen devlet İslâmı, tasavvuf etkisinde şekillenen Nakşî ve Nurcu grupların oluşturduğu sosyal İslâm ve Millî Görüş kaynaklı siyasal İslâm.” Türkiye’de modernleşmeye muhalefet düzleminde ortaya çıkarken İslâmî hareketlerin temel arzuları, bireyi dönüştürecek cemaat yapılanmalarına gitmek ve İslâmî değerleri gündelik hayatın pratiklerine sindirmektir. Bu hareketler zayıf kesimler için bir istinat

---

<sup>740</sup> Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Laik Ama Kutsal* içinde (11-19), Ali Köse (hızl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.16-7.

<sup>741</sup> Stark, “Toprağın Bol Olsun”, s.63.

<sup>742</sup> Bardakoğlu, ss.30-1.

duvarı rolü görürken toplum ve yönetsel birimlere yönelik de birer sosyal kontrol aracıdır. Bu hareketler, ekonomik vb. yapılanmalara giderek toplumdaki marjinal gruplar için bir bölge yaratan özerk, ancak birbiriyle bağlantılı kurumlardan oluşan bir adalar ülkesi olarak İslâmî sektör oluşumuna gitmiştir. Fakat üst çerçevede farklılıklar azalır; “Örneğin Nakşibendî, Süleymancı ve Nurcu dinî networkleri kendilerine özgü karakteristikleriyle farklı kimlikler oluştururlar, ancak İslâmî lehçe bağlamında aynı çerçeve içinde yer alırlar.”<sup>743</sup>

Özal siyaseti dinî metaforlarla söylem lugatçesine sahip kesimlerin sermaye sahipliğini yetkinleştirir ve görünür bir artış sağlar. Bu bağlamda tarikatlar da taşıdıkları güçlü dayanışma ağlarıyla iktisadî networkün ağlarında güçlü yapılanmalar sergiler.<sup>744</sup> Tarikatlar, Türk toplum yapısının yüzyıllardır barındırdığı ‘kutsal hakikati arama’ formu olarak<sup>745</sup> günümüz Türkiye’inde de etkin durumdadırlar. Buna bağlı olarak cemaat kavramı ve pratiği, İslâm için sosyo-kültürel örüntülerinin yapı ve işlev mantığının yükseldiği zeminin bir birimi olması dolayısıyla merkezî bir nitelik taşır. Cemaat kavramına verilen önem, toplu yapılan ibadetlerin bireysel olarak yapılanlardan daha değerli bulunmasından anlaşıldığı gibi, Cuma namazının varlığı da buna bir argümandır.<sup>746</sup>

Mardin’e göre Orta Asya Türklerinin İslâmiyet’i benimsemesinde etkin olan geniş görüşlülüğe sahip tasavvufî tarikatlar bu topluluklar için eski ve yeni arasında bir bağdaşma noktası üretmiş ve böylece eski “‘putperest’ alışkanlıklar, bu yeni patrimoniyal İslâmî düzen içinde varlığını sürdürmeyi” başarmıştır. Selçuklu ve Osmanlıda bu heterodoks Müslümanlık, mistisizm ve sufî tarikatlar, olası siyasî yıkıcılık niteliği taşıyan yapılarla birlikte değerlendirilmiştir.<sup>747</sup> Güncel forma bakıldığında, modernleşme deneyimiyle yüzleşen Nurculuk akımının küreselleşme ve postmodern paradigmayla senkronik ve önde gelen fraksiyonu olarak Gülen

---

<sup>743</sup> M. H. Yavuz, “Türkiye’de Çoğulculuk”, s.74.

<sup>744</sup> Ergün Yıldırım, *Türkiye’nin Modernleşmesi ve İslâm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, ss.111-2.

<sup>745</sup> Erkan Akin ve Ömer Karasapan, “Islam and the State”, *Middle East Report*, 153, (July-August 1988), s.16.

<sup>746</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002, s.187.

<sup>747</sup> Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.), 10. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, ss.86-7.

Cemaati'nin birçok yönden yenilikçi görünen yapısında birbiriyle eşgüdüm halinde bulunan, işadamları, öğretmenler, öğrenciler ve gazetecilerden oluşan dört katman bulunmaktadır.<sup>748</sup>

Millî Görüş Hareketi, temelde İslâmcılık düşüncesi ile ümmetçi kodlara fazla pirim vermeyen milliyetçilik türünün ara formu olarak Osmanlılık ile milliyetçiliği ve modernizm ile İslâmcılığı sentezleme girişimidir. Bu hareket, temelde taşranın ya da burjuvanın egemenlikten dışladığı zencilerin sözcülüğünü yapmaktaydı ki güçlenen tabanıyla taşradan yükselen çıkışın partisine dönüştü. Bu dönüşüm, söylemlerinden okunabilmektedir ki bu hareket “1973 yılından 1980 yılına kadar *etik ve sanayileşmeyi*, sonra 1983'ten 1998'e kadar *adalet ve kimliği* ve 1998 yılından bu güne kadar ise *demokrasi ve kanun egemenliğini* vurgulamıştır.”<sup>749</sup> İslâmcılık, Cumhuriyetin ilk yıllarında radikal bazı uygulamalarla kontrol altına alınmış ve 1950'lere kadar bir tehdit olarak görülmemiştir. İslâmcılığın güçlenmesi, çok partili hayatla beraber Demokrat Parti ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin uygulamaları çerçevesinde olmuştur. Çok partili hayatla beraber 1945'lerden başlayarak Türkiye'de belli bir ivme ile devam eden siyasal İslâm hareketi 1980'lerde bir sıçrama yaşamıştır. 1980'lerde İslâm'ın siyasallaşmasının temelinde hem dış hem de iç dinamikler bulunmaktadır.<sup>750</sup> Farklı algılar açısından bakıldığında:

“1940'lardan sonra Türkiye'de İslâm'ın yeniden doğuşunu ele alacak olursak, laik entelektüeller bunu, *obscurantizmin* bilime karşı zaferi, yüksek bürokratlar devlet yapısının dağılması ve anarşinin artması, fundamentalist Sünnî Müslümanlar toplum üzerinde İslâmiyet'in kontrolünü kurmanın aracı, Diyanet İşleri Başkanlığındaki görevliler, ülke çapında Sünnî Müslümanlık için sağlam zemin oluşturmak yolunda altın bir fırsat, mahallî tarikat liderleri veya karizma sahibi şeyhler kendi çevreleriyle -ki, bu çevreler çoğunlukla miras yoluyla intikal etmiştir- birlikte aynı şeyi kendi etki alanlarını genişletmek açısından memnuniyet verici bir gelişme ve Şîî ve Aleviler ise, kendi dinî kimliklerine bir tehdit olarak görüyorlar.”<sup>751</sup>

---

<sup>748</sup> M. H. Yavuz, “Türkiye'de Çoğulculuk”, s.76.

<sup>749</sup> M. H. Yavuz, “Türkiye'de Çoğulculuk”, s.77.

<sup>750</sup> Rüstem Erkan ve Harika Akçayöz, “Siyasî İslâm Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, *CÜSBD*, Cilt.27, Sayı.2, (Aralık 2003), s.175.

<sup>751</sup> Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.83.

Günümüz Türkiye'si'nin dinî hareketleri, kent yapısının dönüşen imkanları ve sivil katılımın kurumsal avantajlarıyla farklı bir yapıyla varlık göstermektedirler. Çağdaş kent, sanayi öncesi kentten ayrışma ölçütüyle farklılaşır ki önceki ayrışma din ve ırk temelli iken günümüzde mekansal bölünmenin temel unsuru sosyo-ekonomik faktördür. Sennett, kamusal alanın ortadan kalkışını, kente insan akınlarının olması sonucunda insanların birbirleriyle işlevsel bağlarını yitirmesi sonucunda hayatın gittikçe renksizleşmesi sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak betimler. Birbirleriyle işlevsel bağı zayıflayan insanların tutundukları dal, enformasyon teknolojileri, özelde sanal âlem olur. Kent, postmodern formatın biçimlendiriciliğiyle artık küresel ölçüğe yükseltilmiş ve yerel bütünlüğü dağılmış, parçalanmıştır ki bu da onu sanal hale ya da olmayan bir yer haline getirir. Coğrafi bir kendiliğe sahip olmayan çağdaş kent “yersiz yurtsuzlaştırılmış enformasyon ve imaj akışının hiper alanında bulunmaktadır.”<sup>752</sup>

Çağdaş çoğulcu toplumsal yapılarda bireylerin daha aktif siyasal katılım sergiledikleri gözlenir. “Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde ise siyasal katılım davranışının niteliğini üst yapısal öğeler belirlemektedir.”<sup>753</sup> Sivil toplum kuruluşları, tanımları gereği gönüllü katılımlarla kurulan ve “Türkiye’de ‘İlk örnekleri 1940’lı yıllarda görülen bu örgütlerin başlangıçta devlet tarafından teşekkül ettirildiği hepimizin bilgisi dâhilindedir.”<sup>754</sup> Türkiye için sivil toplum kayıp halka olarak değerlendirilir.<sup>755</sup> Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının gelişimi izlendiğinde bu olgunun 1980 sonrasında bir ivme kazandığı görülür.<sup>756</sup> Hayatın her alanında değişim ve dönüşümlerin süreçlendiği bir başlangıç olan bu dönemde Türkiye’de bireyin isteklerini ifade biçimi olarak siyasal sistemin yanı sıra sürece aktif katılım sağlayan sivil toplum kuruluşları belirginleşir.<sup>757</sup> Bu örgütler sosyal ve kamusal alanda etkili olmaya başlarlar.<sup>758</sup>

---

<sup>752</sup> Karakurt, ss.62-3.

<sup>753</sup> Mehmet Aslan ve Gazanfer Kaya, “1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları”, *CÜSBD*, Cilt.5, Sayı.1, (2004), s.213.

<sup>754</sup> Örneğin Türk-İş Sendikası ve bazı meslek birlikleri. Bkz. Hülya Ercan, “Türkiye’de Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine”, *CÜSBD*, Cilt.26, Sayı.1, (Mayıs 2002), s.72.

<sup>755</sup> Mümtaz’er Türköne, “Devletli Sivil Toplum”, *Sivil Toplum ve Demokrasi* içinde (89-98), Lütfi Sunar (hzl.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s.90.

<sup>756</sup> Gülgün Erdoğan Tosun, “Türkiye’de Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Demokrasinin Pekişmesinin Önündeki Engeller”, *Sivil Toplum ve Demokrasi* içinde (123-98), Lütfi Sunar (hzl.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s.134.

<sup>757</sup> Aslan ve Kaya, s.214.

<sup>758</sup> Hülya Ercan, s.70.

“Kısacası, Türkiye’de 1980 sonrasında siyasal sistemin tıkanmasına bağlı olarak hızla kurumsallaşan STK’lar, katılımcı demokrasinin önemli bir unsuru olarak, toplumda önemli işlevleri yerine getirmeye adaydılar.”<sup>759</sup>

STK’ların modernleşme eksenli yoğunluğunun kaynağında modernite ilkelerinin şekillendirdiği kodların toplumsal yapıya sindirdiği çatışmacı nitelik bulunur. Değişik çıkar gruplarının siyasal arenada bir baskı grubu olarak işlev görme arzusu, bu çatışmacı nitelikte birlikte STK’ların kurumsallaşmasına ivme kazandırmıştır. Temelde karmaşık toplumsal ağların bireye siyasal kararlara katılım veya onlara etki etme bağlamında sivil eklemlenme gereği sunması, STK’ların kurumsal yapısının dinamiğidir.<sup>760</sup> Türkiye’de sivil toplum anlayışının eksik yönlerinin başında, kodlarıyla yükseleceği bir kuramsal zemine sahip olamama gelir. Sivil topluma katılım ve varlığını destekleme genel olarak 12 Eylül askerî müdahalesi sonrasında belirginleşmiş ve bu müdahaleden olumsuz yönde etkilenenler sivil toplum nosyonuna ve pratikteki varlığına sahip çıkmaya başlamıştır. Fakat bu sahip çıkma, her kesimden gelen desteğin kendi orijindeki rengini taşıması sonucunda farklı adlandırmalar ve uygulamalar, pratikte durumu daha karmaşık hale getirmiştir.<sup>761</sup> Türkiye 1980 askerî müdahalesiyle hissettiği devlet mekanizmasını hafifleten (küçülten) duygusal sistem olarak STK’lara müracaat eder ve birey için devlet anlayışına uzanır.<sup>762</sup>

STK’lara katılan renklere biri, Müslüman bireyin iradesinden kaynaklanır ve bu özne, STK’ların işlevselliğini etkin bir şekilde benimser. Türkiye’de vakıf merkezli kadın konumunu irdeleyen Raudvere, İslâmî STK’larda Müslümanların kendini ifade yetisini betimlemek için ‘geç modernite’ kavramının uygun olacağını ileri sürer. Çünkü bu kavramın çağdaş Türkiye’de dinî etkinlikte bulunan bireylerin karşı karşıya olduğu koşulları daha iyi yansıtacağı kanaatindedir.<sup>763</sup> STK’ların Türkiye açısından işlevselliği

---

<sup>759</sup> Aslan ve Kaya, s.222.

<sup>760</sup> Aslan ve Kaya, ss.216-7.

<sup>761</sup> Hülya Ercan, s.71.

<sup>762</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm* içinde (88-110), E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.103.

<sup>763</sup> Catharina Raudvere, “Where Does Globalization Take Place?: Opportunities and Limitations for Female Activists in Turkish Islamist Non-Governmental Organizations”, Birgit Schaebler and Leif Stenberg (Ed.), *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity* içinde (166-187), Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2004, s.170.

tartışıldığında 1990’lı yıllarda “hem güçlü devlet geleneğinde yaşanan krizin, hem kültürel küreselleşmenin etkisiyle” artan bir nicelik ve nitelik yekünüyle karşılaşılmaktadır. Bu dönemde temelde sosyal krizler üreten Marmara depremi, 12 Kasım Düzce depremi gibi olaylarda devlet mekanizmasının yaraları sarmada gösterdiği merkezîlikten kaynaklı zaaf lar nedeniyle sivil enerjinin yoğunlaşan etkinliği söz konusu olur. Güçlü devlet mekanizmasının sorunlara anında müdahale etme ve çözüm pratiğini etkinleştirme konusunda gösterdiği zaaf ların ikame enerji olarak STK’lara teveccühü yücelttiği anlaşılmaktadır.<sup>764</sup> İslâm ve sivil toplum arasındaki bağ tartışmasında gri zeminde iki tutum sözkonusudur:

“Bunlardan ilki, İslâmiyet’in, cemaatçi bir yapıya sahip olduğu üzerinde durarak, birey özerkliğini yok saydığını ve alternatif bir devlet hegemonyasına yöneldiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle İslâmcı örgütler, kesinlikle sivil toplumun bir üyesi olamaz. Diğer i ise Türkiye’de İslâmcı grupların, liberalist bakış açısıyla gelişen bireycilik anlayışı ve piyasa ekonomisi koşullarına ayak uydurmaya başladıklarını iddia etmektedir. Buna göre İslâmcı gruplar, sistemle uyum sağlamaya ve onun etkin bir üyesi olmaya başlamışlardır. Dolayısıyla İslâmiyet, sivil toplum anlayışıyla barışık durumdadır.”<sup>765</sup>

Hangi tutum benimsenirse benimsensin, realite, günümüz Türkiye’inde başta İslâm olmak üzere birçok din için STK’ların önemli bir örgütlenme ve siyasal ve sosyo-kültürel sisteme entegre aracı olarak hayatî bir işlev taşıdığını gösterir. Tarihî anlamda bakıldığında bu entegrasyon ve kimlik mekanizması bağlamında Osmanlı sisteminde padişah ve tebaası arasında bir zimmî sözleşme söz konusuydu ki karşılıklı sınırların belirginleşmesi bu araçla olmaktadır. Bu yapının doğal bir parçası da dinî azınlıklardı ki bunlar millet olarak tanımlanmış ve kendi dinî önderlerinin sorumluluğunda içişlerinde bağımsız cemaat yapıları olarak hayat bulmaktaydılar. Osmanlı bunların varlığını koruduğu gibi, Katolik misyonerlerin Ermeni ve Ortodoksları kendi cemaatlerine katma girişiminde olduğu gibi nitelik değişimine de karşı çıkmıştır. “Örneğin halktan birileri, o vakitler ‘muayyen kitapların metinlerinde değişiklik yapmak ve elden geçirilmiş

---

<sup>764</sup> Özbudun ve Keyman, s.321.

<sup>765</sup> Hülya Ercan, s.74.

nüshalarını basıp Ermeniler arasında dağıtarak fitneye sebep olmak' yüzünden tutuklanmıştı.<sup>766</sup>

## 2. DİB ve Uzman Personel Eğitimi

Türk din piyasasının gelenek kökeni olarak Osmanlıda din kurumunun üst düzey temsilini ifade eden şeyhülİslâmlık makamı, 4 Mayıs 1920 tarihinde Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin kurulmasıyla yeni bir boyutta varlığını sürdürmüş, son olarak 3 Mart 1924 tarihinde 429 nolu kanun çerçevesinde Diyanet İşleri Reisliği mirası devralmış ve günümüzde reislik kavramı başkanlığa dönüşerek Dişanet İşleri Başkanlığı kavramı kullanılır olmuştur.<sup>767</sup> Bu makam ve kuruluşların varlığı, din bürokrasisi çerçevesinde analiz edilebilir. Din bürokrasisi, "dinî faaliyetleri yerine getirmek için örgütlenen kuruluşların bütünü olarak" anlaşılır.<sup>768</sup>

Kurumsal bir yapı olarak şeyhülİslâmlık, Osmanlı Devleti'nden önce İslâm dünyasında görülmeyen bir yapılanmadır.<sup>769</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet, din hizmetlerini kamusal bir yapılanma içerisinde sunmaktaydı ve Cumhuriyet'e gelindiğinde bu gelenek, din hizmetlerinin kamu bürokrasisi içerisinde konumlanan din bürokrasisince sunulması şeklinde devam etmiştir. Bu devamlılık yanı başında din bürokrasisinin yetki ve alan kısıtlamasıyla devam etmesine de neden olur. Kısıtlamalar temelde din bürokrasisinin kilise benzeri yapılanmayla sadece dinsel görevleri bulunan bir yapıya kavuşmasına yönelikti. Din bürokrasisi dönem dönem hizmetlerinde ivme farklılıkları taşımış, söz gelimi en zayıf, güçsüz dönemini Tek Parti Dönemi'nde yaşamıştır.<sup>770</sup> Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine DİB'in kurulmasıyla dinin ilgi alanını daraltıldığı, bakanlık düzeyinde sahip olunan siyasî yetkinin idari görev haline dönüştürüldüğü, din hizmetlerinde denetimin yoğunluk kazandığı ileri sürülmektedir.<sup>771</sup> Dönüşen din bürokrasisiyle beraber, şeyhülİslâm olacak kişinin kadıaskerlik düzeyinde

---

<sup>766</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, ss.111-82.

<sup>767</sup> Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss.183-5.

<sup>768</sup> Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1989, ss.313-4.

<sup>769</sup> Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s.317.

<sup>770</sup> Davut Dursun, *Siyasi-İdari Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, ss.178-91.

<sup>771</sup> Kamil Kaya, *Sosyolojik Açından Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: Emre Matbaası, 1998, s.118.

donanımlı kişilerden seçilmesinin ikame kurumda ‘sıradan bir müftünün’ tercih edilmesi şeklinde kazandığı yeni boyutun halk tarafından yadırgandığı ifade edilmektedir.<sup>772</sup>

Bardakoğlu, Osmanlı’da din konusunda en üst yetkili merciin Sultan olduğunu, Şeyhülİslâmın ise sultan adına yöneticilik yaptığını ifade eder. Modern Türkiye’de din işleri için oluşturulan bir kurum olarak DİB’in ise sadece bürokratik bir kurum olarak değil bundan öte ahlâkî dinselliği inşa projesinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bardakoğlu, DİB’i kamusal bir kurum, bağımsız bir kurum ve sivil bir kurum olmak üzere üç boyutta ele alır. DİB’in görevinin ise bilimsel ve güvenilir dinî bilgi ışığında halka eğitim vermek olduğunu belirtir. Bu bağlamda İslâm’da ruhbanlık sisteminin olmadığını, Müslümanların otorite olarak rahipleri veya kurumları kaynak olarak görmediğini, aksine gelenekten üretilen, zamanın ihtiyaçları göz önünde bulundurularak dinin temel kaynaklarının bilimsel yorumlarından elde edilen bilginin kaynak olduğunu ifade eder.<sup>773</sup>

DİB, büyük sayıda personeliyle beraber profesyonelleşme yolunda kurumsal yapı ve yetişmiş personel sorunları yaşamaktadır. İmamlık gibi sınırları netleşen kadro örnekleri olduğu gibi temel bir hizmet alanı olup henüz bilimsel ölçülerle açık ve seçik bir şekilde taşınması gereken niteliklerin tanımlanmadığı vaizlik de söz konusudur.<sup>774</sup> Öte yandan DİB’in yurtdışına verilen göçe ve İslâm’ın evrensel iddiasına kıyasla çok geç ve sınırlı olarak ulusal sınırların ötesine açıldığı görülür. Bunun temel etkenlerinden biri, DİB’in ulusal bir bürokratik kurum olarak inşa edilmiştir. DİB, ilk defa 1971 yılında yurtdışına geçici statüde din görevlisi göndermiş (Ramazan ve Kurban bayramı vesilesiyle) ve 1971’de *Dış Hizmetler Müdürlüğü*’nü kurmuştur. Buna bağlı olarak 1979’da Hac Dairesine dönüştürülecek olan *Hac İşleri Müdürlüğü* 1976’da kurulmuş, “bu Müdürlük dönüştürülerek bu tarihten itibaren hac seferlerini düzenleme yetkisi Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir.” Diyanet dışı açılım ve koşulların gerekliliğiyle

---

<sup>772</sup> Dursun, *Din Bürokrasisi*, s.182.

<sup>773</sup> Bardakoğlu, ss.9-27.

<sup>774</sup> Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlilikler Üzerine”, *CÜİFD*, Cilt.VIII, Sayı.2, (Aralık 2004), s.18.



ilki 1973'te Bolu'da olmak üzere kendi personelini yetiştirmeye yönelik kurumlar oluşturmaya başlamıştır.<sup>775</sup>

Kuruluş amaçlarından birinin sorunlu ilan edilen din arayaşlarının meşruiyetini devlet aracılığıyla reddetmek<sup>776</sup> olduğu belirtilen DİB, dinî grupları inceleme amacıyla *Diyanet Araştırmaları Merkezi* adında bir birim oluşturur. 6 Aralık 2000 tarihinde faaliyete geçen bu merkez 30 Haziran 2004 yılında kapatılır.<sup>777</sup> Kurumun önemi, Türkiye'deki dinî haritanın araştırılma konusu olması, misyonerlik ve dinlerarası diyalog için de ayrı birer araştırma komisyonunun bulunması ve Türkiye'nin stratejik yapılanmasına yönelik bilgi aktarımının hedeflenmesidir,<sup>778</sup> fakat bu yeni kurumsal faaliyet alanı DİB'e entegre edilememiş, kapatılmıştır.

Dursun, din bürokrasisinin temel sorunlarını, uzman eleman sorunu, finansman sorunu ve örgütlenme sorunu başlıklarıyla kategorileştirir.<sup>779</sup> Uzman eleman bağlamında DİB'in en önemli gecikmesi, uzman kadın din hizmetlisini bünyesine katma alanında olmuştur. 1997 yılında başlayan bu uygulama, müftülerin ve din görevlilerinin ulaşmada sorun yaşadığı kadın nüfusuna hizmet götürmeyi amaçlar.<sup>780</sup> DİB hizmetlerinin sıkıntılarını değerlendiren müftüler, en çok personel sorunlarını dile getirirler. Müftülerin dile getirdiği diğer sorunlar da (protokol işleri, vakıf işleri, bürokratik yazışmalar, inşaat işleri vb.) dikkate alındığında irşat çalışmalarına zaman ve emek ayırmada sorunlar bulunduğu gözlenmektedir ki Diyanet'in imaj olarak da bu tarz bir figür taşımadığı ifade edilebilir. Özdemir'in verilerine göre müftüler, Diyanet'in medyayı iyi kullanamadığı irşat faaliyetlerinin sosyal bütünleşmeyi sağlamada istenilen yeterlilik düzeyine ulaşmadığı kanaatindedirler.<sup>781</sup>

Diyanet'in kurumsal öneminin yanı sıra Türk din piyasasında Müslüman aktöre yönelik önem taşıyan bir yapı olarak dinî alana yönelik özel bir eğitim sunan İmam

---

<sup>775</sup> Şuayip Özdemir, *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*, İstanbul: DEM Yayınları, 2007, s.43.

<sup>776</sup> Subaşı, *Ara Dönem*, s.58.

<sup>777</sup> "DİYAM Kapatıldı", <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=5013963&tarih=2005-10-07>, (14 Mayıs 2008).

<sup>778</sup> "Diyanet Gizli Göreve Başlıyor", <http://arsiv.sabah.com.tr/2003/02/01/s2312.html>, (29 Mart 2008).

<sup>779</sup> Dursun, *Din Bürokrasisi*, ss.207-16.

<sup>780</sup> Ş. Özdemir, s.98.

<sup>781</sup> Ş. Özdemir, ss.129-35.

Hatip Liselerinin<sup>782</sup> varlığının tartışılması ve bir tehdit olarak betimlenmesi; bu okulların ve öğrenci sayısının artışı, din hizmeti için gerekli kadronun üzerinde öğrenci alımı ve bu bağlamda din hizmetlerinde kısıtlı yere sahip olan kız öğrencilerin alımı, mezun öğrencilerin çoğunun ilahiyat fakülteleri dışındaki birimlere yönelmesi çerçevesinde olmuştur. Bu tarz bir tablo içinde analize tabi tutulan okullar, siyasal İslâm'ın kaynağı olma gibi iddialara hedef olmuş ve bu bağlamda yapılan tartışmaların en yoğun olduğu zamanda dönemin başbakanı “Necmettin Erbakan'ın söylediği iddia edilen ‘İmam Hatip Liseleri bizim arka bahçemizdir’ sözü bu eğitim kurumları üzerine yapılan tartışmayı en üst düzeye çıkarmıştır.”<sup>783</sup> Aslında bu okullar ilk dönemlerinde, Halide Edip'in Sultan Ahmet Meydanı'nda dinleyicilerine Allah'a inandıklarını ve bunun haklarının arasında bulunduğu dile getirmesinde olduğu gibi, Allah inancına sahip bulunan bir kitlenin kendisine dinini yeni yollarla anlatacak bir eğitim sunan kurumlar olarak görülmekteydi.<sup>784</sup> Bu ve daha geniş çerçeveden bakıldığında bu okullar, “Türkiye'nin tartışmalı dinî tarihinin bir parçasıdır.”<sup>785</sup>

Erkan ve Akçayöz, Diyarbakır'da Anadolu Lisesi ve İHL'nin son sınıf öğrencileri üzerinde bir araştırma yapmış ve farklılık ve benzerliklere şu yargıyı eklemişlerdir: “Araştırmanın bulgularına baktığımızda bu okulların, ne karşı olanların iddia ettiği gibi siyasal İslâm'ın en önemli kaynağı oldukları fikri ne de savunuların düşündüğü gibi -açıkça ifade etmeseler de- geleceğin İslâmcı kuşaklarının yetiştirildiği yerler oldukları fikri tam olarak doğru değildir.”<sup>786</sup> İHL'ler artan siyasallaşma sonucunda “sorun” olarak ele alınıp irdelenmiş ve özellikle 1997 sonrasında nicelikle beraber nitelikte yaşanan bir düşüş ve “çözülme” dile getirilmiştir.<sup>787</sup> İHL'lerin işlevsel açıdan analizi bu okulların başlangıçta kırsal kesimin ihtiyaçlarına cevap veren dolayısıyla bu kesimin kültürüyle yürüyen bir yapıya sahip iken 1980'li yıllarla beraber

---

<sup>782</sup> Howard A. Reed, “Turkey's New Imam-Hatip Schools”, *Die Welt des Islams*, New Ser., Vol.4, Issue2/3, (1955), s.151.

<sup>783</sup> Erkan ve Akçayöz, s.186.

<sup>784</sup> Reed, s.163.

<sup>785</sup> Subaşı, *Ara Dönem*, s.136.

<sup>786</sup> Erkan ve Akçayöz, s.199.

<sup>787</sup> Bkz. Ruşen Çakır, İrfan Bozan ve Balkan Talu (hızl.), *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2004, s.137.

dinî kültürün şehirleşmeye başlamasıyla okulların şehir merkezli bir görünüme sahip olduklarını sergilemektedir.<sup>788</sup>

Din piyasasında önem taşıyan ilişkili bir konu olarak meslek okulları dışındaki din eğitimi de birçok ülkede tartışılmaktadır. Rusya’da düzenli bir din eğitimi bulunmamakta, din eğitiminin nasıl yapılması gerektiği yönünde bir uzlaşma görülmemekte, dahası okullarda din dersinin yer alıp almaması tartışılmaktadır. Din eğitiminin dindarlar tarafından verilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi tarafsızlık içinde buldukları için ateistler tarafından verilmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.<sup>789</sup> Çağın yeni formu farklılıkların etkileşimini olağanlaştırırken farklı dinler hakkında merak artmakta ve kendi dinî sistemi hakkında kişinin yetersiz eğitim alması veya hiç almaması ve sağlıksız bir yapıda alması onun dinsel dönüşüm yaşamada etkin olabilmektedir. Verilen din eğitiminin niteliği de kişinin mevcut geleneksel mirasında kalmasını sağlama açısından önem taşır. Yalnızca bilişsel düzeyde verilen din eğitiminin sınırlılığına dikkat çeken Kaymakcan, “farklı dinleri ve bir din içerisindeki değişik yorumların anlaşılmasına, din konusunda eleştirel düşünmeyi öngören ve en azından açıkça bir dinin savunuculuğunu yapmayan bir yapıda” olan din eğitiminin misyonerlik gibi karşıt sistemlerin faaliyetlerine karşı bir istinat olamadığı yönünde bir kanaate sahiptir.<sup>790</sup>

Türkiye’de din eğitiminin sonuçlarına zarar veren bir gelişme olarak din ve din eğitimi üzerine yapılan tartışmalar ve İslâm hakkında maksadı aşan eleştirel ortam, gençlerin kimliklerindeki İslâm dokusunu sorgulamasını sonuç verebilmektedir. Türkiye’de örgün ve yaygın din eğitiminde ilmiyal merkezli bir niteliğin baskın olması günümüz insanının ihtiyacına karşılık sunmada yetersizlik üretmektedir. Özellikle gençler, geleneksel ve ilmiyal merkezli İslâm öğretimine karşı ilgisiz kalmakta ve muhatabın niteliğine uygun yeni bir anlatımın gerekliliğini gerekçeleymektedirler. Din dersinin süre, materyal, personel gibi eksiklikleri de dikkat çekmektedir.<sup>791</sup> Öte yandan

---

<sup>788</sup> Köse, “Sekülerleşme Teorileri”, s.16.

<sup>789</sup> Theodor Kozyrev, “Rusya Okullarında Din Eğitiminin Çağdaş Durumu ve Onun Mezheplerarası Modelinin Perspektifleri”, *AÜİFD*, Cilt.XLVI, Sayı.1, (2005), s.221.

<sup>790</sup> Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *SÜİFD*, Sayı.12, (2005), s.30.

<sup>791</sup> Kaymakcan, “Türkiye’de Misyonerlik”, ss.35-8.

Türkiye’de her türlü din eğitimini kapsayan bir kavram olarak genel dindarlık anlayışının İlmihal dindarlığı dar alanında kalan ve ruhsal derinliği ikinci plana atan ve düzeltilmesi gereken bir dindarlık formu tanımlaması söz konusudur.<sup>792</sup> Din eğitimi bağlamında Aleviler gibi dinî grupların ve diğer dinî sistemlerin kendi inançlarının aktarımında özgür ve yetkin bir form üretilmediği, yok sayan veya ötekileşterin bir argümanla yola çıkıldığı ve son tahlilde çoğulcu ve tercihli bir din eğitiminin olması gerektiği savunulmaktadır.

Sosyal hayatın değişimiyle beraber müslümanın din algısında adaptasyon üreten mekanizma veya koruyucu tepki gösteren sistem söz konusu olabilmektedir. Müslüman toplumlarda düzen ve değişimin dini eylemlerle ilişkisi fakih ve müceddit formuyla analiz edilebilir. Bilgin; fakih ve müceddit arasındaki ayrımı belirginleştirerek toplumun süreçsel yapısına karşı refleksleri aynı zamanda bir anlam dünyası inşası düzleminde ele alır. Fakih ve müceddit arasında temelde sosyal değişime karşı olup olmama bağlamında bir ayrım, mevcut toplumsal hayatın seyrini onama veya kırma yönünde belirir. Bilgin’in sosyal akışkanlık kavramıyla betimlediği toplumsal hayatın süreçsel yapısı bağlamında “[m]üceddit her halükarda dinin otantik hükümlerine dönüşmesini arzu ederken, fakih *sosyal akışkanlığı* bozmayan her türlü dini hükmü kabul etme eğilimindedir.”<sup>793</sup>

Fakih, mevcut toplumsal yapının korunmasına yönelik çaba sergilerken, müceddit mevcut toplumsal yapının kaynağında bulunan ilkelere, öze dönme bağlamında biçimden ziyade ilkelere yönelik bir sahiplenme sergiler.<sup>794</sup> Son tahlilde dinî bilgi üretimi de Ramazan ayında TV programlarında üretilip tüketilen (bir tüketim sarmalına yerleştirilen) dinî konular örneğinde olduğu gibi, piyasa mantığının bir uzantısını teşkil etmekte ve otorite sorununu gündeme taşımaktadır.<sup>795</sup> Bu bilgi üretim dinamiğinin ilişkili olduğu Türkiye’de din ve modernite tartışmaları, dinselliğin yörüngesini belirleyen analiz kulvarlarını oluşturur. Genel elit söylem, modernleşmeyi batılılaşmayla (teğarüb ideolojisiyle) eş tutar ve bu bağlamda İslâm’ın ideolojiden

---

<sup>792</sup> M. Hayri Kırbaoğlu, “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, *İslâmiyat*, Cilt.V, Sayı.4, (2002), ss.109-124.

<sup>793</sup> Vejdi Bilgin, “‘Sosyal Akışkanlık’ Kavramı Üzerine”, *UÜİFD*, Cilt.12, Sayı.2, (2003), ss.301-2.

<sup>794</sup> Bkz. Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum-Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

<sup>795</sup> Aktay, “Postmodern Dünyada Din”, ss.310-1.

arındırılmış (nesnel) bir analizinin sunulmasındaki sorun on yıllardır devam etmektedir: İslâm ve irtica ikilemi döngüselleştirilmiştir.<sup>796</sup>

Türkiye dinî piyasasını şekillendiren bir diğer faktör seti, AB formu ve buna yönelik Türkiye'nin uyum atılımları sonucunda ortaya çıkan dinamiklerdir. Avrupa Birliği, kuruluşundan bu yana geniş kitleleri barındırır hale gelmiş, dolayısıyla farklı din ve dinî fraksiyonların yelpazesıyla karşılaşmıştır. Bu yelpazede din eğitimi verilmesi birçok Batı Avrupa ülkesinde kabul edilmiş fakat birçok dinin okullarda aynı anda nasıl öğretilceği konusundaki model tartışmaları hâlâ devam etmektedir.<sup>797</sup> Günümüzde Bahailik, Kadiyanilik, Sih Dini, Yehova Şahitleri, Moonculuk, Mormonlar, Hare Krişna, Rama Krişna Misyonu ve Maharişi Maheş Yogi'nin 'Transendental Meditasyon'u vb. bazı dinî akımlar küresel düzeyde bir iddiayla yayılma çabası sergilemektedir ve kullandıkları dil, evrensel temsil kodlarını barındıran niteliklere sahiptir.<sup>798</sup> Bu bağlamda uyum yasalarının dinî gruplar için bir piyasaya giriş kolaylığı sağladığı söylenebilir.

## II. DİNİ PİYASA AKTÖRLERİ

Bu kısımda Türkiye'de dinî piyasa aktörlerinin *organizasyonel yapısı*, *öteki anlayışı* ve *yayılma anlayışı* (misyon vs.) olmak üzere üç düzlemde gerekli veriler sunulularak eylemlerin üzerinde yükseldiği yapılanma ortaya konacaktır. Geç modern dönemin temel dinî özelliği olan tanrı kavramının subjektifleşmesi, bireyin sunulan farklı görüşler arasında tercihte bulunması<sup>799</sup> gibi nitelikler bağlamında faaliyet gösteren piyasa aktörlerinin biçimsel özellikleri, dinî tüketicilerin beğeni ve tercihlerini etkilemekte ve bireyin kabul veya reddini (bu sunum tarzı), belirlemektedir. Bu bağlamda dinî mücadele süreçlerinin belirleyicilerinden olan yapı, gereklilik düzeyinde aktarılacaktır.

---

<sup>796</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "İslâmî Bilimler ve Modernleşme Sorunu", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, içinde (37-60), Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.43-6.

<sup>797</sup> Recep Kaymakcan, "İngiliz Din Dersi Kitaplarında İslâm İmaji", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt.1, Sayı.1, (Haziran 2001), ss.163-4.

<sup>798</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.18.

<sup>799</sup> Davie, "Avrupa", s.229.

## A. MÜSLÜMANLAR

### 1. Müslüman ve Gayrimüslim

Müslüman aktörün mabedi olarak mescid, cami gibi kavramlarla ifade edilen yapılar söz konusu olsa da Hz. Muhammed'in yeryüzünü mescid olarak tanımlaması, ibadet için caminin gerekliliğini esnetmiş; fakat aynı zamanda camiye sosyal-kültürel bir merkez haline getiren algıyı da inşa etmiştir. İlk dönemlerde uygulanan bu çok fonksiyonlu yapılanmanın bugün yetersiz bir halde olduğu tartışılmaktadır.<sup>800</sup> Müslümanlar İslâm toplumunu tanımlarken, kadim çoğul toplumsal ontolojinin uzantısı olarak gayrimüslimleri de doğal bir unsur olarak konumlandırmış ve olduğu gibi kabullenme şeklinde bir öteki anlayışı sergilemiştir. Bu kabullenme, davet gibi fikir hürriyetinin sonuçlarını iptal eden nitelikte değildir.<sup>801</sup> 'Sizin dininiz size, benim dinim bana'<sup>802</sup> nassıyla kendi dışındaki sistemlerin varlığını onayan İslâm, sosyal bağlamda ayırık varoluş tarzlarını kabul eder. Nass, inananlara nezaket bezeli davet metodu önerir<sup>803</sup> ve hikmet kavramıyla bilgi merkezli yönün yüceltilmesini talep eder.<sup>804</sup> Gayrimüslimlerle beşerî ve dinî münasebette bulunma ile onların yaşam tarzlarını benimsemeye götüren hayranlık merkezli ilişki arasında ayırım yapılmış, ilki onanırken ikincisi yasaklanmıştır.<sup>805</sup>

Gayrimüslimlerle ilişki form ve pratik kaynağı olarak Kur'an'ın metin merkezli tartışmaları, 'hakikat' kavramına yönelik kadim geleneğin otantik formuna vurgu yapan savunusu, özellikle Hıristiyan ve Yahudilerin metin merkezli ve yazılı materyalin ağırlık basacağı tartışmalara girmesine neden olur. Kur'an; Tevrat ve İncil'i otantik haliyle onaylar ve kendisini 'Şahid'<sup>806</sup> olarak betimler. Bu ve karşıt algı,

---

<sup>800</sup> İlhan Yıldız, "Avrupa Birliğine Taşındığımızın Görevlisi ve Din Hizmetler Tablosu", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu: Sempozyum, 17-19 Eylül 2001-Çanakkale*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss.138-9.

<sup>801</sup> Hidayet Işık, *Âmiri'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss.156-7.

<sup>802</sup> *Kafirûn/6*

<sup>803</sup> "Rabbin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleni en güzel yol hangisi ise onunla yap." *Nahl/125*.

<sup>804</sup> Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s.5.

<sup>805</sup> Şadi Eren, "Hıristiyanlarla Mücadelenin Tarihi Seyri", *Köprü*, Sayı.93, (Kış 2006), s.203.

<sup>806</sup> "Habibim! Sana da Hakk olarak Kitabı(Kur'an'ı) kendinden evvelki kitapları tasdik edici ve ona karşı bir şahid olmak üzere gönderdik." *Maide/48*.

sözkonusu kutsal kitapların savunucularının meclislerde tartışma ve reddiye geleneği gibi toplumsal ve anlam evrenini şekillendiren edimlerde bulunmalarına neden olur. Kur'an'ın davet bağlamında tavsiye ettiği hikmet, öğüt ve güzel söz gibi 'müsamaha' niteliği taşıyan tutumun da verdiği imkânla ilk dönemlerden gelen bir red ve reddiye geleneği gözlenmektedir.<sup>807</sup> Reddiyeler, İslâm topraklarında yaşayan Hıristiyanların karşılıklı atışmaları şeklinde ortaya çıkıp mektuplaşmalara varan sürecin son halkasını temsil etmektedir.<sup>808</sup>

Çok dinli yapı, klasik fıkıh kuramının çok hukukluluğa tercih ettiği uygulamadır.<sup>809</sup> "İslâm inancına göre, gayrimüslimlerin mabetlerini korumak, inançlarına müdahale etmemek, onlara haksızlık etmemek, insan hakları konusunda onları Müslümanlarla eşit tutmak, onur ve yaşamlarını güvence altına almak gerekir."<sup>810</sup> Zimmîlik antlaşması, bireyin hem kendi dinini yaşama özgürlüğünü hem de güvenliğini temin eder. Bu bağlamda dinî grubun liderine verilen "ahd ü eman" bütün bireyleri kapsar nitelikteydi.<sup>811</sup> Altuntaş, Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu anlayışa uygun olanın, gayrimüslimler arasında ehl-i kitap-müşrik ayrımı yapmaksızın herkesin zimmî statüsüne kavuşabileceği sonucuna varan âlimlerin (el-Evzâî ve Malik b. Enes) görüşünün olduğu kanaatindedir. Bu prensiple bağlantılı irtidad ise İslâm'a ve meşru düzene bir başkaldırıya zemin olmadıkça bireysel tercih olarak algılanır.<sup>812</sup> Elmalılı, İslâm hukuku egemenliğinde diğer din mensuplarının din özgürlüğü ile yaşayabileceklerini, hiç birine Müslüman olma yönünde zorlama yapılmayacağını, ahdinde durma ve vergisini verme şartıyla kendi dininde bırakılacağını belirtir. "Fakat her kim olursa olsun ahdinde durmıyanları da cürmüne göre cezasını görür... Ancak

---

<sup>807</sup> Mehmet Aydın, *Reddiyeler*, ss.8-32.

<sup>808</sup> Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", Ömer Faruk Harman (Ed.), *Asrımızda Hristiyan Müslüman Münasebetleri* içinde (105-123), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.108.

<sup>809</sup> Yunus Apaydın, "Birlikte Yaşama Tecrübesinin Fikhî Çerçevesi-Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümler Karşısındaki Konumu", Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen), *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde (65-70), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, s.69.

<sup>810</sup> Abdülbaki Güneş, "Kur'an Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti", *FÜİFD*, Cilt.10, Sayı.1, (2005), s.20.

<sup>811</sup> Mehmet Şeker, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi: Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar'da Müslim-Gayr-i Müslim İlişkileri*, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s.159.

<sup>812</sup> Halil Altuntaş, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, 3. Basım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001, ss.72-81.

dini İslâma girdikten sonra dönen nakzı ahd etmiş olur. Ve yalnız bu tevbe etmezse cezası verilir.”<sup>813</sup>

İslâm, insanın özgürleştirilmesini temel hedeflerden biri saymış ve ruhsal gelişimde özgürlüğünün gerekliliğini temellendirmiştir. Her bireyin kesin bir kanaat sahibi olmasını sağlayan aklî bir delile dayandırması istenen iman durumu, özgür düşünmeye bağlanmıştır. Bireyin kendi ruhsal arınması ve gelişimi de özgür iradesiyle olabilecek bir durumdur ve peygamberlerin bu düzlemdeki görevi yalnızca doğruyu göstermektir. Hakem olan akıl, doğru-yanlış ayrımında bir ölçü olarak kullanılır. Akaidde bireyin kendi yorumlarında bir kaanatin oluşması gerektiği, yani taklidin geçersiz olduğu konusunda icma vardır.<sup>814</sup> Tercih bağlamında öne çıkan pratik algısı olarak Müslümanın İslâm’dan çıkması (irtidat), din merkezli klasik dönem anlayışında genelde siyasî bir ihanet olarak kabul edilmiş ve ciddi yaptırımlarla eşleştirilmiştir; fakat bu yaptırımlar çoğunlukla uygulanmamıştır.<sup>815</sup>

İslâm, bütün insanları muhatap almakla, semitik dinî gelenekle bağlantılı olmakla ve son olarak kendisinden önce geçerli olduklarını kabul etmekle Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkilidir.<sup>816</sup> Dahası, İslâm’ın ilk dönemlerindeki Müslüman gruba katılımların, özellikle ilahî din geleneğinin temel İslâm bilimlerine taşınmasına neden olduğu, bazı oryantalistler ve İslâm dünyasındaki araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür.<sup>817</sup> İlahî dinlerin kutsal kitaplarında İslâm’ın onayladığı ifadelerin bulunması, ehl-i kitap merkezli yaklaşıma kuramsal zemin hazırlamış ve bu bakış açısı pratiğe de yansımıştır.<sup>818</sup> Kur’an’da tutumları açısından *zalim* ve *insafli*<sup>819</sup> olarak ayrımlanan ehl-i kitap mensupları, kategorilerine göre muamele görmüşlerdir. Habeşistan’a hicret ve Medine’deki ilişkiler, olumlu pratikler olarak

---

<sup>813</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971, II/863.

<sup>814</sup> A. Güneş, “Kur’an”, ss.2-12.

<sup>815</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, İbrahim Arif Koytak ve Veysel Uysal (çev.), İstanbul: Beyan Yayınları, 2003, s.240.

<sup>816</sup> Muhammed Abdür-rauf, “İslâm Açısından Musevilik ve Hıristiyanlık”, Mesut Kardeşhan (çev.), İsmail Raci Faruki (Ed.), *İbrahîmî Dinlerin Diyalogu* içinde (53-64), 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s.55.

<sup>817</sup> Özcan Hıdır, “İslâm’ın ilk Yıllarında Hidayet Olgusu ve Mühtedi Yahudi ve Hıristiyanlar”, *Köprü*, Sayı.91, (Yaz 2005), s.224.

<sup>818</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s.188.

<sup>819</sup> Ankebut/46.



değerlendirilebilir.<sup>820</sup> Salt bir kategori olarak görülmeyen ehl-i kitabın tamamının bir olmadığı<sup>821</sup> ifade edilerek müntesiplerin niteliklerine dikkat çekilmiştir. Dahası, Kur'an'ın gayrimüslimlerle ilişkide belli bir formu normatif olarak belirlemediği yönündeki yoruma göre “[b]u türden ilişkilerde tamamıyla Müslümanların çıkarları ve diğer toplulukların Müslümanlara karşı tutumları belirleyicidir ve bunlara yönelik ilgili siyaset bu değişkenlere göre belirlenir...”<sup>822</sup>

Hıristiyanlıkla ilgili ayetler özellikle Mekke dönemindeki metinde bulunmaktadır ve yakın dinî grup olarak betimlendikleri için onlarla ilişkiler olumlu olmuştur. Habeşistan göçünün Hıristiyanlarla ilişki ve tanınma süreci için ayrı bir işlevi olmuştur.<sup>823</sup> Bu göç ve sonrasında Hz. Muhammed'in gönderdiği resmî davet (tebliğ mektubu) dinlerarası ilişkide ilk formlardandır.<sup>824</sup> Bu göç, aynı zamanda daha özgürlükçü (serbest piyasaya daha yakın) bir toplumsal yapının baskıcı olana tercih edilmesini sonuç veren dinî bir mücadele seyrinin ifadesidir.<sup>825</sup> Medine döneminde ise temelde Necran ve Beni Taglib Hıristiyanlarıyla ilişkiler olmuştur.<sup>826</sup> Medine ve Yemen, Yahudi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerdi ve bu nedenle Yahudilerle ilk resmî ilişkiler Medine'ye hicretten sonra gerçekleşmiştir. Yahudilerle olan dinî mücadelede herhangi bir zorlama, güç kullanımı söz konusu olmamış ve tanınan inanç hürriyeti hukuksal düzenlemelere de yansımıştır.<sup>827</sup>

Özetle Hz. Muhammed döneminde gayrimüslimlerle ilişkide toplumsal yapının niteliğinin önemli olduğu, bu bağlamda dinî grup bağımsızlığının söz konusu olduğu, dolayısıyla din ve vicdan hürriyetinin her topluluk için geçerli olduğu, bu özgürlüğün Medine Vesikası'nın 25. maddesinde olduğu gibi antlaşmalara ve yazılı materyale yansıdığı gayrimüslimlerin din ve vicdan hürriyetinin gerektirdiği ibadet özgürlüğüne

---

<sup>820</sup> Eren, s.202.

<sup>821</sup> Ali İmran/113.

<sup>822</sup> Mehmet Paçacı, “Kur'an'da Ehl-i Kitap Anlayışı”, Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen), *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde (41-63), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, s.63.

<sup>823</sup> Murat Ağarı, *Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003, ss.11-132.

<sup>824</sup> Levent Öztürk, *Etiyopya'da İslâmiyet I –Asr-ı Saâdet'te Habeşistan'la Münasebetler*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001, ss.55-66, 129-131.

<sup>825</sup> L. Öztürk, *Etiyopya'da İslâmiyet I*, ss.161-2.

<sup>826</sup> Ağarı, s.83.

<sup>827</sup> Hatiboğlu, ss.189-91.

sahip olduğu, dinî sembollerine ve mebedlerine saygı gösterildiği, kimsenin zorla İslâm'a yönlendirilmediği anlaşılmaktadır. Öte yandan hakaret içerikli söylemlerin fikir hürriyetine dâhil edilmediği, yani ceza konusu olduğu, dolayısıyla kutsalı korumaya yönelik tedbirler alındığı ve bütün bu bir arada yaşama kültüründe ikna metoduyla İslâm'ın anlatıldığı, yani davetin etkin olduğu görülmektedir.<sup>828</sup>

İslâm'ın yaklaşımının bir yansıması olarak halifelerin diğer dinlere karşı tutumu saygı ve hoşgörü biçiminde olmuştur. Sözelimi Hıristiyanların din değiştirmeye yönelik bir baskı, asimilasyon ya da İslâmlaştırılma politikasına maruz bırakılmadıkları görülür. İslâmî gelenekte din ve kültür hakları bireyin doğal hakları olarak kabul edilmiş ve temel hak ve hürriyetlerde kapsamlı hukukî kodlar ortaya konmuştur. Diğerlerine karşı gösterilen temel tutum olan hoşgörü, farklılığa, “yabancı bir düşünceye katlanmak, varlığını kabul etmek, belirli bir hareket veya dinî âdetin yerine getirilmesine müsâade etmek ve ona tahammül etmek anlamlarına gelmektedir.”<sup>829</sup>

Haklar söz konusu olduğunda Müslüman-gayrimüslim ayrımı İslâm'da bulunmaz. İslâmî değerler insanı merkeze alır ve fırsatçılık çıkarıcılık gibi olumsuz yönelimleri onamaz; her şartta insanlık onurunu korumayı hedefler.<sup>830</sup> Buna karşın İslâm toplumunda yaşayan gayrimüslimler, kendilerine yönelik kısıtlamalardan dolayı bazen yanlı ve yanlış yakıştırmalarda bulunmuştur. Sözelimi kendilerine getirdiği bazı sınırlamalar nedeniyle dönemin gayrimüslimleri, adaletiyle ün salan Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) kendisini *zalim* ve dönemini *kara dönem* olarak betimlemiş ve dönemi inceleyen müsteşrikler de bunu meşrulaştırmaya yönelik açıklamalarda bulunmuştur.<sup>831</sup> Oysa Ömer b. Abdülazîz, sadece kendi dönemindeki uygulamaların hukukiliğiyle ilgilenmemiş önceki dönemlerin hatalarını da düzeltmiştir.<sup>832</sup>

---

<sup>828</sup> Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001, ss.112-255.

<sup>829</sup> Levent Öztürk, “İslâm Toplumunda Hristiyanlara Gösterilen Hoşgörü Örnekleri -İlk Beş Asır-”, *SÜİFD*, Cilt.4 (2001), ss.26-8.

<sup>830</sup> Altuntaş, s.12.

<sup>831</sup> İrfan Aycan, “Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt.1, Sayı.3, (Ocak-Nisan 1999), s.65.

<sup>832</sup> L. Öztürk, “İslâm Toplumunda”, ss.28-9.

Müslüman dünyası, ortaçağda bütüncül bir şekilde aşağılayıcı bir imajla bütün Müslümanların mahkûm edildiği dönemde haçlı seferleri gibi yıkım örneği olarak Müslümanların hafızasında yer edinen olaylarda dahi bu olaylara katılan ve katılmayanlar arasında ayırım yapmış ve katılanları *Frenk* olarak nitelendirmiştir.<sup>833</sup> Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıla gelindiğinde yöneticiler temelde organik dayanışmaya sahip olmayan dağınık toplumda merkezî bir değerler sistemi oluşturma problemiyle karşı karşıya kalmıştı ve bu parçalı yapı öncelikle dinî cephede kendini hissettirmekteydi. Bu yüzyıl boyunca imparatorluğun toprak kaybının nüfus yapısı üzerinde yaptığı etkilerden biri de Müslüman nüfusun dikkat çeken artışı oldu ve padişah bu faktör çerçevesinde iç politikayı bilinçli olarak “İslâmileştirdi.”<sup>834</sup>

Güneş, farklılıkların birlikteliğine imkân veren kurumsal formu, çoğulculuğa bir referans olarak değerlendirir. Bunu ayetlerle (dinde zorlama yoktur, başkalarının inandıklarına sövmeyin gibi) desteklerken Medine Vesikası'nı da somut delil olarak zikreder. Güneş, insanlığın ortak tarihini bir bütün olarak değerlendiren tutumla yola çıkar ve “[ö]yleyse, Allah'ın iradesinin monist bir kültürel yapı yerine, plüralist bir kültürel ortamdan yana olduğunu söylemek mümkündür. İslâm, her inanç ve kültüre birer zenginlik unsuru olarak bakmıştır” sonucuna ulaşır.<sup>835</sup> Tatar, kelimelerinin açısından bakıldığında İslâm'ın diğer din ve mezhepleri gerçek bir öteki olarak betimlemediğini ileri sürer ve ortaya konan öteki yorumlarının semantik kurgulu bir gerçeklik yorumunu ifade ettiğini savunur. Böylece gayrimüslimlerin İslâm ve Müslümanlar için bir öteki olmadığı mantıksal sonucuna varır ve özellikle kemlamcılarının ‘fitrat dini’ kavramının bunu ifade ettiğini belirtir. Tatar, bu öteki anlayışının temelini İslâm'ın gayrimüslimleri ontolojik bir düzlemde ele almamasında, yalnızca eylemleri yoluyla ele almasında bulur.<sup>836</sup>

---

<sup>833</sup> F. Aydın, “Dinlerarası Diyalog”, s.120.

<sup>834</sup> Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, ss.90-2

<sup>835</sup> Abdurrahman Güneş, “Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak”, *FÜİFD*, Cilt.10, Sayı.2, (2005), ss.90-102.

<sup>836</sup> Burhanettin Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, *Milel ve Nihal*, Sayı.2 (Haziran 2005), ss.10-2.

## 2. Misyofobi ve Zenofobi

İslâm kültüründe dinlerin bir aradalığının toplumsal ontolojiye yansıyan boyutu, gayrimüslimlere karşı ontolojik bir tepki göstermeme yönündedir. Anadolu'da dinlerin bir arada yaşama tecrübesine bakıldığında başka dine mensup bireylere sırf din farklılığı nedeniyle (yabancı düşmanlığı-zenofobi) bir öfke, kin veya düşmanlık beslenmediği, sınırların ihmal edilmediği kulvarda insanî ilişkilerin normal bir seyir takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu deneyimiyle Anadolu, misyoner ve Hıristiyan arasında bir ayırım yapmış ve ard niyet taşıdığı kanaatiyle misyonere karşı tepkisel tutum sergilemiştir. Bu, toplumsal düzeyde olduğu gibi, kurumsal düzeyde de benzer bir yönelime sahipti. Söz gelimi Bursa Amerikan Koleji, yabancı okul statüsünde ve Hıristiyanların eğitimde istihdam edildiği bir kurumdu ve bu niteliklerinden dolayı varlığı sorun oluşturmamıştı; fakat 1928 yılında okulda üç kız Hıristiyanlaştırılınca, yapılan eğitim faaliyeti amacını aşan ve 17 yaşından küçük üç kızını başka dine çeken bir hal aldığı için tepki doğmuş ve kurum kapatılmıştır.<sup>837</sup> Bu kararlı tepkinin bir boyutu da misyonerlik faaliyetlerinin Osmanlı'nın yıkılışında etkin olduğunun Cumhuriyeti kuran irade tarafından net bir şekilde bilinmesiydi.<sup>838</sup>

Sömürgecilikle birlik olan misyonerlik faaliyetlerinin okullar yoluyla<sup>839</sup> Müslüman çocukların zihinlerini ve karakterlerini yeniden ve kendi istekleri doğrultusunda şekillendirme hedef ve çabaları<sup>840</sup>, bu tür bir refleksin dinamiğidir. Müslümanların Hıristiyan bireye yönelik tepkisinin özünde misyonerlik çabaları özellikle de sınır tanımayan dönüştürme çabaları bulunur ki bu, *misyofobi* (misyonerlik korkusu-*missiophobia*) olarak tanımlanabilir. Misyofobinin, Anadolu için yerel deneyimlerle beliren azınlık hakları çerçevesinde politik dış baskı ve müdahalelerin, dahası, sosyal mühendislik manevralarının varlığı şeklinde algılanan formun realitesince şekillendiği, bir diğer argümandır. Bu bağlamda Osmanlı döneminden bu yana yapılan müdahaleler genelde din özgürlüğü veya insan hakları kavramlarını aşan amaçlar

---

<sup>837</sup> Erhan Afyoncu, "Misyoner Amerikan Okulu Kapatılmıştı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/29/yaz1666-10-125.html>, (29 Mart 2008).

<sup>838</sup> Kaymakcan, "Türkiye'de Misyonerlik", s.28.

<sup>839</sup> Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s.61.

<sup>840</sup> Halit Ertuğrul, *Kültürümüzü Etikleyen Okullar*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2005, s.128.

çerçevesinde iç işlerine karışmada bir enstrüman biçiminde algılanmıştır.<sup>841</sup> Misyonerlerin çoğunlukla orta ve alt sınıftan bireyleri hedef kitle seçmeleri<sup>842</sup> ve bunlara yönelik faaliyetlerinde geleneksel ağlara takılmaları misyofobinin kaynaklarından biri olarak ifade edilebilir. Üst sınıfa yönelik faaliyet daha çok eğitim kurumlarıyla bireylerin çocuklarına ve sivil toplum kuruluşları yoluyla kendilerine ulaşma biçiminde olsa da bu, mahallî sosyal dokuya çok inmeyen bir yapı olduğu için orta sınıfa yönelik misyon kadar reflekslerle karşılaşmamaktadır. Misyofobinin bir diğer kaynağı, Türkiye’de faaliyet göstermek için ard niyet olarak algılanan izinsiz kilise açma girişimleridir.<sup>843</sup>

Genel anlamda misyonerlik ve sömürgecilik arasındaki bağ ve dinî sonucu olarak Kadıyanilik ve Bahailik gibi bazı inanç formlarının İslâm’a karşıt olarak ‘kasıtlı’ üretimi de misyofobinin kaynaklarındandır.<sup>844</sup> Bunun yanı sıra doğu-batı ayrımına dayanan ve kurgusal bir öteki olarak doğuyu merkeze alıp ona hâkim olmak için onu yeniden kurgulayan ve kültürel hegemonyanın bir projesi olarak Oryantalizm, batı anlatı tekniklerini merkeze alan bir muhakeme usûlü üretir<sup>845</sup> ve Müslümanlar için bu algı, (misyonerliğin keşif kolu olarak oryantalizm) misyofobinin bir kaynağı olur.

Misyofobinin teolojik kaynağı, “sadece bir tek dinin mutlak hakikate sahip olduğunu” savunan dışlayıcı yaklaşımın<sup>846</sup> kurtuluş öğretisidir. Dışlayıcı yaklaşımın toplumsal sonuçları, dinin nihaî realite tanımlama iddiasının ontolojik statüler üreten mekanizmasıyla birlikte beşerî realiteyi kutsal bir belirleyicilikle biçimlendirmesidir. Sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normlarıyla meşrûlaştıran din, kutsalla ilintili olarak ötekileştirdiği inanç biçimlerini ve mensuplarını realitede de somut bir

---

<sup>841</sup> Örneğin bkz. Ali Bulaç, “Misyonerlik ve Azınlıklar”, 05/02/2005,

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=139541&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>842</sup> Zeki Arslantürk, “Hastalık Vücudun En Zayıf Anında Girer”, *Dikkat Misyoner Geliyor* içinde (119-122), Adnan Odabaş (hzl.), İstanbul: Üsküdar Gazetesi Yayınları, 2005, ss.119-122.

<sup>843</sup> “Diyarbakır’daki Kilise Davası, AB Komisyonu’na Gönderilecek”, 02/06/2004,

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=55027&keyfield=6B696C697365>, (29 Mart 2008).

<sup>844</sup> İhsan İlahî Zahir, *İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kadıyanilik*, Arif Aytekin (çev.), İstanbul: Ebru Yayınları, 1985, s.32, 34.

<sup>845</sup> Edward Said, *Oryantalizm*, 4. Baskı, Selahattin Ayaz, (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, ss.15-39.

<sup>846</sup> Ruhattin Yazoğlu, *Dinî Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s.11.

ayırılmaya tabi tutar.<sup>847</sup> Dışlayıcı tutumun misyonerlikle bağlantılı ve papalık gibi piramidin üst kısmına yönelik temsili mesaj, Ayverdi'nin mektubunda yer alır:

“Papa Hazretleri! Şunu lütfen Hıristiyanlık âlemine bildirin ki biz müslüman olmakla, esâsen hidâyete ermiş ve kurtulmuş bir ümmetiz. Onun için de durup dinlenmeden, türlü namlar altında ve çeşitli teşebbüsler arkasında silâhlanarak îmânımıza hücum edilmesine göz yumamayız. Hele son zamanlarda (Kurtuluş Müjdesi) adıyla memleketimizin en hücrâ [ücrâ] köşelerine kadar dağıtılan risâlelere asla ihtiyâcımız yoktur. Eğer bir kurtuluşa ihtiyâcı olan ümmet varsa, o da hıristiyanlardır.” (13 Eylül 1965 tarihli mektup)<sup>848</sup>

Türkiye’de objektif bakış açısına sahip yazılar yazma imajını tercih eden kesimde genel olarak misyonerliğin ‘ifade özgürlüğü’ veya özetle kendini takdim olarak algılanışına bağlı olarak, misyonerliğe karşı olmanın, gereksiz ve gerekçesiz bir tepki olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Eleştirilerden biri, bireyin kendine olan güveninin yetersizliği nedeniyle başka anlam dünyalarının kendisine anlatılmasından çekinmesidir. Bir diğer eleştiri olarak Müslümanlığın yayılmasını amaçlayan çalışmaların varlık imkânını veren demokrasi ve laiklik gibi yapıların diğer din mensupları için de geçerli olmasının kavranmasındaki sorun dile getirilmektedir.<sup>849</sup> Misyonerliğin tarihsel hatalardan sorumlu tutulmasının doğru olmadığı, ifade hürriyeti bağlamında özgürce anlatım imkânına sahip olması gerektiği, kişinin mağduriyetlerini kullanmalarının sorun edilmemesi gerektiği ve dahası bu özgürlüğe karşı çıkanların ulusalcı kanat olduğu dolayısıyla tepkisel değil özgürlükten yana tavır alınması gerektiği ve sonuçta misyonun engellenmemesi gerektiği yönünde fikirler de söz konusudur.<sup>850</sup>

Türkiye’deki misyonerlik faaliyetlerinin sadece dinî özgürlük kapsamında anlaşılması gereklidir ki misyonerliğin bu özgürlük sınırında durmadığı, “Batılı ülkelerin emperyalist emellerine hizmet ettiği ve ülkenin geleceği için tehdit oluşturduğu yönünde genel bir anlayış bulunmaktadır. Dolayısıyla misyonerlerin

---

<sup>847</sup> Ejder Okumuş, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din”, *CÜSTD*, Sayı.1, (Eylül 2003), s.53.

<sup>848</sup> Şâmiha Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye*, 3. Basım, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005, s.46.

<sup>849</sup> Ergun Babahan, “Misyonerlik Paranoyası”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/12/27/haber.3F39EF8204294392BE16FF45DCA1814C.html>, (29 Mart 2008); Gülay Göktürk, “Misyonerlik”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/08/17/y32.html>, (29 Mart 2008).

<sup>850</sup> Ahmet Hakan Coşkun, “Misyonerlik Neden Serbest Olmalıdır”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/06/11/yaz33-10-123-20040607.html>, (29 Mart 2008).

yaptığının insan haklarını ve dinî özgürlük sınırını aştığı iddia edilmektedir.” Kaymakcan, misyonerlik faaliyetlerinin sonucu olarak din değiştirme rakamlarına bakmayı tercih eder; fakat resmî rakamların sınırlılığı bir yana, misyonerliğin tek önemli sonucunun din değiştirme olarak algılanması analiz yetkinliği sunmaz. Kaymakcan analizinin sonucunda misyonerlik faaliyetlerinin ve ilintili din değiştirmenin Türkiye için görünen resim bağlamında yakın bir tehdit olmadığı kanaatine varır.<sup>851</sup>

### 3. Tebliğ: “Kalk ve Uyar”

Müslüman aktörün kendini takdim pratiği olan tebliğ, Kur’an’da peygamberlerin aslî görevi ve inananların mirası olarak mesajın ulaştırılmasında tercih edilen<sup>852</sup> ve böylece dinin anlatımın ve yayılmasında geçerli olan yegâne yol olarak betimlenmiştir.<sup>853</sup> Tebliğ, çatışma içerikli bir pratik değildir; ancak engellenmesi durumunda çatışma, bu engelin ortadan kaldırılmasına yönelik izin bulur. Tebliğ sabırla, rahmetle ve karşılıksız olarak gerçekleştirilmelidir.<sup>854</sup> Bu bağlamda din görevliliğinin bir meslek olarak teşekkülünü zorlaştıran algı, İslâm’da iyiliği emr ve kötülüğü nehy görevinin her birey için geçerli olmasıdır. Hz. Muhammed ve dört halife döneminde tebliğ faaliyetleri, din görevliliği gönüllülük esasına göre yürütülmüştür. Tebliğ, inanan herkesin bir edimidir; bir sınıfa has değildir. Kur’an’ın ifadesi ve Hz. Muhammed’in söylem ve uygulaması, tebliğde tedrici (aşamalı) bir metodun gerektiğini ortaya koyar.<sup>855</sup>

İslâm, mesajının otantikliğini vurgular ve bunun herkese ulaştırılması için inananlarından hikmet ve güzel öğüt gibi bilgi ve söylem merkezli bir tarz talep eder.<sup>856</sup> Tebliğde baskın yön mesajı ulaştırmadır<sup>857</sup> ve cebrin her türü yasaklanmıştır ki bu da

---

<sup>851</sup> Bkz. Kaymakcan, “Türkiye’de Misyonerlik”, ss.26-8.

<sup>852</sup> Kur’an, peygamberin temel görevini şöyle betimler: “*Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamaşı olursun...*” Maide/67.

<sup>853</sup> Bkz. Maide/92, 99; Ali İmran/20; Nahl/35; Nur/54; Ankebut/18; Ra’d/40; Yasin/17; Teğabün/12.

<sup>854</sup> Yasin/21.

<sup>855</sup> Ramazan Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, *AÜİFD*, Cilt.47, Sayı.2, (2006), ss.101-2.

<sup>856</sup> Örneğin bkz. Al-i İmran/104, Ahzab/34.

<sup>857</sup> “... *Vazifen de tebliğden başka değildir.*” Eş-Şura/48; “*Eğer yüz çevirirlerse sana düşen yalnızca tebliğdir.*” Al-i İmran/20.

*irade ve tercih merkezli* bir sistem anlayışını ifade eder.<sup>858</sup> Tebliğ yönteminin Kur'an temelli<sup>859</sup> boyutlandırılmasında baskı ve zorlama kesinlikle yasaklanırken aynı zamanda muhatapların bilgi seviyesine göre farklı yollar sergilenmiştir. “Bilgi seviyesi yüksek kesime dini tebliğ etmenin yolu *hikmet*tir. Genel halk kesimini dine çağırmanın yolu da *öğüt vermedir*. Entelektüel/aydın kesim ile genel halk tabakası arasında kalan insanları ikna etme yöntemi ise, onlarla en güzel şekilde *tartışmadır*.”<sup>860</sup> Aktarılma tarzına ve muhatabın niteliğine göre dini anlatmada şu formlar etkindir: tavsiye, telkin, tebliğ, nasihat, teklif, irşad ve davet.<sup>861</sup> Davet kavramı, nasslarda peygamberlerin eylemini niteleyen ve onları dâi olarak betimleyen bir biçimde geçer.<sup>862</sup> Her şartta tebliğ faaliyetini sürdüren Hz. Muhammed, özellikle Hudeybiye Antlaşması'nın getirdiği barış ortamında evrensel mesajın aktarımına yönelik faaliyet göstermiştir ki devlet başkanlarına gönderdiği mektuplar bunun somut bir ifadesidir.<sup>863</sup>

Müslüman ve gayrimüslime yönelik mesaj aktarımında irşad ve tebliğ kavramı arasındaki ayrım dikkat çeker; çünkü diğer içeriklerinin yanısıra “[i]rşad, *ümme-i icâbet*'e yani müminlere; tebliğ ise, *ümme-i da'vet*'e yani henüz Müslüman olmamış kimselere yönelik olarak gerçekleştirilen telkin ve tavsiye anlamındadır.”<sup>864</sup> İslâm, evrensel doktrininin doğal bir sonucu olarak küresel düzeyde tanıtım faaliyetine girmiştir. Bunun karşılığı tebliğdir ve tebliğ, Maide suresinin 67. ayetinde ifade edildiği gibi İslâm'ın duyurulmasını ifade eder.<sup>865</sup> Tebliğde esas olan dürüstlüktür ve “insanları kandırmak, aldatmak, onlara ikiyüzlü bir tavır göstermek, takiiye yapmak, insanların zaaflarından yararlanmak, güç kullanmak veya amaca ulaşmak için ahlâk dışı tutum ve

---

<sup>858</sup> “Dinde zorlama yoktur” Bakara/256; “... Sen ancak bir hatırlatıcısın. Onların üzerinde bir zorba değilsin” el-Ğaşiye/21-22; “Sen, insanları, imana girmeleri için zor ve baskıya mı maruz bırakacaksın?” Yunus/99. Müftüoğlu, Bakara 256'yı “Din(in seçiminde) zorlama yoktur” şeklinde aktararak modern algıda paranteze alınan din ve tercih ilişkisinin ayetlerin mealine yansıyan bir örneğini sunmaktadır. Ömer Müftüoğlu, *Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s.79.

<sup>859</sup> Nahl/125.

<sup>860</sup> A. Güneş, s.16.

<sup>861</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hakkı Tavsiye Metod ve Vasıtaları*, 5. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006, s.23.

<sup>862</sup> Ahzab/46; Ahkaf/31.

<sup>863</sup> Ali Hikmet Berki ve Osman Keskiöğlü (hzl.), *Hâtemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981, s.324.

<sup>864</sup> Çakan, s.25.

<sup>865</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.23.



yaklaşımlar sergilemek uygun görülmez.” Esasen Müslüman için kendi hayat biçimi, onun tebliğidir.<sup>866</sup>

Tebliğde ön sonuçlar alındıktan sonra birey ve topluluğun Müslümanın anlam dünyasını bütün yönleriyle öğrenip pratiğe geçirme yetisine sahip olabilmesi için İslâm’ın ilk dönemlerinden beri eğitim öğretim amacıyla, -bazen vali gibi- görevliler gönderilmiştir.<sup>867</sup> Müslüman hakikat merkezli bakar ve kendi öğretisini yüceltir. Öğreti yüceltme bağlamında Bilmen, İslâm’ın üstün gelişini ilmî ve fiilî (kuramsal ve pratik) olmak üzere iki boyutta formüle eder ve birinci yolla üstünlüğün tamamen gerçekleştiğini belirtir. Fiilî olarak ise büyük ölçüde bir üstünlüğün varlığını kabul eden Bilmen, tamamen üstünlük için Müslümanların İslâm’ı “kendi güzel hareketleriyle, kendi güzel yazılarıyla, konuşmalarıyla ve diğer ilmî vasıtalarla” dünyaya anlatması gerektiğini ifade eder.<sup>868</sup>

Anadolu merkezli bakıldığında Müslümanların birlikte yaşama modeli, Selçuklu ve Osmanlı motiflerini barındırır. Selçuklu döneminde birlikte yaşama modeli uygulanmış, sözgelimi evlilik gibi grup içine dâhil olma durumlarında dâhi zorla din değiştirmeye onay verilmemiştir. Kendisiyle evlenilen gayrimüslim bayanlardan ömür boyu kendi dinî sistemine uygun bir hayat yaşayan örnekler de söz konusudur. Türkiye Selçukluları’ndaki bu bir arada yaşama modeli dolayısıyla Ahlat, Erzurum, Sivas, Malatya, Konya gibi büyük şehirlerde heterojen bir dinî nüfus bulunmaktaydı. Selçuklular’da farklı dinî gruplarla bir arada yaşamanın kabullenmişlik bağlamındaki uzantısı olarak sosyo-kültürel hayat paylaşımının söz konusu olduğu görülmektedir: Bu bağlamda gayrimüslimler, hükümdarların, bazı ilim adamı ve şeyhlerin cenazelerine katıldıkları,<sup>869</sup> karşılıklı olarak dinî mekânların (ziyaret yerleri ve manastırlar gibi) ziyaret edildiği Müslüman dinî liderlerin sosyal yardım konusunda (yoksullara, hastalar vb.) dinî grup ayrımı yapmadıkları ve böylece bir arada yaşama kültürünün

---

<sup>866</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.26. Kaynaklar, mübelliğde bulunması gereken vasıfları Hz. Muhammed modelinden ve doktrin dayanaklı analiz ederler. Örnek analiz için bkz. Ahmet Önkal, *Rasûlüllah’ın İslâm’a Davet Metodu*, 17. Basım, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2006, ss.357-96.

<sup>867</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s.262, 317.

<sup>868</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm ve Dünya Dinleri-İ’tilâ-i İslâm*, Hidayet Işık (Sadeleştirme ve Notlar), İstanbul: Semerkand Yayınları, 2008, ss.42-3.

<sup>869</sup> Şeker, ss.52-69.

üretmesinde etkin oldukları Mevlânâ örneğinde olduğu gibi farklı dinî gruba mensup insanlar tarafından otoritesi kabul edilmiş ve fikirlerine ve şahsiyetine değer verilen önderlerin varlığının söz konusu olduğu, verilerden anlaşılmaktadır.<sup>870</sup>

Osmanlılar'ın gayrimüslimlerle toplumsal paylaşımı ilk dönemlerde Bilecik'te yaylaya gidildiğinde emanet edilen eşyalar pratiğine uzanan bir sürece sahiptir. Hükümdarlık anlayışında hakim olan adalet prensibi ve tebaayı koruma anlayışı çerçevesinde dinî grup ayrımı gözetilmeksizin yardım mekanizmasının çalıştırıldığı, dahası vakfiyelerde bunun yasal prosedür şeklinde hayat bulduğu verileri söz konusudur.<sup>871</sup> Osmanlının hiçbir döneminde zorla İslâmlaştırma söz konusu olmamıştır. Ercan buna istisna olarak devşirme yönteminin gösterilebileceğini ifade etmektedir ki bu da tartışmalı bir analizdir. Devşirme sisteminde politik yapıya entegre olan kırsal nüfusun istekliliği de göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı Devleti, İslâm yönünde din değiştirmeyi (ihtidayı) her zaman desteklemiş ve bu desteğini, verdiği ödüllerle somutlaştırmıştır. Genelde tımar ve gedik tevcih etme yolu seçilirken bazen aylık bağlama, para verme veya bir göreve getirme (saraç şakirtliği gibi) yoluna da gidilmiştir.<sup>872</sup>

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim biri Müslüman olduğunda yeni dinî gruba ve sisteme katılımı bazı sembolik ve ritüelsel işlemlerle onanmaktaydı ve bu işlemler, bulunduğu bölgede bir kadı varsa onun huzurunda yapılmaktaydı. Müslüman olan birey Öncelikle kelime-i şehadet getirmekte ve bu ikrarına iki Müslüman tanık olmaktadır. Ardından bireye Arapça yeni bir ad verilip Müslümanların giydiği sarık takıldıktan sonra sünnet ettirilmekteydi. Bütün bu işlemlerden sonra zimmî artık yeni dinî grubun ve sistemin bir üyesi olarak kabul edilmekte ve<sup>873</sup> ihtida eden şahsın ismi Şer'îye Sicili'ne kaydedilmekteydi. İhtida kayıtları hem şahsın Abdullah gibi yaygın bir isim ile birlikte *İhtida İ'lamı* şeklinde sicillere kaydedilmesi yoluyla doğrudan hem de miras, kefalet gibi durumlarda şahsın isminin yanına 'mühtedi' yazılması şeklinde dolaylı

---

<sup>870</sup> Şeker, ss.81-2.

<sup>871</sup> Şeker, ss.95-138.

<sup>872</sup> Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2001, ss.198-9.

<sup>873</sup> Y. Ercan, s.200.

olmaktaydı. İhtida eden merkezde yani İstanbul'da ise Divan-ı Hümayun nezdinde işlemler yapıyordu. Bu bağlamda 'Kanun-ı New Müslim' adlı düzenleme, mühtediye bazı olanaklar tanıyordu.<sup>874</sup> Osmanlı toplumunda desteklenen bir dönüşüm olarak ihtida, İslâm'dan çıkış anlamındaki irtidattan daha sık bulunmaktaydı; dahası son yüzyıl dışında irtidat pek görülmemiştir.<sup>875</sup>

Anadolu'nun aktarılan bu pratiğinin kaynağı olan vicdan hürriyetinin bir alt başlığı olarak din hürriyeti, insan hayatının en önemli hürriyet meselesidir ve seçme ve eylem hürriyetinin gereklerine sahiptir. Öner, dinin mutlak varlıktan kaynaklanan gereklerine bakarak bireyin sorumluluğu ve bunu yerine getirmemenin getireceği rahatsızlık ilişkisi bağlamında din özgürlüğünün önemine dikkat çeker. Birey, yerine getiremediği dinî vecibelerin rahatsızlığını ömür boyu yaşar.<sup>876</sup> Geleneksel anlayışta bazı yorumlarda katı kurallarla ve uygulamalarla temellendirilen farklı inanç seçimi, dinsel dönüşüm meselesi günümüzde din ve vicdan özgürlüğünün çoğulculuk temelli yorumlarıyla irdelendiği gözlenmektedir. Dine inanma ve bağlanmanın özgür irade ve tercih meselesi olduğu, dolayısıyla vicdan özgürlüğünün yanı sıra din ve inanç tercihinde de çoğulcu yaklaşımın geçerli olduğu, tarihte görülen bazı tekelci yorumların sorgulanması gereken olgular olarak görülmesi gerektiği yönünde fikirler sergilenmiştir. İnançın hür irade ve tercih meselesi olduğu yönündeki naslar<sup>877</sup> ve İslâm'ın vicdan özgürlüğü düzlemindeki vurgusuna dikkat çekilir.<sup>878</sup> Elmalılı, dinde zorlama yoktur hükmünün, zorlama (ikrah) dinde yoktur şeklinde anlaşılmasının gerektiğini, dinin tercihinin lüzumunu ifade eder; türü ne olursa olsun zorlamanın İslâm'da olmadığını aktarır.<sup>879</sup>

Elmalılı, zoraki eylemle ise dinin vaadettiği sevabın kazanılamayacağını, rıza ve hüsnü niyet bulunmayan hiçbir amelin ibadet olamayacağını belirtir. Konuyu, dinin aslı olan imanın kökünde tasdik ve kalbi inanış olduğunu ve bunun da hür bir tercih ve

---

<sup>874</sup> Ziya Kazıcı, "Osmanlı Döneminde İhtida", *Köprü*, Sayı.91, (Yaz 2005), ss.235-6.

<sup>875</sup> Y. Ercan, s.201.

<sup>876</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 5. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2005, ss.88-91.

<sup>877</sup> Örneğin, Kehf/29,

<sup>878</sup> Ünver Günay, Harun Güngör ve Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara: Adım Yayınları, 1997, ss.152-3.

<sup>879</sup> Yazır, II/860.

rıza olabileceği verisiyle ameller niyetlere göredir ilkesine bağlar.<sup>880</sup> Zor, iman sağlamaz; zorla kabul, mümin değil münafık üretir ve özünde din ihlas işidir; ihlas da kalben gerçekleşir. Peygamberler, ikna metodunu kullanmıştır;<sup>881</sup> çünkü İslâm Müslüman olmayanları hak ve hakikatten haberdar ederek kendisine dâhil etmeyi benimser.<sup>882</sup> “Hiçbir Müslüman, başka bir insanı dini terk ettiği veya dinin kurallarından birini ihlal etti diye kanı mubahtır, deyip cinâyet işleyemez, bu, dinen suçtur.” Ayrıca dinî kodların şiddetle ilişkilendirildiği yaygın analiz olan “[c]ihat; İslâm’ın haram kıldığı cana kıyma, zulüm ve terör vasıtası yapılamaz. İnsan öldürme gibi her türlü zulüm de haramdır.”<sup>883</sup>

Özgürlük bağlamında önem taşıyan bir diğer konu olarak sembollerin, dahası kimlik simgelerinin korunması önem taşır. Bu bağlamda İslâm’ın dil ve sembollerin kullanımı, özellikle sömürge döneminin başlaması ve Osmanlı’nın yıkılışı sonucunda korunma ihtiyacı beliren kimlik ve gelenek savunusu çerçevesinde yükselmiş ve bu bağlamda İslâm, çoğu zaman direnme odağı olmuştur. Bu tarz bir tutum, aynı zamanda modernleşmeye yönelik tutumun da bir yansıması olarak değerlendirilebilir.<sup>884</sup> İslâm’a dinî rekabetin söylem boyutundaki gelişmelerin göndergesinde hakikat kavramına yönelecek bireye doğal atıfla yüklenen hürriyet olgusudur. Muhalif fikirlerle mücadeleyi kendi doktrinine olan güven merkezli inşa eden İslâm, özgür tartışma ortamını salık vermiş, bu bağlamda pratikte dönemin ateistleriyle (dehrîler ve zındıklar) İslâm âlimleri arasında büyük camilerde halkın önünde ilk dönemde gerçekleşen tartışmalar örnek olmuştur. Öte yandan mezhep sayıları da farklı düşüncelere verilen hayat imkânını ifade etmektedir. Söylem özgürlüğünün sınırlayıcıları, ahlâk, âdâb ve toplum düzeninin korunumudur.<sup>885</sup> Kur’an merkezli yorumlarda hoşgörü, merhamet, müsamaha kavramlarıyla tanımlanan gayrimüslimlerle ilişki, genel tutumun tanımıdır. Düşünce ve ifade özgürlüğünün fraksiyonlar üretmesi de sistem içi hoşgörünün

---

<sup>880</sup> Yazır, II/861.

<sup>881</sup> İsmail Karagöz, *Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss.46-56.

<sup>882</sup> Bilmen, s.68.

<sup>883</sup> Karagöz, ss.163-84.

<sup>884</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.80.

<sup>885</sup> A. Güneş, ss.27-28.

sonucudur.<sup>886</sup> Özünde din alanında hürriyetler öncelikle dinî sistemin içyapısıyla belirlenir, sosyal yapı sonra gelir.<sup>887</sup>

#### 4. Rekabet, Diyalog ve Çatışma

Tebliğ formunun etkileşim süreci açısından karşılığı rekabet sürecidir ve İslâm ve rekabet bağlamından değişen birim, tebliğin yani rekabetin, tarzıdır. Modern dönemde rekabet, Gülen Hareketi gibi çağdaş İslâmî akımların Avrupa Protestanlığı tarzında bürokratikleşmesini sonuç vermiş ve bu, kurumsallaşma gibi modern yapı edinimine götürmüştür. Bürokratikleşme, işlem mantığında rasyonelleşmeyi beraberinde getirmiştir. Rasyonellik, yok olma tehlikesine karşı diğer dinî gruplarla işbirliği üstlenme gibi sonuçlar da doğurabilmektedir. Öte yandan rasyonellik ve bürokratikleşme, özel personel temininde başarılı bir yapılanmaya gitmeyi de sonuç vermiştir. Modern yapılanma, dinî piyasanın da diğer kurumlarda geçerli olan simgesel işaretlerin yaratılması ve uzmanlık sistemlerinin kurulması gibi yerinden çıkarma düzenekleriyle ilişkilmesini sonuç verir. Modern kurumların soyut yapısındaki çok önemli bir birim olarak güven analiz edilmektedir ki burada kişilere değil soyut yapılara güven duyulur.<sup>888</sup> Dinî grupların çağdaş rekabet alanlarından biri, soyut mekanizmalar yoluyla güven üretme pratiğidir. Nurcu Hareket'in *şahs-ı manevî* kavramı bu soyut güven mekanizmasına örnek verilebilir.

Dinî piyasaya girişi kolaylaştıran etmenlerden biri, mevcut dinî yapıların istikrarsızlık sergilemesi ve bireyin kendisine önderlik edecek bir sistem arayışına girmesidir. Köse, Müslüman olan bireylerin İslâm'a ilgilerinin, öncelikle bazı ahlâkî değerler konusunda İslâm'ın sahip olduğu net prensiplerle başladığını belirtir. Müslümanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayan bireyler için İslâm, onlara seküler bir ortamda dinî bir tatmin sunmakta ve kutsalı yaşama fırsatı vermektedir.<sup>889</sup> Manevî niteliğin yoğun olduğu din kaynaklı hareketlerin batıda seküler toplumsal yapıya entegre olma imkânı bulunduğu görülmektedir. İslâm da batıda genelde tasavvufî

---

<sup>886</sup> Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1998, ss.35-100.

<sup>887</sup> Öner, s.92.

<sup>888</sup> Bkz. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss.29-33.

<sup>889</sup> Ali Köse, "Sekülerden Kutsala Yolculuk", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (203-222), Ali Köse (hızl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.208-19.

niteliğiyle cazip gelmektedir; dolayısıyla manevî ve tasavvufî boyut güçlü rekabet araçlarından biridir.<sup>890</sup>

Dinlerarası ilişki formu olarak diyalog, “farklı inançlardaki grupların ve kişilerin saygılı ve sorumlu olarak birinin diğeriyle, aralarındaki asli farklılıkları kaldırmaksızın karşılıklı zenginleştirmeyi ortaya çıkarma adına ilişki kurduğu bir yol” olarak tanımlanır ve diyalogun tarafları, tutumları, söylem formu, konular ve mekân gibi unsurlar analiz edilerek bu ‘bilgilenme’ ve ‘tanıma’ sürecinin öznelilikleri ortaya çıkarılmaya çalışılır.<sup>891</sup> Batıda üretilen dinlerarası diyalog metinlerinin payanda argmüntasyonlarından biri, İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında olduğu ifade edilen benzer (ortak) noktalar: İbrahimî köken, vahiy kaynaklı olma, monoteist inanç formu, tarihsel olma ve peygamber ve kutsal kitap gibi iki özel aracıya sahip olma<sup>892</sup> gibi. Dahası İslâm’ın diyaloga ‘tanıklığı’nın katkısının Yahudi-Hıristiyan diyalogu için gerekli olduğu ileri sürülür.<sup>893</sup>

Hıristiyanlar için diyalog, 1960’lı yıllarda doktrinsel fidesi dikilen ve 1990’lı yıllarda da meyvesi toplanmaya başlayan misyon toprağındaki modern bir zeytin ağacıdır. Türkiye’de ise diyalog, 1990 öncesi zayıf ve tekil girişimlerle başlar ve 1990’lı yıllarda yaygın bir iddia ve savunma halini alır. Bugün artık kurumsal bir düzeye ulaşan diyalog Türkiye için bir dinî tartışma zeminidir. Diyalog çalışmalarının tartışmalı zeminde yükselen bir imaja sahip olması, bu çabaların Anadolu’nun dinlerin bir aradalığı tecrübesini yansıtamaması, dahası söylem ve pratikte felsefî derinliğin bulunmaması; amaçsız ve hedefsiz bir görünüm sergilemesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.<sup>894</sup>

---

<sup>890</sup> Yel, “İnternetin Din Değiştirme”, ss.256-7.

<sup>891</sup> Paul Mojes, “Diyalogun Mahiyeti”, Mehmet Alıcı (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, içinde (39-48), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.44-48.

<sup>892</sup> Leonard Swidler, “Monolog Çağından Diyalog Çağına”, Mustafa Şengün (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, içinde (23-38), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.33.

<sup>893</sup> George T. Havard, “Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar Arasındaki Diyalog Üzerine”, Süleyman Turan (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, içinde (49-53), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.53.

<sup>894</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005, s.3.

Türkiye’de diyalog taraftarı<sup>895</sup>, karşıtı<sup>896</sup> ve temkinli olma<sup>897</sup> şeklinde üç tür tutum söz konusudur. Bazı araştırmacılar küreselleşme sürecinin olumsuz yönlerinin dinlerarası diyalogun güçlendirilmesi ve din düşmanlığının önlenmesiyle mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda geçiş ülkelerinin bu konulara önemle yönelmeleri ve bu çalışmalara ev sahipliği yapmaları yerel yazarlar tarafından önerilmektedir.<sup>898</sup>

İslâm genel çerçevesinde analiz yapanlar, İslâm’ın çoğulcu bir hakikate uzak olmadığını benimseyerek dinlerarası diyalogu hayırda yarışma (Maide 5/48) bağlamında ‘grup’ farkıyla hakikate hizmet olarak beyan ederler. Son dönem Müslüman düşünürlerden Abduh, Reşit Rıza, Fazlurrahman gibilerin metinleri şahid gösterilir.<sup>899</sup> Diyalogun özünde karşılıklı bilişmenin yanı sıra bir rekabet olduğu ve üstünlük mücadelesinin baskın olduğu ifade edilir.<sup>900</sup> Türkiye dışında diyalog yanlısı Müslüman düşünür olarak Mahmut M. Eyub, Mauhhamd Talbi ve Seyyid H. Nasr örnek verilebilir. Eyyub, Kur’an’ın ötekiye yönelik söylemlerinin tarihsel şartlara bağlı olduğunu ve teolojik alınmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre İslâm geleneğindeki dışlayıcı doktrin, sömürgecilik gibi şartlara yönelik bir reflekstir. Dahası, Batı’nın İslâm’ın birleştirici gücünü yıkmak için, sömürgecilik, misyonerlik ve oryantalizmi araçsallaştırdığını ifade eder. Talbi ise, diyalogun önemine dikkat çeker ve diyalogun

---

<sup>895</sup> Taraftar yayınlara örnek için bkz. Davut Aydüz, *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog*, 3. Baskı, İstanbul: Işık Yayınları, 2005; Ahmet Kurucan, *Niçin Diyalog: Diyalogun Temelleri*, 2. Baskı, İstanbul: Işık Yayınları, 2006; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, İstanbul: Sufi Yayınları, 2006; Niyazi Öktem, *Diyalog Yazıları: Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.

<sup>896</sup> Karşıt yayınlara örnek için bkz. Yümni Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti: Dinî-Psikolojik-Sosyolojik Tahlili*, İstanbul: Kelam Yayınları, 2006; Vedat Özcan, *Bir Reorganizasyon ve Tahrif Faaliyeti Olarak Dinlerarası Diyalog: Diyalogun Acı Meyveleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008; Mehmet Oruç, *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2003; Lütfi Özşahin, *Kaosun Jeopolitiği ve Dinlerarası Diyalog: Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005; Müslim Karabacak, *Şartlara Uydurulmuş Misyonerlik: Dinlerarası Diyalog*, İstanbul: İcmal Yayıncılık, 2005.

<sup>897</sup> Temkinli analiz için bkz. Hayrettin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2005; Ömer Faruk Harman, “Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.), *Polemik Değil Diyalog* içinde (55-64), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.

<sup>898</sup> İlgar, s.1.

<sup>899</sup> Bkz. İssa J. Boullata, “Hayırda Yarışmak: İnançlararası İlişkilerde Bir Kur’an Prensipleri”, Cengiz Batuk (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, içinde (91-107), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.91-3, 98, 100-103.

<sup>900</sup> Mustafa Köylü, *Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinlerarası Diyalog*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s.21, 24.

bir dinden döndürme şeklinde anlaşılmasının Ortaçağa götüren bir algı olduğunu savunur. Talbi'nin kurtuluş algısı ise çoğulcudur: Kurtuluşun birçok yolu vardır.<sup>901</sup>

Türkiye'de diyalog savunucularının 'hoşgörü' kavramını öne çıkarması, diyalogun tarihî mirasla örtüşen gizli zihin kodları bağlamında sosyolojik algılandığını (teolojiden çok) betimler.<sup>902</sup> Batıda daha çok teolojiden sosyale inen bir tündengelim yolu sergilenirken Türkiye'de tümevarım yoluyla diyalogun dolaylı formlarından üst çerçeve olan teolojik algıya doğru yönelme söz konusudur.<sup>903</sup> Diyalogun, Müslümanların hakikatı anlatma bağlamındaki görevlerini ifa için temel şart olarak algılanması gibi sosyal zemin öne çıkarılmakta ve sosyal problemler için dinlerarası işbirliği formuna iştak dile getirilmektedir.<sup>904</sup> 14 asırlık gecikmeyle<sup>905</sup> müslümanın günümüzde yaklaştığını iddia ettikleri diyalogu savunanlar, genelde kuramsal yaklaşımla; farklılıkların korunduğu ve tarafların olduğu gibi kabul edildiği bir formu savunurlar ve diyalogun pratikten ve Hıristiyan algısından uzak, olması gereken algısıyla bir formülasyonuna gidip, daha çok ne olmadığını vurgularlar:

“Dinlerarası Diyalog; *dinleri birleştirme* veya bir potada eritip “*yeni bir din*” üretme teşebbüsü değil, tam aksine; tüm farklılıkları koruyarak herhangi bir zorlamaya girmeden hoşgörü ve anlayış içinde ortak meseleleri konuşma, müzakere etme ve işbirliği yolları arama gayretidir. Diyalog, bir *taviz verme veya taviz koparma* hareketi, *misyonerlik faaliyeti*, bir tarafın konuştuğu, ötekinin ise sadece dinlemekle yetindiği, karşılık vermediği veya veremediği *monolog*, *münazara* veya farklı din mensuplarının *polemiği* de değildir. Tarafların *ideolojik ve sosyolojik manevraları* veya karşısındakini *inancında şüpheye düşürme gayretleri*, diyalog için en büyük hatalardandır. Diyalog görüşmelerinde *takiyeden* kaçınmak gerekir. Ayrıca, sinsî, gizli, siyasî vb. gayeler güdülmemeli, samimiyet esasî benimsenmeli; “**Misyonerlik**”in veya “tebliğ”in yeni bir metodu gibi görülmemeli ve bu çeşit îmâlar giderilmelidir.”<sup>906</sup>

Müslüman diyalog savunucuları Kur'an (örneğin Al-i İmran sûresi 64. ayette) ve Sünnet kaynaklı teolojik ve tarihsel temellendirme çabası sergilerler. Bu ekolden

<sup>901</sup> Bkz. Köylü, *Dinlerarası Diyalog*, ss.85-134.

<sup>902</sup> Bkz. Davut Aydın, *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog*, 3. Baskı, İstanbul: Işık Yayınları, 2005, ss.11-5.

<sup>903</sup> Aydın, Kur'an'ı bir diyalog kitabı olarak tanımlarken karşılıklı iletişimden yola çıkar. Bkz. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, s.67.

<sup>904</sup> Bkz. Köylü, *Dinlerarası Diyalog*, ss.164-5.

<sup>905</sup> Suat Yıldırım, “Diyalogun Dikenli Yolları”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.), *Polemik Değil Diyalog* içinde (85-90), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, s.86.

<sup>906</sup> Davut Aydın, “Dinlerarası Diyalog ve Misyonerlik Faaliyetleri”, [http://www.if.sakarya.edu.tr/Diniguncelkonular/dinlerarası\\_diyalog\\_ve\\_misyonerlik\\_dayduz.pdf](http://www.if.sakarya.edu.tr/Diniguncelkonular/dinlerarası_diyalog_ve_misyonerlik_dayduz.pdf), (22 Ekim 2005), s.1; Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss.21-3.



olan Aydüz, diyalogu İslâmî düşüncenin bir unsuru ve onun hayata yansması olarak görmekte ve bu düşünceye karşı çıkanların İslâm'ı tam anlamıyla özümseyemediklerini savunmaktadır. Aydüz, diyalogu küreselleşen çağın bir gerekliliği ve geleceğin kaçınılmaz tutumu olarak betimlemektedir. Aydüz, diyalogu, siyasal düzlemde geliştirilen medeniyetler çatışması gibi çatışma yönelimli tutumlara alternatif olarak barış temelli bir tutum olarak görmekte ve bundan kaçan dindarların dinî anlamda bir yanlış yaptıklarını (büyük bir vebal yüklendiklerini) savunmaktadır. Bu kaçınma aynı zamanda ters yönde bir meşruluk desteğidir: “Eğer diyalogun alt yapısını hazırlamaz ve gereken önlemi almazlarsa, o zaman Huntington’un insanlığın geleceği adına ürkütücü teorisi, meşruluk kazanmış olur.”<sup>907</sup>

Dinlerarası diyalogla beraber teolojik altyapı analizleri bağlamında ‘Allah katında din İslâm’dır’ ilkesi bağlamında öteki’nin konumu tartışmaya açılır<sup>908</sup> ve İslâm, müesses İslâm’ın ötesinde geniş anlamıyla değerlendirilir.<sup>909</sup> Aydın, Hick’e katılarak günümüz dünyasının çoğulcu yapısının manevîyat için mensup olunan gelenekle sınırlı kalmaması gerektiğini benimser ve bu yaklaşım, tanrı merkezli bir algıyı sonuç verir.<sup>910</sup> Diyalog savunucuları, Said Nursî’in argümanı olan ortak düşman algısını temel aldıkları gibi ortak değerleri de merkeze alırlar.<sup>911</sup> Müslüman düşünürlerin argümanlarından biri, bugünkü dünyanın kargaşasının faili olan Avrupa milliyetçiliğinin/ırkçılığının panzehiri olan evrensel topluluk idealini oluşturma gerekliliği ve bunun diyalog süreciyle gerçekleştirilebilme ihtimalidir. Bu bağlamda İslâm’ın beşer birlikteliğinin temeli olarak ulus, halk veya etnik grup gibi unsurlar yerine evrensel inanan topluluğunu benimsediği ifade edilir. Medine devletinde kurulan cemaatsel yapıda her dinî topluluğun kabulü dayanak noktası olarak alınıp batının tasavvur edemediği bir hukukî çoğulculuğun temellendirmesine çaba sarf edilmektedir.<sup>912</sup>

---

<sup>907</sup> Aydüz, “Dinlerarası Diyalog”, ss.4-5; Aydüz, *Dinlerarası Diyalog*, s.46-7, 62.

<sup>908</sup> Mehmet Okuyan, “Kur’an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, Cafer Sadık Yaran (Ed.), *İslâm ve Öteki – Dinlerin Doğruluk ve Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu* içinde (163-216), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s.169.

<sup>909</sup> Okuyan, s.171, 174, 198.

<sup>910</sup> Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog: Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008, ss.23-43.

<sup>911</sup> Bkz. Aydüz, *Dinlerarası Diyalog*, ss.165-6.

<sup>912</sup> İsmail Raci el-Faruki, “İslâm Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, Mesut Kardeşhan (çev.), İsmail Raci el-Faruki (Ed.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde (85-106), 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, ss.102-5.

Diyalogun bir müslümanın temel ahlâkî konulardaki algısına ters düşmediği, problemin inanç konularında ve özellikle de vahdaniyet konusunda olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda ehl-i kitaba daha ılımlı yaklaşıldığı ve İbrahim dininin ortak bir payda olarak görüldüğü ve böylece asgarî müşterek olarak bu dinin görülebileceği algısı da diyalog yönünde ifade edilen unsurlardandır.<sup>913</sup> Diyalog bağlamında örtülü işbirliği olarak betimlenebilecek bir analiz de Watt tarafından ortaya konmuştur. Watt, dinlerin her yönden saldırıya uğradığı bir ortamda birbirleriyle yakınlaşmalarıyla - özelde İslâm ile Hıristiyanlığın yakınlaşması- söz konusu saldırılara karşı her dinî grubun kendi dinini savunurken aslında diğerlerinin inançlarını da savunma şeklinde bir sonuç ortaya çıktığını ileri sürmektedir.<sup>914</sup>

Diyalog *yanlısı* söylemlerin genel argümanları şunlardır: Diyalog cehaleti ortadan kaldırma fonksiyonu görecektir. “Dinlerarası diyalog, köklü zannedilen inanç farklılıklarının çok da önemli olmadığını kitlelere gösterir. Kavgası verilen şeyle diğeri arasında özde aynılık olduğunu ortaya koyar.” Bu bağlamda diyalog’un barış sürecini oluşturmadaki fonksiyonu vurgulanmakta ve din ve inanç farklılıklarının sebep olduğu savaş biçimlerinin son bulması için diyalogun bir reçete olduğu düzlemde iddialar sergilenmektedir. “Diyaloğu istemeyenler aşırı milliyetçiler, dinle ulus sentezi yapanlardır. Onlar için diyalog ya emperyalistlerin oyunudur, ya da Hıristiyan Misyonerlerin Türkiye’ye davet edilmesidir” iddiasının ele alınarak inanç boyutunda kendinden emin olma gibi argümanların kullanılmasıyla karşı argüman geliştirilmesi.<sup>915</sup> Tebliğin bir tanıtma faaliyeti olduğu ve tanıtmanın da son tahlilde diyalogla olacağı dolayısıyla tebliğin diyalog olduğu savunulduğu gibi yanlış, bozulmuş imajı düzeltmenin de yolunun diyalog olduğu savunulur.<sup>916</sup> Öktem, diyalog yanlısı olmayan kesim olarak betimlediği Türk-İslâm sentezi yanlısı ülkücülerin batıya kapalı tutumlarının, diyaloga karşı çıkmalarının kaynağı olduğunu ileri sürer. Öktem, dinler ve uygarlıklararası toplantı ve etkinliklerinin *Zaman*, *Yeni Şafak* gibi yayınlarda yer

---

<sup>913</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, “İslâm Dışı Dinlere Kur’an’ın Temel Yaklaşımı ve İbrahîmî Din Ölçüsü”, Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen), *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde(35-39), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, ss.35-9.

<sup>914</sup> Watt, *Günümüzde*, s.24.

<sup>915</sup> Öktem, “11 Eylül”, ss.60-4.

<sup>916</sup> İbrahim Canan, s.16, 19, 34.

almasını ölçü alan bazı medya birimlerinin bu medya kategorisinden uzak durma bağlamında diyalog haberlerine yer vermediğini ileri sürer.<sup>917</sup>

Kur'an'ın ehl-i kitap ve müşrik kategorileriyle olan ilişki betimlemelerinde ve Hz. Muhammed'in uygulamalarında net bir şekilde beliren diyaloga karşı çıkanların, karşıt argüman ortaya koyamadıkları, eleştirilerin kaynağının yani İslâmî temellerinin ortaya konmadığı ileri sürülmektedir. Öte yandan özellikle aşırı eleştiri formu ortaya koyanların (misyoner tuzağı gibi) şahsen dinle olan ilgilerinin de sorunlu olduğu belirtilmiş; dahası en azından asgarî düzeyde dinî pratiklere sahip olmalarının istenilirliği ifade edilmiştir. Diyalogun mahiyeti ise çağdaş portrede şu şekilde konumlandırılmaktadır: “Batı karşısında ‘biz’ olmanın kavgasını veren, reaksiyoner yaklaşımlar yerine aksiyoner ve fonksiyoner çabalara imzasını atan, deplasman değil ev sahipliği yaparak Kur'an ve sünnetin günümüze has yorumları ile insanları yönlendiren bir anlayışa çalakalem karalamalarla karşı çıkmakla bir yere varılmaz. Hele ‘misyoner tuzağı’ şeklindeki sloganvari yaklaşımlarla asla!”<sup>918</sup> Diyalogun Gülen merkezli algılanmasını eleştiren Beşer, Müslüman dünyasında diyalogun tartışıldığını fakat Türkiye'deki kadar tepkisel bir durum olmadığını belirterek, meselenin Gülen karşıtlığından dolayı bu şekilde algılanmaması gerektiğini savunur.<sup>919</sup>

Diyalogun gerekliliği bağlamında ortaya konan argümanlardan biri de dinlerin ortak sorunları (düşmanları) olarak dinsizlik ve ahlâksızlık olgusudur. Bu bağlamda dinlerin bu iki sorunla mücadelelerinin doğal bir sonucu olarak dinlerarası diyalogun ortaya çıktığı ileri sürülmüştür. Bu tutuma göre “diyalog anlaşmadır, dostluk değildir. Dinlerin ahlâksızlık ve dinsizlik cereyanlarına karşı aldıkları” tavidir. Dolayısıyla diyaloga karşı çıkanlar anlaşmadan değil kavgadan yana olanlardır.<sup>920</sup> Diyalog yanlısı Gülen Hareketi'nin Hıristiyan (ve diğer din mensubu) bireylerin İslâm (özelde Nur Külliyyatı) bağlamında diyalog ve takdir yüklü metinlere destek vermeleri, öteki'nin iç-

---

<sup>917</sup> Niyazi Öktem, “Diyalogdan Korkanlar”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/02/28/yorumlar/default.htm>, (30 Nisan 2008).

<sup>918</sup> Ahmet Kurucan, “Diyalog Faaliyetleri Misyoner Tuzağı mı?”, 22/02/2004, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=18422&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>919</sup> Faruk Beşer, “Diyalogdan Ne Anlıyoruz?”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.), *Polemik Değil Diyalog* içinde (103-112), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, s.112.

<sup>920</sup> Hekimoğlu İsmail, “Dinlerarası Diyalog”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/08/31/yazarlar/HekimogluISMAIL.htm>, (30 Mart 2008).

dinamik haline getirilmesi şeklinde bir tekniğe dönüşür. Bu bağlamda Türkiye’de özellikle Cizvit rahibi misyoner<sup>921</sup> Thomas Michel, metinleri yaygınlaştırılan ve söylemleri vurgulanan bir Hıristiyandır.<sup>922</sup> Michel, medeniyet kavramını merkeze alarak medeniyetin ve dinî sistemlerin düşmanlarının (cehalet, fakirlik ve ihtilaf) ortak oluşu bağlamında Said Nursî ile buluşur. Nursî’nin ‘mütecaviz dinsizler’e karşı Hıristiyanlarla ittifakın ihtiyaç dâhilinde olduğu yönündeki analizi, seküler düşmana karşı diyalog temeli olarak alınmaktadır.<sup>923</sup> Diyalogun bir Müslüman tarafından kesin bir şekilde reddedilemeyeceğini belirten Harman, ortak değerler ve evrensel ahlâki ilkeler gibi bir odak belirler ve herkesin kendiliğini koruduğu bir formun gerekliliğini dile getirir.<sup>924</sup>

Diyalog, Gülen’in, “herkesi kendi konumunda kabullenerek” formülüyle betimlenip sosyolojik temelde (teolojik tartışmaların rezerve alınmasıyla) konumlandırılır. Din özgürlüğü bağlamında diyalog ve misyonerliğin dinî yayma araçsallığında bulunmasının karşılıklı bir hak olarak normaleştirilmesi de söz konusu edilmektedir. Nurcu lügatçe, Kur’an’ın karşıt söylemlerini reel-politik düzeyde algılamayı ve ehl-i kitap kadınla evlenme gibi kuralların ortaya koyduğu formu öne çıkarmayı, cihadı, dinî gayret ve nefisle mücadele olarak algılamayı<sup>925</sup> yeğler.

Diyalog *karşıtı* söylemlerin ise genel argümanları şu şekilde özetlenebilir: Diyalog, Türkiye’nin AB’ye alımı bağlamında siyasal denetimlerin gümrük birliği yoluyla ekonomiyi kontrole alması gibi din düzleminde kontrol için ortaya konan bir projedir. Böylece Türkiye’nin İslâm ülkeleriyle muhtemel diyalogunun da engellenmesi amaçlanmaktadır. Diyalog kavramının doğal bileşeni iki eşit tarafın bulunması olduğu halde Vatikan merkezli diyalog söylem ve edimlerinde bu özellik bulunmamaktadır.<sup>926</sup> Dinlerarası diyalogun imkânsızlığını ifade eden iddia, bireyler arası bir diyalogun mümkün olduğunu ileri sürer. Dahası bireylerarası diyalogda da karşılıklı kabullenme ve hoşgörü bulunması gerektiği ve Protestan ve Evanjelist ağırlıklı Hıristiyan

---

<sup>921</sup> Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti*, s.83.

<sup>922</sup> Örnek metin için bkz. Thomas Michel, *Bediüzzaman’a Göre Müslümanlık-Hıristiyanlık Münasebetleri*, Celil Taşkın (çev.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

<sup>923</sup> Thomas Michel, *Bediüzzaman’a Göre*, ss.13-21, 58, 82, 84.

<sup>924</sup> Harman, “Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict”, ss.57-8.

<sup>925</sup> Bkz. Kurucan, *Niçin Diyalog*, ss.18-54.

<sup>926</sup> Aytunç Altındal, *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*, 8. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2005, s.84.

misyonerliğinde bu durumun söz konusu olmadığı ifade edilmektedir. Öte yandan dinin özüne yönelik karşıt söylem de sözkonusudur: “İmanın değil, bilginin diyalogu olabilir. Hiç kimse çeyrek Müslüman, çeyrek Hıristiyan ve Musevî olmayı kabul etmez.”<sup>927</sup> Dahası Said Nursî’den münhal “Müslüman İsevî” kavramı teolojik ve sosyo-kültürel olarak yanlıştır. Dinlerarası diyalog kavramı ve ilk defa Louis Massignon’un kullandığı belirtilen ‘İbrahimî dinler’ kavramı yanlıştır. Öte yandan argüman kaynağı olarak Medine Vesikası, sözleşme olmadığı için ve Veda Hutbesi de bir hutbe (tek taraflı) olduğu için diyalogun kaynakları olamazlar.<sup>928</sup>

Diyalogun özellikle Türkiye ve Türklerin bulunduğu diğer coğrafyalarda yapıldığı ve bu özgül tercihin bir ardniyet taşıdığı, dahası, diyalogun Türkiye’nin bütünlüğüne göz diken sahte bir yapılanma olduğu ileri sürülür.<sup>929</sup> Diyalog çalışmaları, cahil bırakılan, dinden haberi olmayan ve ismen Müslüman olan Afrika gibi bölgelerdeki Müslümanları Hıristiyanlaştırmada etkin olup Türkiye gibi dini bilgi ve pratik boyutunda güçlü bir şekilde taşıyan Müslümanların bulunduğu yerlerde başarısız olan misyonerliğe alternatif ve tamamlayıcı bir proje olarak ortaya konmuştur. Diyalog çalışmaları ile misyonerlerin karşılaştığı direnç kırılacak ve Hıristiyanlık hak din olarak benimsetilmeye çalışılacaktır. Özellikle Müslümanların ‘benim dinim son dindir, diğerleri yanlıştır’ inancının kırılması hedef alınmaktadır.<sup>930</sup> Dolayısıyla karşıt söylem, diyalogu Hıristiyanlaştırma ve emperyalizme aracı olarak algılar.<sup>931</sup> Diyalog taraftarlarının cemaat (Gülen Hareketi özelinde) ve akademisyen (Suat Yıldırım) bazında ortaya koyduğu metinlerden tepki görenlerin başında Tevrat ve İncil’den pasajlara atıfla yapılan Meal çalışması olmuş ve bu metin bir tez çalışmasına konu olmuştur.<sup>932</sup>

---

<sup>927</sup> Mustafa E. Erkal, *Küreselleşme, Etniklik, Çokkültürlülük*, İstanbul: Derin Yayınları, 2005, s.129.

<sup>928</sup> Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti*, ss.10-84.

<sup>929</sup> İsmail Yağcı, “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları Neden Türkiye’de?”, 10/11/2004, <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=225393>, (29 Mart 2008).

<sup>930</sup> Mehmet Oruç, “Dinlerarası Diyalogda Vatikan’ın Hedefi”, 04/10/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=180043>, (29 Mart 2008).

<sup>931</sup> Ahmet Tekin, *Türk’ü Hıristiyanlaştırma İslâm’ı Tasfiye Taşeronlarına Diyalogculara Kur’an Dersi*, İstanbul: Kelam Yayınları, 2006, ss.9-48.

<sup>932</sup> Bkz. Vedat Özcan, *Bir Reorganizasyon ve Tahrif Faaliyeti Olarak Dinlerarası Diyalog: Diyalogun Acı Meyveleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.

Sosyal süreçler açısından dinin meşrulaştırma fonksiyonu önem taşır ve birey ve grup(sınıf, cemaat, topluluk)ların toplumsal konumlarını meşru kılabilen din, pozisyonu rasyonelleştirme işlevi görür. Sözelimi Kast Sistemi, Hinduizm tarafından meşrulaştırıldığı için Hindular tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla din, toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırma işlevine sahiptir ve bu eşitsizlikleri realite olarak ele alıp onları izah eder. Çatışma gibi olumsuz süreçler açısından bakıldığında dinî meşrulaştırmanın din istismarına açık bir boyuta sahip olduğu ve iktidar ilişkilerinde inşa edici bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>933</sup> Burada önem kazanan diğerleri algısıdır ki toplumun doğasında bilinç etkinliği üzerine yerleşme sözkonusu olduğu için karşılıklı birbirini algı, maddî gerçeklikten farklı bir gerçekliğe sahiptir. Diğerleri (birey ve gruplar) hakkındaki algımız onların farklı kimlik boyutlarının bileşenleri bağlamında tümleşik bir yapı taşır ki bunlar bakış açımızda bir ön varsayım, yargılamada aktif sistem sunar.<sup>934</sup>

Bir diğer süreç olarak çatışma pratiği açısından bakıldığında İslâm dünyasının batıyı çatışma merkezli algılaması, dolayısıyla uzlaşma zeminini yadsıması, temelde üç tarihî realiteye dayanır: Öncelikle haçlı seferleri, özellikle şiir, roman, tarihî eserler gibi kültür varlıklarıyla inşa edilip bugüne kadar uzayan bakiye, ikincisi sömürgecilik döneminin izleri, son olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde başta kültür politikaları olmak üzere yürütülen politikalar.<sup>935</sup> Teolojik mukayesenin sonuçları bir yana Hıristiyan ve Müslüman ilişkilerinin tarihî ardyöresinin Müslüman zihninde oluşturduğu imaj, misyonerliğin İslâm'a yönelik boyutunda sert bir zeminle karşılaşmasını üretmiştir.<sup>936</sup>

Esposito, İslâm tehdidi söyleminin efsane mi gerçek mi olduğunu tartışır ve 1980'lerin İran devriminin ihracından duyulan korkunun hâkimiyetinden bahsedilecekse 1990'larda da küresel İslâm tehdidi hayaletini geliştirdiğini belirtmek gerektiğini savunur. Haklı eleştirisi, İslâm'ın bütün farklılıklarına rağmen çeşitli yüzlerinin 'İslâmî fundamentalizm' kavramı altında sınıflandırma eğiliminin çağdaş İslâm'ı şiddet ve terörizmle anma söylemi olarak belirlediğini ifade eder. Batılı yöneticiler için İslâm

---

<sup>933</sup> Okumuş, "Toplumsal", ss.54-67.

<sup>934</sup> Georg Simmel, "Toplum Nasıl Mümkündür?", Cemal Yalçın (çev.), *CÜSTD*, Sayı.1, (Eylül 2003), ss.71-5.

<sup>935</sup> Mehmet S. Aydın, *Niçin?*, s.19.

<sup>936</sup> Copeland, s.118.

tehdidi söyleminin merkezî noktası veya somut hali/kendisi, aynı zamanda İslâmî uyanışın da kaynağını teşkil eden modern İslâmî organizasyonlardır. İslâm, bazılarına göre bitkin ve etkisiz yönetimlerin indirilmesi için bir tehdit iken bazıları için ise istikrar bozucudur.<sup>937</sup>

Esposito, batının İslâm imajı bağlamında iz sürer ve her ne kadar geçmişte Araplar, Türkler ve Müslümanlar kavramları çerçevesinde yapılan polemik ve stereotipleştirmelerin pan-Arap ve pan-İslâmî tehlike ilanına hizmet eder şekilde kullanılmış ve uzak durulmaya çalışılmışsa da bugün bir devam veya yeni bir efsanenin (mitin) üretimine tanık olduğumuzu ifade eder. O'na göre İslâm üçlü bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır: siyasal, demografik ve dinî-sosyal. Esposito kendi yaklaşımını çağdaş İslâm'ın bir tehdit değil *meşdan okuma* olduğu yönünde beyan eder. İslâm, zenginliğini ve çeşitliliğini tekil bir tehdit olarak sınıflandıran batıya bu indirgemecilikten dolayı meşdan okur. İslâm'ın İbrahimî kökenine vurgu yaparak Yahudi ve Hıristiyanların İslâm inancının ve İbrahim'in çocukları olarak Müslüman kardeşlerinin farkına varması yönünde ve İslâm ve onun aşırı gruplar tarafından sömürülmesi -Hıristiyan ve Yahudi aşırı gruplarda olabildiği gibi- arasındaki ayrımın farkına varma bağlamında bir meşdan okumayla karşı karşıya kaldıklarını belirtir.<sup>938</sup>

İslâmî hareketlerin anatomisi bağlamında Bodur, İslâm dünyasında radikal eğilimler üzerindeki Vahabîliğin selefiyeci ideolojisiyle Hint-alt kıtası İslâmcılığının etkisine dikkat çeker. Türkiye'deki İslâm algısı açısından bakıldığında 1980 sonrasında Orta Doğu ve Hint-alt kıtasının İslâmcı ideologlarının eserlerinin tercümesiyle bir etkilenme söz konusu olduğu ifade edilebilir. Bu yayılmayla birlikte "Vahabîliğin sosyal ve kültürel muhafazakârlığı ile Kutub ve Mevdudi çizgisindeki siyasal radikalizmin birleşmesi siyasal İslâm'ın militan versiyonunu üretmiştir."<sup>939</sup> 11 Eylül olayından sonra İslâmî fundamentalizmi yeniden gündeme taşıyan hareket olarak el-Kaide<sup>940</sup> üyeleri

---

<sup>937</sup> John L. Esposito, "The Threat of Islam: Myth or Reality", Hans Küng ve Jürgen Moltman (Ed.), *Islam: A Challenge for Christianity* içinde (39-47), London: SCM Press, 1994, ss.39-40.

<sup>938</sup> Esposito, "The Threat of Islam", ss.42-5.

<sup>939</sup> H. Ezber Bodur, "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslâm'ın Siyasal İstismarı", *KSÜİFD*, Sayı.5, (2005), s.80.

<sup>940</sup> Şule Akbulut Albayrak, *Hıristiyan Fundamentalizmi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007, s.57.

Türkiye’de 2003 yılında yaptıkları eylem sonrasında alınan ifadelerinde neo-selefiyeci ideologların metinlerinden de etkilendiklerini belirtmişlerdir.<sup>941</sup>

Huntington’ın tezi, uluslararası ilişkiler analizlerinde bulunan realist (devlet merkezli) ve neorealist (sistem merkezli) kuramlara karşın kültür, din ve medeniyet unsurlarını merkeze almış ve şiddet içermesi olasılık düzeyinde tutulan fakat kendisi kaçınılmaz olan bir çatışma analizini ortaya koymuştur. Bu tez, yeni bir paradigma olmadığı, medeniyetlerin içerdiği farklılıkları ve çatışmaları göz ardı etme, medeniyetleri tekil, tektipci olarak algılama; tutarsızlıklar taşıma, metodolojik hatalar ve gerçeği yansıtmayan genelleştirmeler içermeye, seçici algılamalarla tarih okuma, İslâm hakkındaki oryantalist ötekileştirme algısını sürdürme ve taşıma, Amerikan dış politikasını yönlendirme amaçlı yazma, dahası soğuk savaş sonrası yeni düşmanlar yaratma girişiminde olma ve tezin kendi iddiasını ironik bir biçimde doğrulama olasılığı, yani tezin kendisinin çatışma üretme olasılığı gibi boyutlarda eleştirilmiştir.<sup>942</sup>

Çatışma tezi, İslâm üzerine yükselen tartışmaları yoğunlaştırmış ve İslâm-demokrasi, dahası İslâm ve batı değerleri arasındaki uyumsuz sorunsalı öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda oryantalist düşüncenin İslâm ve demokrasi arasında uyumsuzluk olduğu iddiasının yanı sıra uyuşmanın mümkünüğünü öne süren fikirler de serimlenmiştir. Huntington’ın tezi, İslâm’ın farklı yorum ve pratiğini göz ardı edip tektüze ve ötekileştirilmiş bir algı ortaya koyduğu için İslâm’ın anlaşılmasına karşı bir engel olarak belirlemiştir. Huntington’ın İslâm’ı batı’nın diğeri olarak ondan daha aşığı statüde, bir tehlike ve düşman olarak konumlandırılan oryantalist yaklaşımı benimsemesi, yorumlarının da İslâm lehine argümanları (farklı yorumlar, çeşitlilikler, sömürgecinin olumsuz etkisi vb.) ihmal etmesine neden olmuştur.<sup>943</sup>

Huntington ve ondan önce çatışmayı dile getiren Bernard Lewis’in tezleri 11 Eylül olaylarının açıklanmasında neo-muhafazakârlar için açıklayıcı kodlar antreposu görevi görmüş ve bu olaylar, temelde siyasî sorunlardan ziyade kültürel kimliğin ön

---

<sup>941</sup> Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni”, s.81.

<sup>942</sup> Engin I. Erdem, “ ‘Medeniyetler Çatışması’ Tezi ve 11 Eylül”, *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde (73-108), Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.80-9.

<sup>943</sup> E.I. Erdem, ss.100-5.



plana çıkarılmasıyla yani inanç ve değerler arasındaki farklılıkların etkisiyle açıklanmıştır.<sup>944</sup> Bu olaylar İslâm ve terör arasında güçlü bir bağın varlığı iddiasını gündeme taşıdığı gibi Müslümanlar hakkındaki önyargıları da pekiştirmiştir.<sup>945</sup> Öyle ki Amerikan medyasının yayın politikası bu olayları kınayan Müslümanların (liderler, politikacılar, akademisyenler vb.) seslerinin çıkmasına engel olmuş ve kutlama yapan Filistinlilerin görüntülerinin günboyu yayınlanma gibi politikalarla çatışmaların zihinlerde belli bir imajla kalmasını sağlanmaya çalışmıştır.<sup>946</sup> Temelde batı medyasında İslâm'ın yer alışı Cemaat-i İslâmi ve Rabıta gibi İslâmcı hareketler veya katı Vahabilik gibi formların temsiliyle<sup>947</sup> söz konusu olmaktadır ve bu, olumsuz imaj ve önyargıların güçlenmesine neden olmaktadır. Tezin ana argümanı olan Müslümanların tehlike oluşturdukları yönündeki çatışmacı söylem, siyasetçilerin ve ideologların söylemleriyle aynı kulvarı paylaşmaktadır.<sup>948</sup>

Müslümanların tehlike olarak algılanmasının yanı sıra İslâm, bir doktrin olarak bugün uluslararası politikada “İslâm dünyasının politik ve ekonomik olarak sömürülüşü konusunda batılı çıkar çevrelerinin karşısında duran bir mania olarak görülür.”<sup>949</sup> Batı'nın algısındaki temel sorunlar Hz. Muhammed'in şahsiyetinin, klasik ve çağdaş İslâm düşüncesinin yeterince bilinmemesinden kaynaklanır. Esasen geçmişten miras alınan önyargıların oluşturduğu şartlanmışlık, Müslüman imajının vahşetinin kaynağıdır. Müslümanların dışlanmaya çalışılması, çağın yeni bir sorunu olan yoğun ve yaygın göçün dirsek temasıyla gelen kaynak ve hayat paylaşımı sonucunda olmaktadır ki söz gelimi “Fransa’da 1992 mahallî seçimlerinde adaylar kampanyalarında, ‘Müslümanların camileri toplumumuz için gerçek bir tehlike oluşturmaktadır, bunların bizim ülkemizde işi yok’ tarzında cümleler yazmaya dahi cüret etmişlerdir.”<sup>950</sup>

11 Eylül sonrasında ‘teröre karşı savaş’ söylemiyle yola çıkan batılı ülkelerin yanı sıra İslâm ülkelerinde de bazı baskıcı rejimler, muhaliflerini susturma

---

<sup>944</sup> Anas Malik, “11 Eylül Sonrası İslâm Dünyasına Bir Bakış”, *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde (191-214), Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.193.

<sup>945</sup> Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni”, s.68.

<sup>946</sup> Malik, ss.200-1.

<sup>947</sup> Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni”, s.69.

<sup>948</sup> Malik, s.212.

<sup>949</sup> Hüseyin, *Batının İslâm’la Kavgası*, s.9.

<sup>950</sup> Lelong, ss.56-91.

araçsallığında bu söyleme katılmış ve dolayısıyla 11 Eylül'ün çok boyutlu sonuçlar üretmesi söz konusu olmuştur. Söz gelimi General Müşerref'in yönettiği Pakistan, 11 Eylül'den önce Taliban'a en büyük desteği veren ülke iken Amerika'nın Taliban'ı düşman ilan etmesiyle Pakistan da karşıt konum almış ve bunu ayrıca Müşerref'in baskıcı yönetiminin muhaliflerini yok etme aracı olarak kullanmıştır. Öte yandan "Muhathir"ın Malezya'daki yükselişi 11 Eylül sonrası diktatör eğilimli Müslüman liderlerin yönetici olarak konumlarını daha da güçlendirmelerine" bir diğer örnektir.<sup>951</sup>

11 Eylül öncesinde Amerikalıların İslâm'ı algılama tarzları genelde Müslümanlarla ilgili olayların etkisiyle bilgisizliğin hâkim olduğu olumsuz bir imaj çerçevesindeydi. İslâm hakkında eğitim verildiğinde bulanık, tek yanlı ve kısaca değinilmiş veriler kullanılmaktaydı: Dünya tarihi için hazırlanan lise kitabında 5 sayfadan daha az yer ayrılması buna bir örnektir. Diğer eksikliklerin yanı sıra bu kitaplar, "İslâm'ı katı ve hoşgörüsüz bir din olarak sunmaya çalışıyorlardı." Olumsuz bir imaj taşıyan stereotip üretiminde medyanın yanlı aktarımlarının etkisi de söz konusudur.<sup>952</sup> Müslümanların batı ideolojilerine karşı son dönemlerdeki reaktif hareketlenmesi (İslâmî Yeniden Doğuş) sonucunda siyasî İslâm olarak ortaya koyduğu felsefenin de derinliğinde sorunlar olduğu, ortaya konanın yalnızca tersyüz edildiği Avro-merkezcilik olduğu ileri sürülür. Kapitalizme ve modernizme karşı isyanı içeren bu karşı duruş, doğal olarak siyasî içerik taşımakta ve teolojiden daha ağır basan bir siyasallık söz konusu olabilmektedir.<sup>953</sup>

## **B. HİRİSTİYANLAR**

### **1. Kilise ve Komşular (Ötekiler)**

Kurum ve gurup bağlamında esas otantik yapılanma olan kilise, ilk dönemlerde cemaat olarak belirmiş, 313 Milano fermanı ile mekân niteliği eklenerek mabed

---

<sup>951</sup> Malik, ss.201-4.

<sup>952</sup> Fred R. von der Mehden, "Amerikalıların İslâm'ı Algılayışları", John L. Esposito (Ed.), *Güçlenen İslâm'ın Yankuları* içinde (29-45), Erol Çatalbaş (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989, ss.29-39.

<sup>953</sup> Samir Amin ve Ali El Kenz, *Avrupa ve Arap Dünyası*, Kemal Ülker (çev.), İstanbul: Versus Yayınları, 2006, ss.9-10.

şeklinde tanımlanır.<sup>954</sup> Weber, kiliseyi analiz ederken onun egemenliğinin meşruiyetinin kendine özgü olmasını önemsemiş ve en önemli özelliği olarak belirtir. Kilisedeki hâkimiyetin merkezinde ‘makam karizması’ bulunur ki buna göre insan değil konum öne çıkmaktadır. Kilise, farklı niteliklere sahip olabilir. Buna göre: “(1)Laikler ve din adamları arasındaki ayırmda açık ifadesini bulan kuvvetli bir dâhili rol farklılaşması; (2)Ulaşılması hedeflenen örgüt amacına ulaşmada akılcı olmayan unsurların dışta tutulması; (3)Bireyin, doğumla başlayıp (vaftiz) ölümle son bulan, dinî bakımdan eksiksiz sosyalleşmesi; (4)Yalnızca dinî bakımdan uzman sınırlı bir grup insana karşı değil, potansiyel olarak tüm topluma karşı egemenlik davasında bulunma” nitelikleri öne çıkmaktadır.<sup>955</sup>

Kilise cemaati genellikle belli bir toprak parçası üzerinde konuşlanmış, ortak inançlara sahip olma düzleminde ayrı bir grup oluşturan mahallî olarak sınırlı sayıda insanın birlikteliği olarak algılanmaktadır. Kilisenin işleyiş mekanizması belirleyicilerinden biri, yerel cemaatin sosyal yapısıdır ki papazın meslekî rolünün belirlenmesi gibi konularda cemaatin beklentileri şekillendiricidir.<sup>956</sup> Geç moderniteye ulaşan dinsellik formunda rahiplik kurumunun da dinin bireyselleşme olgusundan ve rasyonaliteden etkilendiği, aracılık anlayışının bireylerce terk edilmeye başlanmasıyla beraber Hıristiyanlığın pek çok kolunda rahibin yerine vekilin (cemaat hizmetçisinin) geçirilmesi durumunun ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>957</sup> Hıristiyanlığın 1517’de Luther’in görüşlerinin başat etkisiyle üç ana akıma sahip oluşu ve sonrasındaki ayrılıklarla birlikte geleneksel haritada yer aldığı halde kısıtlı bölgelerde kalan mezhepler arasında da ötekileştiren söylemlerin varlığı söz konusudur. Batıda mezhepler arasında yaşanan çatışmalar, tıpkı rakip görülen ve yok edilmeye çalışılan diğer dinlere yapıldığı gibi, ötekileştirme ve yok etme politikalarının sonucudur. Ortaçağ boyunca farklı mezhep ve

---

<sup>954</sup> Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.66.

<sup>955</sup> Kehrer, s.57.

<sup>956</sup> Kehrer, ss.62-7.

<sup>957</sup> Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*, Ahmet Güç (çev.), Bursa: Arasta Yayınları, 2000, ss.68-9.

fikir akımları sapkın kavramıyla ötekileştirilmiş ve kralların destek verdiği Engizisyon aracıyla yok edilmeye çalışılmıştır.<sup>958</sup>

Hiyerarşik yapılanma açısından bakıldığında Katoliklikte Roma piskoposu, Petrus'un vekili olarak kilise başkanıdır ve piskoposların en ön sırasındaki görevlidir. Papa, piskoposların başında bulunur ve evrensel konsil toplantılarına başkanlık eder. Temelde şu kademedede din adamları bulunur: Diyakos, rahip (pretre) ve piskoposlar (evekler).<sup>959</sup> Petrus'un vekili olarak Papa, yanılmazlığa sahiptir. "II. Vatikan konsilinde alınan, Papa ve Piskoposlar topluluğu ile ilgili 21 Kasım 1964 Lumen Gentium kararı, I. Vatikan Konsili kararının tamamlanması ve açıklaması mahiyetindedir. Bu kararda da Papa'nın, Piskoposların ve Kilise'nin başı, Petrus'un halefi ve İsa'nın vekili olduğu vurgulanmıştır." Papa anlayışının İncil kaynaklı temellendirmesinin yanı sıra kilise babalarının fikirlerine de dayanıldığı görülmektedir.<sup>960</sup>

Ortodoks hiyerarşisinin başında Patrikler bulunur; diğerleri sırasıyla şöyledir: Metropolitler, keşişler ve papazlar. Tıpkı Katoliklerde olduğu gibi Ortodokslarda da bütün papazlar hiyerarşi şairi ile kutsanırlar ve bununla onların bozulup yok olmayacak bir nitelik kazandığına inanılır.<sup>961</sup> Temelde kadim geleneğin bir uzantısı olarak Ortodokslar, Papa'nın birinciliğini kabul etmekte fakat üstünlüğünü reddetmektedir. Ayrıca ayrılıktan sonra geliştirilen Papa'nın yanılmazlığına da net bir karşı duruş sergilerler. "Ortodoks mezhebi, mahallî cemaatin dışında ve üstünde hiçbir ilahî hakkın ve iktidarın olmadığını kabul etmekte, ancak ekümenik konsilin bütün kilise'yi bağlayıcı bir karar alabileceğini düşünmektedir."<sup>962</sup>

Türkiye'de İstanbul merkezli olarak yaygın görünürlük taşıyan Protestan formu Presbiteryenler için kilise hem dinî grubu oluşturan bireylerin topluluğu hem de görülen kilise yapısı anlamına gelir. "Presbiteryenler asıl kilisenin Tanrı'nın ezelde seçmiş olduğu kurtuluşu hak eden kimselerin oluşturduğu topluluk olduğu görüşünü savunmuşlardır." Presbiteryenler için kurtuluş İsa Mesih'e iman ile mümkündür.

---

<sup>958</sup> F. Aydın, "Dinlerarası Diyalog", s.127.

<sup>959</sup> Ali Erbaş, *Hristiyanlık'ta İbadet*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003, s.215.

<sup>960</sup> Eroğlu, *Ökümenizm*, ss.116-9.

<sup>961</sup> Erbaş, *Hristiyanlık'ta İbadet*, s.216.

<sup>962</sup> Eroğlu, *Ökümenizm*, s.124.

Kurtuluşun gerçekleşmesi ise etkin çağrı ve aklanma ile olmaktadır. Öte yandan Hıristiyan olmayanlar kendi dinî sistemlerinin gereklerini ne düzeyde yaparsa yapsınlar kurtuluşa eremeyeceklerdir; dolayısıyla presbiteryenlik anlayışında diğer din mensupları için kurtuluş yoktur. İdari kurullar bağlamında alttan üste doğru şu şekilde bir hiyerarşi bulunmaktadır: Kilise kurulu, presbiterlikler, sinodlar ve en üst konumda da genel kurul. Presbiteryen kilise yönetiminin birden çok kişinin yetkinliği, kurulların hiyerarşisi ve din adamı sınıfından olmayanların görevli olması gibi kendine özgü nitelikleri bulunmaktadır.<sup>963</sup> Presbiteryenler ihtiyar heyetli yönetim biçimi olarak betimledikleri ve kaynağını elçisel olarak belirttikleri yönetim biçimini benimserler.<sup>964</sup>

Presbiteryen kilisesinde presbiterler ve diyakozlar olmak üzere iki ana kilise görevlisi bulunmaktadır. Presbiterler kendi içinde öğretici ve yönetici olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Öğretici presbiterler vaaz etme, sakramentleri idare etme gibi kilisedeki dinî görevleri yürüten en üst görevlilerdir. Türkiye’de de yaygın olduğu üzere bunlara genelde pastör adı verilir. Yönetici presbiterler kuramsal olarak öğretici kategorisiyle aynı düzlemde değerlendirilse de pastörler gibi din adamı sınıfından değildirler. Bu grubun rahiplik eğitimi yoktur ve cemaat üyeleri arasından seçilirler. Dolayısıyla bunların vaaz etme, sakramentleri idare etme gibi yetkileri bulunmamakta, fakat kilisede manevî gözetim ve idarede pastöre yardım görevi yürütmektedirler. Öte yandan cemaat üyelerinin gözetilmesi, ihtiyaçlarıyla ilgilenilmesi gibi görevler de bu gruba aittir.<sup>965</sup> Diyakozlar ise din adamı olmayan cemaat üyeleri arasından seçilmekte ve fakirleri gözetmek, hasta, öksüz ve yetimlerin korunması işiyle ilgilenmek, kiliseye yardım toplamak gibi görevleri yerine getirmektedirler. Her presbiteryen kilisede diyakozlardan oluşan bir kurul bulunmakta, mutad üç ayda bir ve gerekli durumlarda toplantılar yapılmaktadır.<sup>966</sup>

---

<sup>963</sup> Mustafa Bıyık, *Presbiteryenlik ve Türk Presbiteryenler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, ss.151-83.

<sup>964</sup> *Presbiteryenler Neye İnanır?*, <http://www.presbiteryen.org/index2.htm>, (01 Mayıs 2008), par. 17. Metin anlamında kaynak olarak I.Timoteyus 5:17 zikredilir. <http://www.presbiteryen.org/PRESchurch-2.htm>, (01 Mayıs 2008).

<sup>965</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, ss.174-7; Bkz. *Presbiteryenler Neye İnanır?*, <http://www.presbiteryen.org/index2.htm>, (01 Mayıs 2008).

<sup>966</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, s.178.

Öteki algısı bağlamında Hıristiyanlar, temelde kendilerinden önceki dinî yapı olarak Yahudiliğin İbrahim peygamberin mirasçısı olduğunu kabul edip onaylarlar; fakat bu mirasın kiliseye geçtiğini ileri sürerler. İslâm konusunda ise onu onaylamama konusundaki tavırlarını devam ettirmektedirler.<sup>967</sup> Hıristiyan din adamlarının diğer dinler imajı, dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımların tamamının sergilendiği dönemlere sahip bir yelpaze biçimindedir. Dışlayıcı yaklaşımın odağında kilise bulunurken, kapsayıcı yaklaşımın odağında Mesih anlayışı vardır ve çoğulcu yaklaşım ise temelde Tanrı kavramından hareket etmektedir.<sup>968</sup> Dışlayıcı tutuma örnek olarak İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönemde Hıristiyan din adamları, “hemen onu Hıristiyanlığa ait bir sapıklık olarak nitelendirdiler.” Bütün olarak din mahkûm edildiğinde aynı zamanda peygamberine yönelik ahlâkî zaaf lar ve hakaretler ileri sürülmüş ve ileriki dönemde de üretilen bu imaj, şiddet dini gibi iddialarla beslenmiştir.<sup>969</sup>

Ovey N. Muhammed, Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili'ne kadar diğer dinlere karşı olumsuz tutumunun Eski Ahit kaynaklı olduğunu ileri sürer. Buna göre kilise, Eski Ahidi miras olarak aldığı nda Yahve'nin İbrahim aracılığıyla İsrailoğulları'yla yaptığı antlaşmanın getirdiğine inanılan seçilmişlik düşüncesini de devraldı. “Yeni İsrail olarak Kilise, artık, Tanrının seçilmiş halkıydı. Bundan sonra, Tanrının seçilmiş halkı olarak Kilise mensubu olmayanları İsa'nın kurtarıcı lütfunun dışında bıraktılar ve diğer dinleri günahkârların ya da kötü ruhların işi olarak nitelendirdiler. Bu bakış açısı şu ifade ile özetlendi: “Kilise dışında kurtuluş yoktur.” Ovey N. Muhammed, konsille beraber, kilisenin diğer dinî ve ahlâkî motifleri yücelttiğini ileri sürer.<sup>970</sup>

Hıristiyan dünyası 20. yüzyıla değ in mezhep farkı olmaksızın, İslâm ve Müslümanlara yönelik kendi çıkarlarına ve yanlı ve yanlı ş anlayışlarına bağlı bir imaj üretmiş, hatta bu imajın realitesini inşa etmek için ‘bilimsel’ çabalar dahi sergilemiştir. Bazen içerden insaf lı kritiklerle karşılaşılsa da cehalet ve düşmanlığın ivme kazandırdığı imajın baskın niteliği, yanlı ş ve aşağılayıcıdır. Sözelimi 8. yüzyıldan 13.

---

<sup>967</sup> Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, s.123.

<sup>968</sup> Adam, *Yahudilik*, s.92.

<sup>969</sup> Watt, *Günümüzde*, ss.20-1.

<sup>970</sup> Ovey N. Muhammed, “Çokkültürcülük Ve Din Eğitimi”, İhsan Çapcıoğlu (çev.), *FÜ İFD*, Sayı.8 (2003), ss.284-6.

yüzyıla kadar Bizans'ta üretilen mesaj, sahte bir peygamber, sahte bir kitap ve putperestlik kadar tehlikeli -ve yok edilmesi gereken- bir sitem çerçevesindedir. Bu bağlamda modern dönem imajından farklılıkları dört başlık halinde irdelenir: (a)İslâm sahte ve Hakikatten kesin bir sapmadır; (b)İslâm zorla ve kılıçla yayılan bir dindir; (c)İslâm hevâsına düşkünlerin dinidir; (d)Muhammed bir Anti-Christ'tir. “Bunlar, on bir ve on üçüncü yüzyıldaki Hıristiyan bilim adamları tarafından şekillendirilen, on dokuzuncu yüzyıla kadar İslâm[la] ilgili Avrupa'daki düşünceyi kontrol eğilimi olan ve hâlâ da belli kesimleri etkileyen, İslâm'ın çarpıtılmış imajının önemli yönleridir.”<sup>971</sup>

İslâm'a karşı yazılan reddiyelerin ve onlar üzerine şekillenen sözel kültürün imaj oluşturma veya yok etme etkisi önem taşır. İslâm dünyasının birçok bölgesinde misyonerlerle yerli Müslümanlar arasında teolojik tartışmalar ve reddiyeler söz konusu olmuştur.<sup>972</sup> Yuhanna ed-Dimeşkî gibi doğu Hıristiyanlığının tanınmış teologlarının yazdığı metinlerin ve üretilen söylemlerin temel hedefi, İslâm'ın muhtemel bütün etkilerini yok edecek nitelikte bir tasvir ortaya koymaktır.<sup>973</sup> Bu algı bağlamında Hıristiyanların temel eksiği, tarafsız bir yaklaşımla İslâm'ın incelenmemiş olmasıdır. Tartışma metinlerinde İslâm olduğu gibi değil Hıristiyan algısına göre olması gereken (ve önyargı, yalan vs. içeren) bir şekilde ele alındığı için “düşman” algısına kaynaklık eden imaj üretilmiştir.<sup>974</sup> İslâm'ın kendi kavramlarıyla tanınması ve saygı duyulması gereken bir din olarak Roma Katolik Kilisesi tarafından resmen onaylanması, II. Vatikan konsiliyle başlar. Protestan mezhepler ise henüz tek, bütünleşik bir İslâm imajı çerçevesinde bir araya gelmemiştir.<sup>975</sup> Yorumlama bağlamında yeni bir sömürgeci strateji olarak beliren oryantalizm, Müslümanların kendi dinî doktrinleriyle olan bağında zayıflatma amacını önemle taşımıştır.<sup>976</sup>

---

<sup>971</sup> W. Montgomery Watt, “Hıristiyanların İslâm Algılayışları”, Fuat Aydın (Ed. ve çev.), *Hıristiyanların İslâm'ından Müslümanların İslâmı'na: Bir Başka Açıdan Diyalog* içinde (57-66), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, ss.58-63.

<sup>972</sup> Örnek olay için bkz. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm*, 2. Baskı, Celal Kanat (çev.), İstanbul: Babil Yayınları, 2001, ss.29-37.

<sup>973</sup> F.Aydın, “Dinlerarası Diyalog” s.128.

<sup>974</sup> Hüseyin, *Batının İslâm'la Kavgası*, s.12.

<sup>975</sup> İik Arifin Mansurnoor, “Historical Burden and Promising Future among Muslim and Christian Minorities in Western and Muslim Countries”, Chaider S. Bamualim, Dick van der Meij ve Karlina Helmanita (Ed.), *Islam and the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* içinde (111-148), Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri, 2003, s.115.

<sup>976</sup> Hüseyin, *Batının İslâm'la Kavgası*, s.66.

Hıristiyanlar için Yahudilik, İsa'nın ferisî kökene sahip olması, ilk Hıristiyanların Yahudi kökenli olması gibi kökensel bağlar dolayısıyla İslâm'dan daha ön plandadır.<sup>977</sup> Modern dönem öncesinde Yahudi imajı, temelde Pavlus'un Hıristiyanlığı ayrı bir din şeklinde doktrine ulaştırması neticesinde ötekileştirme çerçevesinde şekillenir. Yahudilere yönelik suçlamaların başında İsa'nın kanından sorumlu tutulma olmuş, bu suçlama çeşitli baskı ve ötekileştirme söylemlerine neden olmuştur. Bu bağlamda Yahudiler, 1376'da Macaristan'dan, 1394'te İngiltere ve Fransa'dan, 1492'de de Endülüs'ten çıkartılmışlardı ve bazı bölgelerde katliama maruz kalmışlardı.<sup>978</sup> Hıristiyanların Yahudilere bakışı egemenlik düzeyine göre ifade edilmiş veya sessiz kalınmış bir seyir izler. Dördüncü yüzyılda Roma'nın resmî dini ilan edildiğinde daha önce Aziz Kipriyanus tarafından fomüle edilen *kilise dışında kurtuluş yoktur* (extra ecclesiam nulla Salus) dogmasının putperestler ve Yahudiler için de geçerli olduğu ilan edilmiştir. Kilise dışında kurtuluş olmadığı yönündeki dogma, II. Vatikan Konsili'ne kadar bütün papaların ifade ettiği yaklaşım olmuş, bu Konsil'de ise diğer din mensuplarının kurtuluş imkânı muğlâk da olsa ifade edilmiş ve taşıdıkları manevî öğeler olumlanarak diyalog sürecine girilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>979</sup>

Bir diğer kategori olarak Fundamentalist Hıristiyanlar, misyon anlayışlarına kaynaklık eden Matta 10:5-6'da İsa'nın, havarileri İsrail evinin kaybolmuş koyunlarına göndermesi emrinden yola çıkarak öncelikli olarak Yahudilerin davet edilmesi anlayışını geliştirmişlerdir. Romalılara mektubunda Pavlus'un da Yahudileri misyon faaliyetlerinin merkezine alması<sup>980</sup> ve fundamentalist Hıristiyan yorumunda Mesih'in gelişine ön şart olarak kabul edilen diaspora Yahudilerinin vaadedilmiş topraklara dönmeleri ve Hıristiyanlaştırılmaları yönündeki anlayış da söz konusu misyon önceliği meselesine kaynaklık eden unsurlardandır.<sup>981</sup> Bazı fundamentalist Hıristiyan kiliselerinde Yahudi sembolleri kullanılarak doktrin benzeştirmesi yoluyla Yahudilerin

---

<sup>977</sup> Adam, *Yahudilik*, s.125.

<sup>978</sup> F. Aydın, "Dinlerarası Diyalog" s.126.

<sup>979</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.78-88.

<sup>980</sup> Romalılara, 1/16

<sup>981</sup> Baki Adam, "Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı", Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (281-288), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.287-8.



kendilerini Mesih'e varan olarak algılamasını sağlama çabaları içinde oldukları ifade edilmektedir.<sup>982</sup>

## 2. Misyon: "Gidin ve Yayın"

Hıristiyanların yayılma formu misyonerlik, temelde bir çeşit dinlerarası ilişkidir<sup>983</sup> ki Hıristiyanların diğer dinî grup üyelerine karşı yaygın kullandığı bir yöntem olduğu için onlarla anılır olmuştur. Latince kökenden türemiş olan misyon kavramının ilk defa Hıristiyanlar tarafından literal düzlemde dini yayma çabalarını ifade eder nitelikte kullanılması, bu anılışın kaynağı olarak belirir.<sup>984</sup> Dinî grupların yayılma ve öteki kavramlarının temellendirilişindeki eğilime paralel olarak Hıristiyanlıkta da Yeni Ahit metinleri ve söz konusu dinin teolojik merkezini oluşturan 'kurtarıcı tanrısal oğul İsa Mesih anlayışı' misyonerliğin temel dayanaklarını oluşturur.<sup>985</sup> İsa merkezli analizde çarmıha gerilme öncesinde ve sonrasında farklılık gösteren iki farklı biçime sahip misyon tutumu bulunur. İsa'nın dünyevi yaşantısında İsrail oğullarının kayıp koyunlarına gönderildiğini ve diğer topluluklarla ilgilenmediğini, çarmıh sonrası geri dönüşte ise bütün topluluklara yönelik misyon emri verdiği anlaşılır.<sup>986</sup> Bu ayırım, temelde tarihsel İsa'nın hayatında merkezî eylem coğrafyasının Filistin ve muhatabın da Yahudilerle sınırlı olduğu şeklindeki argümanla, tarihsel İsa'nın evrensel bir misyona yönelik emri arasında tartışmaya götürmektedir.<sup>987</sup>

İsa sonrası dönemde misyon tanımlamasında Pavlus önemli bir dönüm noktasıdır: Pavlus; 15 yıl civarındaki misyonerliği, Anadolu, Makedonya<sup>988</sup> ve Yunanistan'a<sup>989</sup> yaptığı üç ana misyon seyahati, teolojik argümanları, özellikle 'ilahî

---

<sup>982</sup> Tovia Singer, *Evangelizing The Jews*, <http://www.outreachjudaism.org/evangelize1.html>, (23 Şubat 2008), par 3.

<sup>983</sup> Copeland, s.97.

<sup>984</sup> Ömer Faruk Harman, "Genel Olarak Misyonerlik", Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (25-35), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.25.

<sup>985</sup> Şinasi Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (327-351), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005 s.327.

<sup>986</sup> Harman, "Genel Olarak Misyonerlik", s.29; Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", s.328. Bkz. Matta 15/24; 10/5-6; 28/19-20; 24/14; Markus 16/15.

<sup>987</sup> Cengiz Batuk ve Süleyman Turan, "Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları", *Milel ve Nihal*, Cilt.3, Sayı.1-2, (2005-6), s.138.

<sup>988</sup> Bkz. John W. Bailey, "Paul's Second Missionary Journey", *The Biblical World*, Vol.33, No.6, (June 1909), ss.414-423.

<sup>989</sup> Bkz. Warren P. Behan, "Paul's Third Missionary Journey", *The Biblical World*, Vol.34, No.2, (August 1909), ss.120-130.

oğul Rab İsa Mesih' inancı ve Yeni Ahit metinlerinde yer bulan mektuplarında anlattığı metod ve tekniklerin literal yorum yapanlar için (Evanjelikler gibi) bağlayıcı temel argüman olarak yer bulması vb. noktalarda misyon için fikir babasıdır.<sup>990</sup> Gentile'lerin havarisi olarak anılan Pavlus'un<sup>991</sup> teolojik yorumları, özellikle inkültürasyon kavramı çerçevesinde betimlenen muhatap kültürün biçimini referans alan uyarlayıcı yorumları, Hıristiyan teolojisi için günümüze kadar gelen temellendirmelerde farklı bir eğilim ortaya çıkarır. Bugün, özelde misyoloji, genelde teoloji kürsülerinde misyonerliğin tarihsel analizlerinden yola çıkılarak güncel haritaya uygun yöntemlerin ortaya çıkarılma girişiminin ve farklı sonuçların kaynağının hermenötik atası, Pavlus'un yorum anlayışıdır. Bu yorumsama Hıristiyan doktrininde bir adaptasyon mekanizması üretir ki bu yoğunlukta bir sistem, yayılma anlayışlarında nadir bulunur.<sup>992</sup> Esasen adaptasyon, otantik formun özünde bulunur:

“Devletin yeni dini Roma halkına kabul ettirmek amacıyla pagan düşüncelerle uygun hale getirmek için değiştirildi. Azizlerin heykelleri Pagan putlarının yerini aldı. Pagan festivalleri Hıristiyan tatilleri oldu. Aralık 25'te kış gündönümünü kutlayan festival Noel oldu. Pagan verimlilik Tanrıçası İshar'a tapınma ve onun yumurta üzerindeki etkisi Easter (Paskalya) olarak değiştirildi. Varis olunan Yahudi karşıtı tutumlar yeni Roma dinini güçlü bir şekilde etkiledi. Başlangıçta Mesihçi Yahudilik olan hareketin yozlaşmış ve sulandırılmış bir formu Roma dünyasında tesis edildi.”<sup>993</sup>

Bu bağlamda tarihî süreç içinde şifahî retorik, yazılı felsefe metinleri, anıtsal eserler, kril alfabesi gibi icatlar, eğitimin kullanılması, coğrafyaya yayılımlar, pozitif bilimlerin kullanılması gibi öğeler<sup>994</sup> yüzyılların getirdiği adaptasyon birimleri olarak görülebilir.<sup>995</sup> Pavlus, Roma vatandaşı olmasının getirdiği avantajla<sup>996</sup> misyonerlikte rekabet üstünlüğüne ulaşmış ve kilisenin bu bağlamda hep zimmî bir rekabet üstünlüğü

---

<sup>990</sup> Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, s.329. Bazı metod yaklaşımları için bkz. I Korintliler 9/19-22; 6/12; 10/23; 10/33.

<sup>991</sup> Theodore Gerald Soares, “Paul's Missionary Methods”, *The Biblical World*, Vol. 34, No.5, (November 1909), s.329.

<sup>992</sup> Kürşat Demirci, “Misyonerlik Metodlarında Değişimler”, Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (81-84), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.81.

<sup>993</sup> Hugh Wynne, “Kilise Tarihinde Antisemitizm”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt.IV, Sayı.1 (2004), s.279.

<sup>994</sup> Demirci, “Misyonerlik Metodlarında Değişimler”, ss.82-4.

<sup>995</sup> Yayılma konusunda Hıristiyanlığın putperestlere yönelik anlayışının gelişimi ve misyonunun ilk dönem biçimsel niteliklerinin yorumu için Ayrıca Bkz. Paul E. Davies, “Paul's Missionary Message”, *Journal of Bible and Religion*, Vol.16, No.4, (October 1948), ss.205-211.

<sup>996</sup> Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, s.76.

arayışı söz konusu olmuştur. Pavlus'un misyon seyahatlerinin güzergâhı, bugün bütün Hıristiyanlarca (söz gelimi Bartholomeos ve Turgay Üçal bu konuda faaliyet gösterir) bir zemin olarak kullanılmaktadır.<sup>997</sup> Dinî rekabet düzleminde ele alındığında misyonerlik çabalarının siyasal, ekonomik ve kültürel güçlülük ve güçsüzlük dönemlerini dikkate aldığı, buna yönelik olarak metot ve teknikler geliştirdikleri gözlenmektedir.<sup>998</sup> Sözelimi ortaçağda Müslümanlara yönelik dinî rekabet düzleminde yapılan misyonerlik faaliyetlerine bakıldığında, Müslümanların güçlü olduğu dönemlerde daha çok Hıristiyan cemaatlere yönelik onları bir arada tutma veya kendi mezhebine katma yönünde çabalar sergilendiği ve seyahatler yoluyla İslâm dünyasını gezen misyonerlerin İslâm'la rekabet etme yönünde söylem geliştirebilmek için İslâm'ı araştırarak zayıf yönler bulmaya çabaladıkları anlaşılmaktadır.<sup>999</sup>

Son iki yüzyıllık döneme bakıldığında batının siyasî ve iktisadî üstünlüğü çerçevesinde şekillenen yeni misyon algısının Müslümanlara Hıristiyanlığı anlatmaktan çok İslâm'a yönelik yıpratıcı çabalar şeklinde belirdiği görülür. Bu amaca yönelik olarak G. Pfander ve Samuel M. Zwemer gibi tanınmış misyonerlerce polemik içerikli kitaplar yazılıp yerel dillere çevirme ve bu bölgelere dağıtma şeklinde çabalar sergilenmiştir. İslâmın yok oluşa doğru gittiği yönünde bir inanca sahip olan Zwemer, *The Muslim World* adlı derginin editörlüğünü de yapmıştır. Müslümanlar ise bu meydan okumalara karşılık aynı çerçevede cevap vermiştir; sözelimi Pfander'in yazdığı *Mizanu'l-Hak* adlı esere karşılık Rahmetullah Kayrevanî, *İzharu'l-Hak* adlı eseri yazmıştır.<sup>1000</sup>

Sömürge yönetimlerine karşı verdiği bağımsızlık mücadelesini kazanan İslâm ülkelerinin batıya yönelmeleri sonucunda sergilenen dışa açılma politikası, İslâm ülkelerinde halktan ve yöneticilerden tepki ve engellenme gören misyonerler için yeniden ve farklı yollarla faaliyet imkânı doğurmuştur. Daha önce kapatılan eğitim kurumları tekrar açılmış ve sağlık gibi diğer sosyal hizmet boyutlarında yeniden ve günün gerektirdiği şekilde kurumlar oluşturulmuştur. Misyonerlik niteliğine sahip

---

<sup>997</sup> S. Turan, s.119.

<sup>998</sup> Amory H. Bradford, "The Missionary Outlook", *The Biblical World*, Vol.13, No.2, (February 1899), s.87.

<sup>999</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.71.

<sup>1000</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.78-9.

dinlerin kendi öğretilerinin evrensel öneme sahip olduğunu düşünüp bunu yayma çabası içinde olmaları doğrudan ve dolaylı yollarla çalışmayı sonuç verir ki misyon amaçlı olmasa dahi kültürel temaslar misyon etkisine sahip olabilmektedir<sup>1001</sup> ki bu da beklenmedik yayılma olarak algılanabilir. Son tahlilde misyonerlik faaliyetlerinin doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki formda yürütüldüğü gözlenir.

### a) Doğrudan Misyonerlik

Doğrudan misyonerlik, daha çok geleneksel misyon anlayışında uygulama imkânı bulmuş ve özellikle ortaçağ sürecinde kurumsal çabalarla kilise çerçevesinde ve bu amaca yönelik olarak özel donanıma sahip din görevlilerinin geliştirilmesi yoluyla yürütülmüştür.<sup>1002</sup> Teolojik olarak merkezinde kurtuluş kavramı bulunan doğrudan misyonerlik<sup>1003</sup> çabaları, kilisenin din ve din adamı gibi kimi boyutlardaki algısıyla paraleldir ve din konusundaki çabaların otorite merkezli anlayışının bir devamıdır. Misyonerliğe yönelik olarak özel eğitim görmüş din görevlilerinin yaptığı işlemin dinî kavramlardaki karşılığı ‘doğrudan tanıklık’tır. Doğru tavrın belirlenmesi, doğru strateji seçimi ve uygulanması ve doğru hedeflerin belirlenmesi, misyonerlerin başarılı bir çalışma için gözetilmesi gerektiğini benimsedikleri üç temel unsurdur. Bu üç unsurun etkili bir sistem kurabilmesi ise misyon bölgesinde yaşayan toplum ve topluluklarla iyi bir iletişime bağlıdır.<sup>1004</sup> Bölgenin özellikleri misyonerliğin işlem biçimini belirleyen temel etmenlerdendir.<sup>1005</sup>

Kilisenin misyonerlikte yoğun çaba sergilemesinin bir sebebi olarak da modern çehresinde aydınlanma döneminin getirdiği ve bütün dinlere teşmil edilen olumsuz tutum ifade edilmektedir. Bu dönemde misyonerlik faaliyetleri oldukça yaygınlaşmıştır.<sup>1006</sup> Misyonerlik son yüzyıllarda özünde siyasal amaçlar ve

---

<sup>1001</sup> Sharpe, ss.57-78.

<sup>1002</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.90; Gündüz, “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, s.336.

<sup>1003</sup> James L. Barton, “The Modern Missionary”, *The Harvard Theological Review*, Vol.8, No.1, (January 1915), s.15.

<sup>1004</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.92-109.

<sup>1005</sup> Bkz. T. O. Beidelman, “The Organization and Maintenance of Caravans by the Church Missionary Society in Tanzania in the Nineteenth Century”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol.15, No.4, (1982), ss.601-23.

<sup>1006</sup> Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 2. Basım, Ankara: Alperen Yayınları, 2002, s.9.

sömürgecilikle ortak hareket sergilemiş<sup>1007</sup> ve sömürgecilik dönemi, Samuel W. Zwemer ve Duncan B. McDonald (1863-1943) gibi misyonerlerin çabalarıyla Müslümanların kendi dinî sistemlerinden kopmasına yönelik olarak yoğun çabaların sergilendiği misyon açısından başarılı dönemlerdir. Misyonerlik eleştirilerinde Hıristiyanlaştırma amacının yanı sıra bu gerçekleşemediği takdirde sekülerleştirme hedefinin tâlî olarak taşınması dile getirilmektedir. Böylece “Müslümanlar, sömürgeci yayılmaya ve sömürüye yönelik bir tehlike oluşturamayacaklardı.”<sup>1008</sup> Bu bağlamda batılıların kendi ülkelerinde kendi dinlerinin hükümleriyle ilgilenmeyip sömürge alanlarına yoğunlaştıkları eleştirisi yapılır.<sup>1009</sup>

Misyonerlik dönem dönem siyasî desteğe sahip baskı uygulamaları yoluyla da uygulama faaliyeti bulmuştur. Bu bağlamda 1830 yılında Kazan Piskoposluğunda Başpiskopos Filaret Amfiteatrov başkanlığında ‘misyoner teşkilat’ kurulmuştur. “Nikolay I tarafından tayin edilen Başpiskoposun emrine askerî bir birlik ve seyyar bir kilise verilmiştir. Bu misyonerin gezileri sırasında askerler güç kullanarak halkı nehir kenarına toplamış ve zorla vaftiz törenini icra etmiştir.” Bu tarihî örnekte misyonerlerin, gittikleri bölgede idari ve askerî destekle ve zor kullanımının da içerdiği bir metotla vaftiz uygulamaları sergilediği kaydedilmektedir.<sup>1010</sup> 16. yy Rus işgaliyle beraber Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma politikası olarak;

“Çuvaşların ağır vergi ödemeye zorlanması, geniş ve verimli topraklarının Rus idarecilerine ve manastırlara dağıtılması, Rus köylülerin ve askeri unsurların Çuvaşların yaşadığı bölgeye yerleştirilmesi, misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlaştırılması, bu doğrultuda okulların açılması, Hıristiyan kateşizminin ve Hıristiyanlığa ait diğer dinî literatürün Çuvaşçaya çevrilerek yayınlanması, Çuvaşlardan Hıristiyan din adamlarının yetiştirilmesi girişimleri bu faaliyetlerin başta gelen uygulama şekilleri arasında yer almıştır.”

Bu deneyim, Çuvaşlıların bağdaştırmacı bir inanç motifi geliştirmelerini sonuç verir. Gelinen noktada Ruslaşma söz konusu olmuş ve Rus Ortodoks Kilisesi’ne bağlı Hıristiyan kabul edildikleri için Çuvaşlarda Rusça isimler, eğitim vb. uygulamalar

---

<sup>1007</sup> Zahir, s.32; E.W. Hopkins, G.F. Moore, M. Halidî ve Ö. Ferruh, *Tarihte ve Günümüzde Misyonerlik*, Adnan Yazıcı, Nurer Uğurlu ve Kemal Demir (çev.), İstanbul: Örgün Yayınevi, 2006, ss.107-10.

<sup>1008</sup> Hüseyin, *Batının İslâm’la Kavgası*, ss.74-9.

<sup>1009</sup> Bilmen, s.97.

<sup>1010</sup> Arık, ss.296-9.

yaygınlık kazanmıştır.<sup>1011</sup> İlk dönemdeki bireysel dinsel dönüşüm vurgusunun kitlesel (ülke, halk vb.) dönüşüme doğru yöneldiği yönündeki yorum,<sup>1012</sup> bu ve diğer bazı sömürge dönemi uygulamaları örneğinde doğrulanmaktadır.

### **b) Dolaylı Misyonerlik**

Liberal çizgide bir temsili ifade eden dolaylı misyonerlik<sup>1013</sup> çabaları, özel olarak yetiştirilmiş görevlilerin din dışındaki kurumsal bünyelerde veya sosyal ağlardan birinde kimlik temsili gibi bazı dolaylı yollarla inanç sistemini benimsetme çabasını ifade eder. Doğrudan misyonerlik, her Hıristiyanın misyoner olduğu algısıyla yürütülen bir çaba iken dolaylı misyonerlik; doğrudan misyonerlik imkânının olmadığı zaman ve zemine yönelik örtük bir yayılma çabasıdır. Özelde evanjelizmin bir metodu olarak dolaylı misyonerlik, evanjelik bireyleri “yeniden doğmuş halk” olarak betimlerken Hıristiyan olmayanları ise “kayıp koyunlar” olarak betimlemekte ve bu kurtuluş anlayışının gereğini yapmaya çalışmaktadır. Dolaylı misyonerlikte en yaygın araç, bir Hıristiyanın kendi yaşantısında dininin gerektirdiği biçimde misyon bölgesinde bulunması olarak ‘dolaylı tanıklık’tır.<sup>1014</sup> Misyonerler bu amaçla teolojik eğitimin yanı sıra pratiğe yönelik özel (teknik, mesleki vs.) eğitimle donatılmaktadır.<sup>1015</sup> Dolaylı misyonerlik bağlamında oryantalistler, doğu toplumları üzerinde yaptıkları çalışmalarda bir yandan misyonerler için doküman sağlarken diğer yandan, özellikle rahip araştırmacılar, misyonerlere faaliyetlerinde yardımcı olmuşlardır.<sup>1016</sup>

Uygulamalarının güncele uyarlanması uygun görülen ve çağının modernini olarak betimlenen İsa<sup>1017</sup>, Hıristiyan teolojisine göre ete kemiğe bürünmüş bir beşer olarak tekil bir toplumsal yapıda, yani Yahudiliğin etkin olduğu bir bölgede verili

---

<sup>1011</sup> Arık, ss.404-6.

<sup>1012</sup> J. P. Jones, “The Protestant Missionary Propaganda in India”, *The Harvard Theological Review*, Vol.8, No.1, (January 1915), s.21.

<sup>1013</sup> Dr. Rashdall, “The Motive of Modern Missionary Work”, *The American Journal of Theology*, Vol.11, No.3, (July 1907), s.383.

<sup>1014</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.90-1.

<sup>1015</sup> Alison Hodge, “The Training of Missionaries for Africa: The Church Missionary Society’s Training College at Islington, 1900-1915”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 4, Fasc. 2, (1971-1972), s.90.

<sup>1016</sup> Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri*, 6. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s.45.

<sup>1017</sup> Edmund M. Hogan” The Motivation of the Modern Irish Missionary Movement 1912-1939”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 10, Fasc.3, (1979), s.173.

kültürel kodlara uygun bir hayat sürmüş ve bu, misyonerlik düşüncesi için kültüre uyarlama/inkültürasyon tekniği için bir söylem dayanağı olmuştur. Yuhanna İncili'nde geçen “*Baba'nın beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum*”<sup>1018</sup> şeklindeki ifade İsa, misyoner birey ile kendi konumu arasında teolojik bir bağ kurmuştur. Bu konumsal benzeştirme, hem inkültürasyon için bir dayanak hem de çarpmıha gerilme bağlamında argümanlaştırılan kurtuluş için çile; misyonerler için görevlerinde sebat ve kararlılık kaynağı olmuştur.<sup>1019</sup>

İnkültürasyon tekniğinin dinî kökenleri arasında Pavlus'un hayatı ve düşünceleri, misyon yolculukları<sup>1020</sup> da temel referanslardandır. Makyavelli'in ‘davaya giden her yol mubahtır’ tarzındaki nosyonu, Pavlus'un uygulamasını formülleştiren niteliktedir.<sup>1021</sup> Pavlus'un doktrininin yansımalarını aktüel mirasında da görmek mümkündür. Pavlus, özellikle hukuka ve otoriteye bağlılık çerçevesinde dikkat çekici tutum sergilemiştir. Aralarında faaliyet gösterdiği Roma vatandaşlarının durumunu göz önünde bulundurarak Pavlus, Musa Hukuku'nun geçersizliğini teolojik zeminde delillendirmelerle ifade eder ki pratikte bu, Roma vatandaşlarına yönelik bir düzenlemedir. Bu bağlamda hangi yönetim olursa olsun itaat edilmesi gerektiğini aktarır (Romalıları 13/1-4). Adaptasyon için hedef kültürün kodlarının ve sembolik yapısının çözülmesi gerekir ki misyon bölgelerinde kurulan manastırlar bu ihtiyacı karşılamıştır.<sup>1022</sup>

Kültüre uyarlama metodunun temelindeki mantık, Hıristiyanlığın bir kültür değil, tüm dünyadaki bütün yerel kültürlerle uyarlanabilecek (yalnızca Hıristiyan geleneğinin hâkim olduğu bölgelerde değil) bir ‘kült’ olduğudur.<sup>1023</sup> Pavlus'un formülasyonu, özünde pagan ve Yahudi gibi farklı dinî grup üyelerine ve her

---

<sup>1018</sup> Yuhanna 20/21.

<sup>1019</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.45-6.

<sup>1020</sup> Bkz. Donald T. Rowlingson, “The Geographical Orientation of Paul's Missionary Interests”, *Journal of Biblical Literature*, Vol.69, No.4, (December 1950), ss.341-44.

<sup>1021</sup> Pavlus, inkültürasyonu formüle eden şu ifadelerle yer verir: “*Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasanın denetimi altında olmadığım halde Yasa altında olanları kazanmak için yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrı'nın Yasası'na sahip olmayan biri değilim, Mesih'in Yasası altındayım. Buna karşın Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum.*” I.Korintliler 9/19-22.

<sup>1022</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.51-60.

<sup>1023</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.95.

çoğrafiyaya uyarlanabilen bir esnekliğe sahiptir.<sup>1024</sup> Kültüre uyarlama metodunun benimsenmesinde iki temel amacı gerçekleştirme güdüsü etkindir: Birincisi, misyon bölgelerinde oluşan, misyonerliğin Hıristiyan toplumların güçlenmesine yönelik çaba sergilediği şeklindeki düşünceyi değiştirmek; ikincisi ise kurtuluş teolojisi çerçevesinde kilisenin kısıtlı merkezlerden tüm dünyaya kurumsal yayılışını gerçekleştirmek; dünyanın bütün bölgelerinde kiliseler kurmaktır. Kültüre uyarlama metodu, temelde Hıristiyan mesajının ve değerlerinin yerel kültürler, koşullar ve öncelikler gözetilerek misyon bölgesine ulaştırılması biçimde işleyen bir sistemdir. Bu bağlamda metot “(a)Hıristiyan doktrininin, (b)Hıristiyan ritüelleriyle/ibadet şekilleriyle kurumlarının ve (c)Hıristiyan hayat tarzının yerel geleneklere uyarlanmasını gerektirir.”<sup>1025</sup>

Bu metodun başat formu, misyon bölgesinin hakim dinî sisteminin terminolojisinin belli bir ölçüde ödünç alınıp içeriğinin boşaltılarak Hıristiyanlaştırılan kavramlar haline getirilmesidir. Sözelimi Müslümanlara ait “Allah, resul, nebi, vahiy, âyet, meşid, İncil ve benzeri İslâmî terimlerle hazret, şerif, maşallah, inşallah gibi din dilinde yaygın olarak kullanılan ifadeler, Hıristiyan metinlerine alınır ve Hıristiyan geleneğinin temsil ve takdiminde bunlar kullanılmaya çalışılır.” Bu tarz uyarlamaların meydana getirdiği kavramsal erozyon tehlikesinin anlaşıldığı bazı Müslüman toplumlarda -Malezya’da olduğu gibi- gayrimüslimlerin terminoloji adaptasyonu yasaklanmıştır. Rekabet söz konusu olduğu için misyonerler bu tür bir yargılanma ile karşılaştıklarında kendilerini bu kavramları Müslümanlardan değil Süryanîce gibi daha eski dillerden, geleneklerden aldıkları argümanı ile savunmakta ve sürdürülebilir bir rekabet politikası sergilemektedirler.<sup>1026</sup>

Dinî gelenek dilinin ve kodlarının sembolik sömürgesi bağlamında misyonerlerce Müslüman toplumların utanma, ar duygusuna verdiği anlamın kullanılması net bir örnektir. Misyonerler, kurtuluş teolojisi bağlamında İsa’ya imanının insanın bağışlanmasını sonuç vereceği şeklindeki anlayıştan yola çıkarak Müslümanlar arasında suç işlemekten daha önemsendiğini düşündükleri utanç duygusuna hitap

---

<sup>1024</sup> Bkz. Shirley Jackson Case, “The Missionary Idea in Early Christianity”, *The Biblical World*, Vol.36, No.2, (August 1910), ss.113-25.

<sup>1025</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.98-9.

<sup>1026</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.99-100.



etmekte ve Müslümanlara, İsa'ya inandıkları takdirde utançlarının ortadan kalkacağını anlatmaktadır. Aynı metot manevî kirlenme kavramı çerçevesinde de sergilenir ki manevî kirlenmeyle ilgili Hıristiyan doktrini aktararak İsa'ya iman etmenin bunu yok edeceği yönünde telkinlerde bulunulur. Sempatik ve tanıdık görünme bağlamında sergilenen kavram ve söylem sömürsünün bir diğer örneği, Hıristiyan teolojisiyle çatışmayan âyetlerin ve dinî söylemlerin misyonerlik çabalarında kullanılmasıdır. “Charles Egal, Müslümanlar arasında çok önemli olan Fatıha sûresinin dua amaçlı olarak okunabileceğini söylemektedir. Bir başka örnek olarak oruç gibi bazı İslâmî ibadetlerin sınırlı bir şekilde de olsa yapılabileceği tartışılmaktadır.”<sup>1027</sup>

Zaman kavramı konusunda da kutsal pratiklerin yerel uygulanımı dikkate alınarak söz gelimi vaaz ve duaların Cuma günleri yapıldığı görülmektedir. Ayrıca misyonerlerin müzik gibi ibadet esnasında kullanılan kültürel unsurlar söz konusu olduğunda yerel motifleri kullandığı verileri bulunmaktadır. “Bundan başka, Müslümanların tepkisini çekmemek amacıyla, Hıristiyanlaşan yeni bireylerin vaftiz olmalarının bir müddet ertelenebileceği ve bunun yerine sembolik bir tören yapılabileceği belirtilir.” Malezya’da misyonerler kendi kutsal kitaplarını Müslümanların okuma pratiği formu olan rahle üzerinde okuma edimi göstermeleri üzerine hükümet 1988’de gayrimüslimlerin bu tarz uygulamalarına ve Müslümanların giyindiği gibi giyinmelerine kısıtlama getirmiştir.<sup>1028</sup> Kültüre Hıristiyan anlam evrenini bütüncül olarak hakim kılma çabasının özgün örneklerinden biri, 19. yüzyılda uygarlaştıran misyon nosyonu ile alana çıkan Alexander Crummel tarafından Afro-Amerikan düşünce tarihine mal edilen biçimdir.<sup>1029</sup>

Güçlü kültürel kodlar misyon için çetin dinamik üretici engellerdir.<sup>1030</sup> Hıristiyanlaştırma bağlamında bireyin dinsel dönüşümü tam anlamıyla tamamlamasına yönelik kolaylaştırmalar sergilendiği gibi kültürün önem verdiği konulara, başka bazı bölgelerde yapıldığının aksine onaylamalar gösterilir. Henüz yeni dinsel dönüşüm

---

<sup>1027</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.101-2.

<sup>1028</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.103-5.

<sup>1029</sup> Bkz. Wilson J. Moses, “Civilizing Missionary: A Study of Alexander Crummell”, *The Journal of Negro History*, Vol.60, No.2, (April 1975), ss.229-51.

<sup>1030</sup> Mehmet Aydın, “Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri içinde (7-19)*, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.12.

deneyimlemiş bireylerin camiye bir süre daha gitmelerine izin verildiği görüldüğü gibi, Afrika gibi bazı bölgelerde yaygın olan çok eşliliğin de kültürel kodları onanarak sempati kazanma çabası sergilenmiştir. Ayrıca, dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin, kendi kültürel kodlarını devam ettirmeleri istenir ki Müslüman isimlerinin dinsel dönüşümden sonra da kullanılması buna bir örnektir. Öte yandan misyonerler, Müslümanlar için önemli olan ve bazısının dinî değeri bulunan pratiklere sempati kazanma ve iletişim kurma amacıyla katılım göstermişlerdir. Bu tarz dışardan katılımın zorlukları, sonradan Hıristiyan olan Müslümanların bu görevlere yönlendirilmesiyle aşılmaya çalışılır. Bu bağlamda Hıristiyan olanlara İsevî Müslümanlar, İsa takipçileri gibi farklı ve Müslümanların aşına oldukları kavramlar kullanılır ve dinsel dönüşüm yaşayanların kendi Müslüman topluluklarında kalarak daha fazla faydalı olacakları söylenerek misyonerlik faaliyeti sürdürülür.<sup>1031</sup>

Arkadaşlık-dostluk bağlarının kurulması, kültürlere girişte uygulanan ve dinsel dönüşüm için gerekli güven mekanizması açısından vazgeçilmez bir metoddur. Arkadaş evanjelizmi, çevre oluşturmaya yönelik bir metot olarak insanlara nesne gibi yaklaşılmamasını ve onlarla gerçek bir dostluk kurulmasını önerir. Arkadaş edinmek için her yol kullanılmalıdır. “Örneğin, bu bağlamda, kafelerde, gençlik kulüplerinde, lokallerde, alışveriş ve spor merkezlerinde, kültür ve dayanışma derneklerinde vb. yerlerde arkadaş edinmeye çalışmak önerilir. Misyon kurumlarınca dünya genelinde tertip edilen kamplarda ve gezi turlarında, önceden belirlenip seçilen kişilerle uygun iletişim zeminleri oluşturulmaya çalışılır.” Arkadaş evanjelizminde bireyle misyon merkezli kurulan bağ, onu anlayan biri olma çerçevesinde iyi bir dinleyici tekniğiyle sürdürülür ve iyi bir dinleyicilik yoluyla misyoner, bireyin sosyo-kültürel duruşunu ve dinle ilgisini tespit ederek ona İncil mesajını en uygun nasıl verebileceğini belirleyip faaliyete geçer. Arkadaşlık ve dostluk düzleminde yürütülen evanjelizimde, *Sokrat evanjelizmi* olarak da adlandırılan soru-cevap metodu sıklıkla uygulanır.<sup>1032</sup>

*Tentmaking* metodunda misyoner, tıpkı Pavlus gibi, misyon bölgesine dinî bir görevli olarak değil *kendi mesleği* ile -ki Pavlus Anadolu’ya yaptığı misyon seyahatleri

---

<sup>1031</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.104-5.

<sup>1032</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.109-10.

sırasında mesleği olan çadircılığı yapmıştır- bulunur. Bu metot genellikle misyonerlerin doğrudan misyonerlik yapma imkânı bulamadığı, özelde bu tür faaliyetlerin siyasal ve hukuksal yaptırımlarla karşılaştığı bölgelere yönelik olarak tercih edilir. Misyoner, kendi mesleği ile -doktor, mühendis, sosyal yardım görevlisi, Türkiye’de son dönemlerde çok tercih edilen turizmci gibi mesleklerle- misyon bölgesine gider ve orada mesleği ile yararlılık gösterip temsil düzleminde ve fırsat buldukça yarı-doğrudan anlatımlarla görev icra eder. Misyoner, mesleğini icra için yöneldiği bölgeye yalnız gidip verili imkânları kullandığı gibi birtakım paravan şirketler kurulmasıyla kendisine sunulan kurumsal koşullarda da görev yapmaktadır.<sup>1033</sup>

Amerika’daki Evanjelik hareket, tüm toplumu ıslah etme bağlamından gelenek ve inançlara dönüş yoluyla Hıristiyanlığın topluma hâkim kılınması yönünde çaba sergileyen, çoğulculuk ve sekülariteye karşı olan ve bu iki unsura yer vermeyen bir Hıristiyan Amerika düşü besleyen bir hareket<sup>1034</sup> olup diğer dinlere bakış açısı olarak dışlayıcı yaklaşımı benimsemektedir.<sup>1035</sup> Evanjelik Protestanlığın kürenin her bölgesine yayılan çalışma ağı, sonuçta kendi kültürlerinin de yayılmasına yol vermekte ve bu özelliği nedeniyle Berger tarafından kültürel küreselleşmeye istemeden de olsa önemli katkılar sunan hareket olarak değerlendirilmektedir. Berger özellikle Evanjeliklerin Pentekost kolunun geniş kapsamı nedeniyle kültürel küreselleşmeye daha çok hizmet eden Protestan form olduğunu ileri sürer. Anglo-Sakson kökenli pentekost hareketinin gittiği her coğrafyada başarılı bir şekilde yerelleştiğini ifade eden Berger, bu hareketin dil ve pratik bağlamında taşıdığı yerelliklere dikkat çeker.<sup>1036</sup>

Misyon, II. Vatikan konsilinin de getirdiği yeni algılarla birlikte, bazı dönüşümler geçirmiş ve bu çerçevede misyon odağı da 1974 yılında, nüfus çoğunluğu Müslüman olan 10. ve 40. enlemler arasında yaşayan toplumlara yönelik olarak belirlenmiştir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden beri dönüşen toplumsal yapılarda faaliyet gösteren misyonerler bu dönüşüme uygun terminoloji geliştirdikleri, diyalog, homojen

---

<sup>1033</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.111.

<sup>1034</sup> Berger, “Dinin Krizinden”, s.88.

<sup>1035</sup> Adam, *Yahudilik*, s91.

<sup>1036</sup> Peter L. Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, P.L. Berger ve S.P. Huntington (Ed.), *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik* içinde (4-26), Ayla Ortaç (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, ss.16-7.

birlik, ulusal/yerli kiliseler, halk hareketi, iman misyonu benzeri kavram ve söylemlerle kendilerini takdim ettikleri görülmektedir.<sup>1037</sup> Tarihî sürecine bakıldığında dinî yayma faaliyeti olarak kabul görme arzusunda olmasına rağmen misyonerliğin siyasî, ekonomik, kültürel gibi çeşitli boyutlardaki hedefler için bir araç olarak kullanıldığı ve çoğunlukla siyasî güç boyutunun yüksek olduğu dönemlerde bu araçsallığın daha büyük sonuçlar verdiği görülmektedir.<sup>1038</sup>

Copeland; Stanley J. Samartha ve Paul Knitter gibi çoğulculuğu savunan birçok kişinin Hıristiyanlığın misyoner boyutunda ısrarcı olduğunu vurgular. Dahası, Knitter “misyon diyalogdur” ifadesiyle bu çelişkinin ileri boyutlarında bir konumda bulunur. Copeland, diyalogu açık ve net bir şekilde Hıristiyan misyonerlik ilkesi olarak betimler ve aynı zamanda bir yöntem olarak kullanıldığına işaret eder. Diyalog, ilke ve yöntem olarak önem taşır ve evanjelizm olarak algılanmasa bile ona yardımcı işlev görür. Küreselleşmenin bir zorunluluğu olarak dinlerin karşılaşma düzlemi, Hıristiyan teolojisinin yapısında şiddetli etkiler meydana getirmiştir ki Paul Tillich’in son dönemlerindeki çabalarında olduğu gibi bir araştırmacının bütün kariyerini Hıristiyanlık ve diğer dinler ilişkisine hasretmesini de sonuç verir.<sup>1039</sup>

### 3. Rekabet, Diyalog ve Çatışma

Hıristiyanlık, ortaya çıktığı dönemde Roma İmparatorluğu’nda uzun bir rekabet süreci sonunda kazanan taraf olmuştu. Kilise için daha sonraki rekabet piyasası, imparatorluğun dış bölgelerindeki alanlar ve Avrupa olmuştur; fakat kilise buradaki rekabette başarısız olmuştur. Stark, bu başarısızlığın pazar modeli dindarlık tezi çerçevesinde açıklanabileceğini belirtir. Roma’yla rekabette zafer kazanan Hıristiyanlık, bu rekabetçi ortamda gelişen kitlesel bir sosyal hareketti. Hıristiyanlık Avrupa bağlamında sergilediği çabalarda bölgenin çoğunu ismen de olsa kendisine bağlamasını, misyonerlik yürütülüşünü, kralların vaftizle kendisine bağlanılmasını başaran ve elit kesimin sadakatini alan bir devlet kilisesi biçimindeydi.”<sup>1040</sup> Bizans’ın Hıristiyanlığı

---

<sup>1037</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.81-9.

<sup>1038</sup> Harman, “Genel Olarak Misyonerlik”, s.30.

<sup>1039</sup> Copeland, ss.5-86.

<sup>1040</sup> Stark, “Toprağın Bol Olsun”, s.52.

kabulünün bir zafer olmadığını belirten Stark, Hıristiyanlığın devlet kilisesi çerçevesinde rekabette bulunurken IV. yüzyılda şu özelliklere sahip olduğunu belirtir: Kokuşma, tembellik, iktidar mücadeleleri ve insanları kendi yoluna zorla uydurma.<sup>1041</sup> Greko-Romen politeizminin manevî olarak yetersiz görülmesi başlangıçta Hıristiyanlık için bir rekabet avantajı olmuştu. Bu avantajlarla devam eden yayılma sürecinde en güçlü rakip Asya kaynaklı Sır Dinleri -ki bunların başında Mitraizm bulunmaktaydı- olarak belirmişti. Hıristiyanlık ilk dönem rekabet başarısı sonucunda kurumsallaşmaya gidince kendi rekabet üstünlüğünü sağlama araçlarını da böylece üretmeye başlamıştı.<sup>1042</sup>

Hıristiyanlar söz konusu olunca misyonerlik faaliyetlerinin gerilla pazarlamasına benzerliği dikkat çekmektedir. Öz nitelikleri yaratıcılık, hayal gücü ve hızlı hareket kabiliyeti olan gerilla pazarlaması, küçük ve orta ölçekli işletmelerin rekabet baskılarına esnek cevap verme isteğinin bir karşılığıdır. Gerilla kavramı, savaşta tehlikeyi önceden sezerek kendi karar verip uygulayan ve inisiyatif sahibi, yerel düşünüp yerel hareket eden kişiyi tanımlar.<sup>1043</sup> Gerilla pazarlamasında kullanılan tüketiciyle yakın görüşme misyonerlerin bireylerle tek tek ilgilenirken kullandığı tekniklerdendir. Piyasada bulunan kitaplara yönelik rekabet avantajı sağlamada ucuz veya ücretsiz kitapların eve teslim gibi yollarla tüketiciye kadar götürülmesi de bu tekniklerdendir. Dağıtımda yeni ve şaşırtıcı teknikler bağlamında kullanılan gönderme kanalları da benzerlik gösterir. Öte yandan yoğun reklâm kampanyaları çağın teknolojik imkânlarının da etkisiyle daha fazla öne çıkmıştır.

Misyonerlerin bağımsız birer birim olarak konumlandırılmasına<sup>1044</sup> bakıldığında gerilla stratejisinin sürekli kullanıldığı anlaşılmaktadır. Misyoner, tıpkı bir gerilla gibi, hedef kitleye yalnız yönelir ve kendi ekipmanını yöneldiği birimin niteliklerini göz önünde bulundurarak seçer. Gittiği bölgenin şartlarına göre bir strateji oluşturur ve silahlarını kurumsal bir birim oluşturmaya götürecektir başarıyı sağlayacak ekonomik

---

<sup>1041</sup> Stark, "Toprağın Bol Olsun", ss.52-3.

<sup>1042</sup> Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre*, ss.20-1.

<sup>1043</sup> Canan Ay ve Aylin Ünal, "Küçük ve Orta Ölçekli İşletmeler İçin Yeni Bir Pazarlama Anlayışı: Gerilla Pazarlaması", *Yönetim ve Ekonomi*, C.9, S.1-2, (2002), ss.75-8.

<sup>1044</sup> George E. White, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*, Cem Târik Yüksel (çev.), İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995, ss.116-25.

yaklaşım ile gerekli ölçüde kullanır. Herhangi bir saldırıyı hisseder ve kendi karar verip kendisi uygular. Bu bağlamda tıpkı gerilla gibi kendisine önceden verilen eğitim onun için temel referans noktasıdır. Kararlarını alırken ve uygularken bu referansa göre davranır ve bu bağımsız birim olma niteliği ona esnek hareket kabiliyeti ve çevrenin etkilerine hızlı yanıt verme avantajı sunar.

Cumhuriyetin kuruluşuyla Hıristiyan misyonerlerin Anadolu'daki varlığı nicel ve nitel düşüşe geçmiştir,<sup>1045</sup> elde edilen rekabet avantajlarının ortadan kalkması sonucunda strateji ve ürün farklılaştırmaları gerekli olmuştur. Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber yabancı okulların bir kısmının kapatıldığı, bir kısmının da kanunlarla köklü düzenlemelere tabi tutulduğu ve dolayısıyla bir misyon mekanizması olarak faaliyet gösteren bu okullarda misyonerliğin önemli ölçüde engellendiği görülmektedir;<sup>1046</sup> böylece burada yaşanan piyasa giriş engelleri, önemli bir rekabet avantajı kaybını üretmiştir. Öte yandan misyon mekanizmasının gerilemesinin önemli nedenlerinden biri de Amerikan hükümetinin misyonerlere ve misyoner okullarına verdiği desteği, ayırdığı fonu kesmiş olmasıdır.<sup>1047</sup> Anadolu'da etkili ve kurumsal alt yapıya sahip organizasyon yapısına 1800'lerde sahip olan Hıristiyan dinî grubu, bu kurumsallaşma kültürünün ve sonuçlarının avantajıyla diğer dinî grupların misyon ağına karşı güçlü durumda bulunur. Misyonerlik günümüzde çağın gerekliliklerine uygun bir revizyona tabi tutularak yeniden şekillendirilmiştir. Bu yeniden yapılanmanın dönüm noktası Katolik dünyası için II. Vatikan Konsili iken Protestanlar gibi diğer dinî gruplar için 20. yüzyıla başlayan süreç, bu konsille yeni bir ivme kazanmış, dahası konsil, tanrı kavramı (hakikat) çerçevesinde bir üst Hıristiyan kimlik ve doktrininin inşa çabalarına da kaynaklık etmiştir.<sup>1048</sup>

Özellikle küreselleşme ve postmodern paradigma, misyonerler için yerel kültürlerle iki boyutlu iletişime geçme imkanı doğurmuştur. Postmodern paradigmanın hem homojenleştiren hem de yerelliği kutsayan etkisi, misyonerlerin homojenleştirmeyi

---

<sup>1045</sup> Uğur Yıldırım, *Dünü, Bugünü, İyüzü ve Perde Arkasıyla Türkiye'de Misyonerlik*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2005, ss.43-88.

<sup>1046</sup> Bkz. Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

<sup>1047</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, s.240.

<sup>1048</sup> Bkz. Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga*, ss.188-242.

dinlerarası diyalog düzleminde sürdürüp göğüslemesini; yerellikte de özellikle sivil toplum kuruluşları gibi misyon mekanizmasının işlev birimlerinin, yerel kodları önce belirginleştirerek yüceltip ardından kendi doktrinlerine benzeştirme faaliyetinde bulunmalarını sonuç vermiştir. Yerelliği günyüzüne çıkarma konusunda stratejik tutum, politik manevraların gizil desteği, sivil toplum kuruluşları ve turizm gibi örtülü yollarla işlevseldir. Ayrıca yerellik arayışı misyonerleri yapay yerellikler üreten farklılıklar betimlemeye yöneltmiştir. Mikro-toplumsal örüntüler tanımlama yönüne gidilmekte ve bu farklılaştırmalar son tahlilde batı kültürünün (dolayısıyla dinî renginin) homojenleştirici mekanizmasına arz edilmektedir. Tarihî örneklerin betimlediği üzere toplumumuzun zengin içeriği misyon stratejilerinin hedefi olmuş ve farklılaştırma/bazen ötekileştirme amacına hizmet edecek şekilde biçim bozumuna uğratılmaya çalışılmıştır.<sup>1049</sup> Böylece imaj üretimi küresel düzeyde etkin yıpratma faaliyetlerinin de ülkemize yansımaya neden olmaktadır.

Misyonerliğin revizyon bağlamında insan kaynağı ve imaj üretimine yönelik düzenlemeleri dikkat çektiği gibi STK'ları etkin bir örtüleme için kullanmaları da göze çarpmaktadır.<sup>1050</sup> Kısıtlı alanlarda faaliyet gösterme yoluyla perdeleme, yerini sektörel çeşitliliğin çağdaş bir avantaj olarak kullanıldığı forma bırakmıştır. İnternet cafe, dil odaklı kafeterya, yayınevi, sanat merkezleri, dil okulları/kursları, müzik kursları gibi çağdaş sektörlerin hizmet ağırlıklı olanlarının çoğunda perdeleme amaçlı örgütlenme gözlenmektedir. Bu tür sektörlerde ihtiyacını kendi imkânlarıyla giderecek güçte olmayanlara yönelik kolaylıklar sunularak hümanist hizmet imajı verilmekte ve imkânın cazibesi durumun farkında olan ve olmayanı kendine çekmektedir. Hizmet sektörü aynı zamanda yoğun popülasyonu (potansiyel dinsel dönüşüm adayı) ifade eder ki bu da dinî piyasaya ulaşma anlamında bir rekabet avantajıdır.<sup>1051</sup>

---

<sup>1049</sup> Bu yönde analizler için bkz. Ali Rıza Bayzan, *Misyoner Örgütlerin Kürt ve Alevi Operasyonu*, İstanbul: IQ Yayınları, 2008.

<sup>1050</sup> Örneğin Katolik misyon kurulu CARITAS deprem dönemlerinde dikkat çeken misyonerlik faaliyetlerinde bulunur. Bkz. İsmail Taşpınar, "Bir Katolik Hıristiyan Misyon Kuruluşu Olarak CARITAS Türkiye ve Günümüzde İstanbul ve Çevresindeki Faaliyetleri", Asife Ünal (hızl.), *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik –Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde (261-68), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.261-68.

<sup>1051</sup> Bu faaliyetlerin çoğu STK'lar yoluyla yürütülür. Bkz. Oğuz Akyüz, *Misyonerlerin Faaliyetleri ve Propaganda Teknikleri*, İstanbul: Neden? Kitap Yayıncılık, 2007, ss.100-1.

Dinî rekabette dezavantajlı bazı geleneksel tutumlar değişebilmektedir: Vatikan'ın İsrail devletiyle 30 Aralık 1993'te imzaladığı diplomatik anlaşma, tarihsel verilerin süzgeçlenmesi ve yeni bakış açılarının inşası bağlamında değerlendirilebilecek bir olaydır. Papa II. John Paul, Katoliklerin 2000 yıllık günahları için özür dilerken özellikle Yahudilere seslenmiş ve aynı ay (Mart 2000) İsrail'e bir haftalık ziyarette bulunmuştur. Dinlerarası ilişkilerin çağdaş krokisinde entelektüel düzeyde gelişen ilahiyat okumalarının yönelimindeki çapraz form da dikkat çeker. Yahudi filozof Martin Buber'in Yahudilerden çok Hıristiyanlar tarafından izlenmesi; Hıristiyan teolog ve filozof Paul Tillich'in ve modern düşünür Harvy Cox'un da Hıristiyanlardan çok Yahudiler tarafından okunması, çapraz etki örneklerindedir.<sup>1052</sup>

Günümüzde en önemli misyon avantajı, 2003 AB uyum yasaları örneğinde olduğu gibi, politik ve hukuksal düzenlemelerin rekabet ortamını şekillendirmesiyle ortaya çıkmıştır. Uyum yasaları yoluyla yeni örgütsel yapı imkânı bulan misyonerler aynı zamanda ifşa stratejisini de uygulama imkanına sahip olmuştur. AB uyum yasalarının getirdiği hareket serbestisi ve dinamik yapılanma imkanları, pratikte yansımalar bulmuş ve önceleri ulaşmada yapısal sorunlar yaşanan Anadolu'nun birçok bölgesi misyon alanı haline gelmiştir. Misyon söyleminde batı medeniyetinin üstünlüğünü gizil vurgulayan öbekler bulunurken aynı zamanda ikna psikolojisinde de başarı düzeyinin yükselmesi öncelenmektedir. Rekabetle dikkat çeken bir diğer gelişme, güncel yapıda sivil toplum kuruluşlarının misyonerlik çalışmalarına karşı tutum göstermeleridir.<sup>1053</sup> Tepkilerle birlikte karşıt strateji olarak son dönemlerde başta evanjelizm akımında olmak üzere Hıristiyanlığın yerli kültürde kalıcı olması için kiliselerin yerelleştirilmesine gidilmiştir. Yerelleşme yeterli bir sayısal bütünlüğe ulaşılamayan veya gerekli yasal düzenlemelerin yapılmadığı yerlerde ev kiliseleri şeklindeyken bu ön gerekliliklerin sağlandığı yerlerde kurumsallaşmayla (*Türk ... Kilisesi* gibi) kiliseler ve bağlı birimler oluşturulmayla gerçekleştirilir.<sup>1054</sup>

---

<sup>1052</sup> Abdullah Keskin, "AB, Türkiye, Dinlerarası Diyalog ve Son Din İslâm", *Türkiye Günlüğü*, Sayı.60, (Mart-Nisan 2000), ss.108-9.

<sup>1053</sup> "Misyonerler Faaliyetini Yaygınlaştırdı", 02/03/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=148612&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1054</sup> Bkz. Gündüz, *Misyonerlik*, s.114.



Misyonerlerin bir avantaj olarak kullandıkları durumlardan biri, popüler kültürün kadim kodlara karşı gençlerde geliştirilip direnç kazandırdığı karşı duruştur.<sup>1055</sup> Genç neslin kendi geleneksel aktarımlarına karşı duyarsızlaşması ise temelde yeni neslin farklı bir dünya ve gerçeklik algısı içinde büyüüp yaşaması ve gelenek aktaran neslin bu dünyaya yabancılığıyla şekillenen kuşaklar arası kesilme olarak belirlenebilir. Böylece gelenek, kendini nesle meşrulaştırma durumunda kalmıştır. Gelenek faylarında yaşanan kırılma, meşruluk zemininde çatlaklar meydana getirmiş ve alternatifler cehenneminde yaşayan genç dimağlarla arasında mesafe oluşumuna -dolayısıyla dışsallaşmaya doğru- sürüklenmiş ve yeni neslin yeniden bir içselleştirmesine ihtiyaç duyar hale gelmiştir. Dinî bağlamda, hakikat kavramının serüveni kadar kutsal kavramının da içeriğinde ve temsilinde meydana gelen farklılaşmalar dikkat çekmektedir.<sup>1056</sup> Alternatifler cehenneminde yaşayan zihnin kutsal ve temsiline yönelik farklı yaklaşımların etkisinde kalarak önceki nesle oranla farklılıklar üreten bir konuma geldiği görülmektedir. Bu bağlamda dinî yayılmanın rekabet düzlemleri özetle şunlardır:

- ✓ Kurumsal dinî kutlamalar
- ✓ İbadethane merkezli fenomenler
- ✓ Tarihî (ve dinî) eserlerin korunumu ve dönüşüm tartışmaları
- ✓ Küresel düzeyde imaj savaşı
- ✓ İnanç turizmi yoluyla mekân yalıtım mücadelesi
- ✓ Deprem gibi doğal afetlerde yardım kampanyası mücadeleleri
- ✓ Hakikat tekelciliğine yönelik, yazılı, görsel ve işitsel yayınlar
- ✓ Politik olayların hümanist yorumlarıyla doktrin meşruiyeti sağlama
- ✓ Davranışları referans alan yerel imaj çatışmaları/çarptımları
- ✓ Medya: Tüm dinî nitelikli (ve örtük) yayınlar
- ✓ Kan davaları gibi sosyal problemler
- ✓ Eğitim: Gençleri kendi amaçlarına yönelik kazanma çabaları
- ✓ Etnik vurgu yoluyla ayrımcılıkları destekleyip grup kazanma mücadelesi
- ✓ Sokak çocukları gibi mustazaf grupları kazanmaya yönelik mücadele
- ✓ Cemiyet içinde cemaat ağıyla destek mekanizması mücadeleleri
- ✓ Dinlerin aşkın birliğiyle hakikat merkezli dinî grup egalasyon çabaları
- ✓ Dinlerarası diyalog: Örtülü rekabet
- ✓ Sanal (internet yoluyla) malumat bombardımanı

<sup>1055</sup> Bkz. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, İstanbul DEM Yayınları, 2004, ss.141-156

<sup>1056</sup> Bkz. Şihabüddin ve Burhanüddin Mirza (hzl.), *Dinleri Tartışmak: Dinlerin Hakikat Anlayışı Üzerine Oturumlar: Reddü'l-hilaf ve Fakslü'l-ihtilâf*, Ulvi Murat Klavuz (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

- ✓ Popüler kültürü desteklemeyle gençliği gelenekten koparma mücadelesi
- ✓ Azınlık haklarına yönelik hukuksal tartışmalar vb.

Ortodokslar monopoli döneminde misyoner kuruluşlarla aktif bir birliktelik göstermekten uzak durmuş, daha çok yerel konumlarını korumaya gitmiştir.<sup>1057</sup> 1983 sonrası dönemin getirdiği yeni dinî haritada dış merkezli Hıristiyan formun özellikle mekân üzerindeki sahiplenme çabaları ve resmî muhataplık düzleminde ön planda olmanın gerekliliğiyle hareket etmişlerdir. Toplumsal grubun sayısal üstünlük sağlamasından çok hâkimiyet ve sahiplik konusunda enerji harcanmıştır. Dolayısıyla Ortodoks grup için rekabet, öncelikle dinî liderlik bağlamında küresel bir çaba olarak ekümeniklik mücadelesi,<sup>1058</sup> Anadolu'nun tarihi Hıristiyan unsurlarının korunması ve başta Hıristiyan gruplar olmak üzere dini yayma çabaları şeklinde beliren bir yelpazeye sahiptir. Ekümeniklik AB ve ABD tarafından desteklenmekte ve bu ülkeler "Ortodoks dünyasındaki Rusların etkisini zayıflatabilmek için, Fener Rum Patriği'nin Ortodoks Hıristiyanlar üzerindeki nüfuzunu arttırmaya çalışmaktadırlar. Bu yüzden de hem iktidar hem de kadro olarak Fener Patrikhanesi desteklenmektedir." Rusya da aksi yönde Moskova Patrikliği'ni desteklemektedir. Patrik, ekümeniklik konusunda uluslararası desteğe sahiptir ve öyle davranmaktadır:

"1994'te İstanbul'da yapılan 'Dünya Barışına Katkı' adlı toplantı, İstanbul'da yapılmasına rağmen Patrik Bartholomoes, toplantı sonuç bildirisinde İstanbul yazılmasına razı olmamıştır. Konstantinople yazılmasına da cesaret edilememiştir. Orta bir yol bulunarak sonuç bildirgesi 'Boğaziçi Deklarasyonu' adıyla yayınlanmıştır. İngilizce metinde ise Bartholomoes için 'Ökümenik Patrik' unvanı kullanılmıştır... Fener Rum Patriği, yaptığı her faaliyette ve yakaladığı her fırsatta ökümenikliğini vurgulama gayreti içindedir. Örneğin 1995'te Patmos adasında Patrik eksenli olarak düzenlenen 'Çevre ve Vahiy Sempozyumu' bunun örneklerindedir.... Zaten bu sempozyum'un sonuç bildirisinde Patriğin adı, 'Ökümenik Konstantinople Patriği' unvanıyla yazılmıştır... 'Çevre ve Vahiy Sempozyumu'ndan sonra, 20-28 Eylül 1997'de yapılan 'Din, Bilim ve Çevre Sempozyumu' da Fener Rum Patrikliğinin başta Türkiye, Ortodoks Hıristiyanlar ve tüm dünyaya Ökümenikliğini kabul ettirmeye yönelik bir girişimi şeklinde gerçekleştirilmiştir... Fener Rum Patriği Bartholomoes, Ökümenikliğini tanıtmaya, kabul ettirme yönündeki çalışmalarının en önemli adımlarından birisini de Fener Rum Patrikhanesinin 12 kişilik Sen Sinod'una Türk vatandaşı olan 6 üyesinin

<sup>1057</sup> Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, ss.225-36.

<sup>1058</sup> Macar, ss.239-53

yerine 2 yunanlı metropolit, ABD ve İngiltere başpiskoposları, Yeni Zelanda ve Finlandiya'dan birer piskoposu üye olarak almakla atmıştır.<sup>1059</sup>

Ortodoks misyonunun güncel formunda Karadeniz bölgesinde yapılan politik hedef odaklı (pontusçuluk) birimlerin de bulunduğu, araştırmacıların iddialarındandır.<sup>1060</sup> Bu bağlamda özellikle Yunanistan'ın desteği (dernekler vasıtasıyla vb.) dile getirilir. Derneklerin Pontus hellenizmi kongreleri, inanç turizmi faaliyetleri misyon niteliği taşır.<sup>1061</sup> Dernekler, internet siteleri, yayınlar vs. siyasî bir argüman olarak inşa edilmiş bir Pontus soykırımını da dile getirmektedirler.<sup>1062</sup>

Protestan kanada bakıldığında, Presbiteryenler'in başka kiliselerle işbirliği dahil çokyönlü etkin bir faaliyet içerisinde bulunduğu görülür. Misyon amaçlı buldukları ülkelerin dinî gruplarına göre bir strateji sürdürmüş, herhangi bir kiliseye mensup olanlara doğrudan Hıristiyanlaştırma stratejisi uygularken Müslüman grup üyelerine dolaylı stratejiyi uygulamışlardır. Anadolu'da presbiteryen formun varlığı temelde 19. yüzyılın yoğun misyon faaliyetlerinde diğer gruplarla birlikte hareket yoluyla belirginleşmiştir. Amerikan Board'un liderliğini yürüttüğü kongregasyonel yapılarla Anadolu'da varlık göstermeye başlayan Presbiteryenler, özellikle PCUSA'nın liberal kanadını temsil eden Yeni Okulla faaliyet göstermişlerdir. Presbiteryen misyonerlerin Anadolu'da varlık göstermeleri "Amerikan Board'a bağlı Pliny Fisk ve Levi Parsons adlı iki misyonerin 15 Ocak 1820'de İzmir'e gelmesiyle başlamıştır."<sup>1063</sup>

Amerikan Board'a bağlı çalışmalar devam ederken 1869'da Eski Okul ve Yeni Okul kanatlarının birleşme yönünde karar almasının sonucunda misyon faaliyetlerinde de kendi başına bir teşkilatlanma yoluna gidilmiş ve sonuçta Presbiteryen Board kurulmuştur. Bu teşkilatın kuruluşuyla Amerikan Board'a bağlı çalışan bütün presbiteryen misyonerler kendi gruplarıyla birlikte bir çatı altında faaliyet göstermek için bir araya gelmiştir. Presbiteryen misyonerlerin Anadolu'daki faaliyetlerine

---

<sup>1059</sup> Eroğlu, *Ökümenizm*, ss.161-80.

<sup>1060</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, "Türkiye'de Ortodoks Misyonerliği", Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (131-141), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.138.

<sup>1061</sup> Beyhan Mollahüseyinoğlu, "Türkiye'deki Ortodoks Misyonerliği", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 2006), ss.51-2.

<sup>1062</sup> İbrahim Tellioglu, "Yunanistan'ın "Pontus Soykırımı" İddiaları ve Türkiye", 02/10/2007, <http://www.atukad.org.tr/index.asp?orta=gabaslikdetay.asp&gundemid=65> ,(03 Nisan 2009)

<sup>1063</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, ss.196-232.

bakıldığında rekabet avantajı olarak beliren eski doğu kiliselerine yönelmenin tercih edildiği ve ürün karması gösterilerek özellikle eğitim kurumlarına yönelindiği görülmektedir. Açılan okullarda dinî rekabet savaşı için faydaları maksimize edecek bir tercih olarak elit tabakadan olanların Hıristiyan ruhu ile yetiştirilmesi ve ülkenin sonraki dönemlerinde kritik konumlarda istihdamı hedeflenmiştir. Dinî grubun kilise açmasının imkânsıza yakın olduğu bir piyasa ortamında piyasaya giriş engellerinin dolaylı araçlarla aşılmasının rekabetçi bir stratejik yönetim anlayışını ifade ettiği ileri sürülebilir.<sup>1064</sup>

Presbiteryen misyonerler, destek bağlamında özellikle Ermeni Kilisesi'ne yönelik faaliyetler sergilemiştir. Destek mekanizmasının temel çarkı özel okullar olarak belirlemiştir ki bunların da en önemli birimi 1863 yılında Bebek'te kurulmuş Robert Koleji'dir.<sup>1065</sup> “Onun kuruluş amacı, buradaki eski kiliselere canlılık getirmek ve Türk toplumunu liberal anlamda etkilemektir.”<sup>1066</sup> Öte yandan destek mekanizmasının bir diğer dışlisi olan ve 1886'da kurulan Merzifon Amerikan Koleji'nin Ermeni milliyetçiliğini destekleyen<sup>1067</sup> faaliyetlerde bulunduğu verilerden anlaşılan bir diğer rekabetçi davranıştır. Cumhuriyetle birlikte yeni bir döneme giren ve çoğunlukla rekabet avantajlarını kaybeden misyon mekanizmasının ürünlerinden en meşhuru Tefvik Fikret'in oğlu Haluk'un presbiteryen bir kilisede rahip olmasıdır. Haluk'un Robert Koleji mezunu olması, misyonerliğin eğitim kuruluşlarıyla rekabet gücü elde ettiği ve yurtdışına eğitim amaçlı göndermeyle piyasaya etkinlik kazandırdığını ifade eder.<sup>1068</sup>

Günümüzde yerel kodların korunmasına yönelik olarak, bir diğer ifade ile yerli aktörlerin Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşamaları sonucunda yerel kültürel kodların savunusuna yönelik söylemler özellikle yoğunlaşmış ve bu söylemlerin yetkili şubesi olarak Turgay Üçal, sıklıkla bu yönde beyanlarda bulunmuştur. Öte yandan Üçal kendi inançlarına göre bir Hıristiyanın “ne kadar iyi ve güzel olursa olsun” başka bir inanca giremeyeceğini ifade eder. Üçal, Kutsal Kitap merkezli misyonerlik analizinde

---

<sup>1064</sup> Bkz. Bıyık, *Presbiteryenlik*, ss.231-3.

<sup>1065</sup> Necdet Sevinç, *Osmanlıdan*, ss.130-3.

<sup>1066</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, s.234.

<sup>1067</sup> White, *Bir Amerikan*, ss.125-346

<sup>1068</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, ss.227-40.

“Mesih İsa’ya samimiyetle inananın başka inançlarla uğraşıp, bu inançlara saygısızlık etmesine de gerek yoktur. Zaten kitabı bunu yasaklamaktadır” ifadesiyle dinlerin bir arada yaşamasına yönelik formülün kendilerine bakan yönüne açıklık getirir.<sup>1069</sup> Üçal, misyonerlik analizlerinde ülke aleyhine yapılan faaliyetleri herhangi bir grupta bulunabilecek bireysel tercihler yönünde bir yanlış olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla örgütsel ardniyetli bir misyon faaliyetini kabul etmemektedir.<sup>1070</sup> Özetle dinî kaygılar, misyonerlikteki sıkıntılar, başka dinler karşısında güçlü olma isteği, sekülerleşme, ateist totaliter sistemlerin propagandaları, ayrılığı günah olarak gören düşünce tarzı gibi etkenler Ekümenik Hareketin oluşmasına neden olmuştur. Sonuçta II. Dünya Savaşı’ndan sonra 22 Ağustos 1948’de Amsterdam’da yapılan toplantıda, Ekümenik Kiliseler Birliği’nin (Dünya Kiliseler Birliği) resmen kurulduğu açıklanmıştır. Böylece Hıristiyan mezheplerinin birbirleriyle çatışmadan ama ayırık mücadele etmesi güvencelenmek istenmiştir. Ekümenik Hareketle birlikte din kavramı yerine mezhep kavramı kullanılır olmuştur.<sup>1071</sup>

Hıristiyanlık, 20. yüzyılda dinlerarası ilişkilerde yeni bir döneme girmiştir: Diyalog. Papa XXIII. John’un davetiyle Vatikan’da toplanan ve üç yıl (1962-1965) süren II. Vatikan Konsili, Katolik dünyası için kurumsal dinlerarası diyalogun gündeme alındığı sürecin pratiğidir. Toplanmasında teolojik, tarihi, kültürel, siyasal ve mezheplerarası gibi birçok sebebin etkili olduğu Konsil Nosra Aetate (Hıristiyan olmayanlarla ilişki hakkındaki doküman) ile diyalogun mecrasını belirler. Başlangıçta yalnızca Yahudilik için tasarlanan bu belgenin diğer dinleri de kapsar hale gelmesi, onun teolojik niteliğine siyasal bir nitelik de katar. “Nostra Aetate’nin, Kilise’nin diğer dinler hakkındaki konsil öncesi dogmatik görüşlerini değiştirmeyen diğer Konsil dökümanlarına aykırı hiçbir ifade bulunmaması[taşımaması], bu dokümanın misyoner karakterini ortaya koymaktadır.”<sup>1072</sup> Esasen kilise için diyalog, misyonerlikten bir vazgeçiş değildir.<sup>1073</sup> Papa II. Paul’un yayınladığı ‘*Redemptoris Missio*’, kilisenin

---

<sup>1069</sup> Turgay Üçal, *Hıristiyan İnançına Göre Misyonerlik*, İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2002, s.45.

<sup>1070</sup> Üçal, *Hıristiyan İnançına Göre Misyonerlik*, ss.69-78.

<sup>1071</sup> Eroğlu, *Ökümenizm*, ss.39-157.

<sup>1072</sup> Güngör, *Vatikan*, ss.56-102.

<sup>1073</sup> Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi”, Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde (236-259), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.238.

misyonerlik ve diyalogu bir bütün algıladığını beyan eder.<sup>1074</sup> Diyalog, özünde misyonerlikten bir vazgeçiş değil, “İncil mesajını daha etkili ve verimli” sunma ve savunmanın çağdaşı aracıdır.<sup>1075</sup> yani misyon, diyalogdur,<sup>1076</sup> diyalog da misyon. Knitter, misyonun diyalog içerdiği analizinin yetersizliğini, misyonun diyalojik analizin kendisi olduğu şeklinde ayrımla ortaya koyar ki dinsel dönüşüm yönünde çaba, Kilise’nin her zaman öncelikli görevi olmuştur.<sup>1077</sup>

II. Vatikan Konsili, temelde kilisenin ağır misyonerlik sergüzeştini hafifleterek çağa uygun yeni metodlarla evanjelizasyon yapma, kurtuluş öğretisinde (kilise dışında kurtuluş yoktur) değişime gitme amacını taşır. Katolik Kilisesinin kapsayıcı yeni tutumu, Papa’nın ziyaretlerinde kendisini bütün Hıristiyanların ve Hıristiyan olmayanların manevî lideri olarak algıladığını ima etmesinde somutlaşır. *Lumen Gentium*’la her dindeki hakikat parçalarını İncil’e hazırlık olarak algılayan yeni misyon (diyalog) stratejisi, diyalojik ilişki, sosyal sorunlarda bir araya gelme sonunda kendi dinini aktarma amacını ortaya koyar. Bu metnin yanı sıra Papalığın yayınladığı *Dialogue and Mission* (1984), *Dialogue and Proclamation* (1991) ve *Redemptoris Missio*(1990), kilisenin diyalog ve misyonu bir bütün algıladığını net bir şekilde aktarır.<sup>1078</sup>

Teolojik bağlamda tekil çabalar çoğulculuk tartışmalarıyla, dinlerin hakikat, kurtuluş (bireysel ve toplumsal) vb. gibi konularda<sup>1079</sup> birbirleriyle olan ilişkileri temellendirilmeye çalışılır. “Dinlerin çatışan hakikat iddiaları”nı ele alan teolojik analiz,<sup>1080</sup> insan ve hakikat ilişkisinde hakikatin doğasından yola çıkılarak diyaloga temel oluşturacak bir çoğul algı arayışı sergiler.<sup>1081</sup> Bu çağın monologdan çıkan ve diyaloga

---

<sup>1074</sup> Güngör, *Vatikan*, s.177.

<sup>1075</sup> Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi”, ss.238-245.

<sup>1076</sup> Paul F. Knitter, “ Diyalog ve Misyon”, Mahmut Aydın (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde (261-281), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.262.

<sup>1077</sup> Güngör, *Vatikan*, s.177.

<sup>1078</sup> Knitter, ss.276-80.

<sup>1079</sup> Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss.86-91.

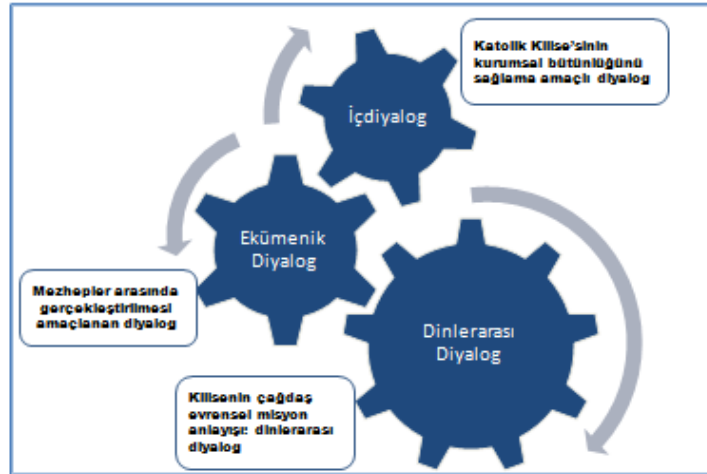
<sup>1080</sup> Bkz. R.C. Zaehner, “Religious Truth”, John Hick (Ed.), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde (1-19), London: Sheldon Press, 1974, ss.1-2, 11.

<sup>1081</sup> John Hick, “The Outcome: Dialogue into Truth”, John Hick (Ed.), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde (140-155), London: Sheldon Press, 1974, s.140.

<sup>1082</sup> Bkz. Wilfred Cantwell Smith, “A Human View of Truth”, John Hick (Ed.), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde (20-44), London: Sheldon Press, 1974.

yönelen bir çağ olduğu iddiası, ve yeni bir düşünme tarzının hakimiyeti savunulur ve bu, epistemolojik bir paradigma değişimi olarak algılanır.<sup>1082</sup> Bu değişimle beraber geleneksel misyon politikası olan monolog, tartışma ve polemiklerin yerini diyalogun alması gerektiği (ve aldığı) ifade edilir.<sup>1083</sup> Ayrıca diyalog, Tanrı merkezli bir algıyla kardeşlik tesisi bağlamında ‘dinlerarası ekümenizm’ formülasyonuna da mahal verir.<sup>1084</sup>

Türkiye ve Papalık ilişkisine bakıldığında Papa seçildikten sonra II. John Paul’un ilk ziyaret ettiği (30 Kasım 1979) İslâm ülkesinin Türkiye olması,<sup>1085</sup> Türkiye’nin kurumsal bir yapı desteği olmadan diyalog serüveninde aktif bir alan haline gelmesini süreçler. Resmî söyleminde Papa II. John Paul, diyalogu, *hayat diyalogu*, *hareket diyalogu*, *teolojik diyalog* ve *dinî tecrübeye dayanan diyalog* olarak dörde ayırır. Alıcı, farklı diyalog türlerinin, uzmanlar diyalogu, birlikte yaşam diyalogu ve dinî tecrübe diyalogu olmak üzere üç ana başlıkta toplanabileceğini belirtir.<sup>1086</sup> Papa VI. Paul, diyalogu; kilise ile bütün insanlar, diğer dinler, diğer Hıristiyan mezhepleri ve son olarak Katolik içi ilişkileri bağlamında dörde ayırır.<sup>1087</sup> Bütün insanlar kategorisi şemsiye kavram olarak alınırsa, diyalog üç boyutludur:



**Şekil 4:** Katolik Kilisesi'nin dinlerarası diyalog mekanizması

<sup>1082</sup> Swidler, ss.23-7.

<sup>1083</sup> Eric J. Sharpe, “The Goal of Inter-Religious Dialogue”, John Hick (Ed.), *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde (77-95), London: Sheldon Press, 1974, s.79.

<sup>1084</sup> Muslim-Christian Research Group, “Müslümanlar ve Hıristiyanlar Arasında Doğru Diyalog İçin Genel İlkeler”, Süleyman Turan (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde (55-61), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.61.

<sup>1085</sup> Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu: Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s.117.

<sup>1086</sup> Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, ss.56-7.

<sup>1087</sup> Güngör, *Vatikan*, s.152.

Protestan algı, 19. yüzyılda “Hıristiyanlık dışında kurtuluş yoktur” formülasyonunu geliştirmiştir ve bu mirası Protestan, Ortodoks ve Anglikan Kiliselerin bir araya gelmesiyle 1948 yılında İsviçre’nin Cenevre kentinde kurulan Dünya Kiliseler Birliği (WCC) devralmış, 1970’lere kadar sürdürmüştür. Bu kurum, ilk defa 1910 Edinburgh Konferansı’nda misyon anlayışını sorgular ve 1928 Kudüs, 1938 Tambaram toplantısıyla devam eden bu sorgulama 1954 Evanston toplantısıyla savaşın kesintisinden kalan yerden devam eder ve 1967 Kandy toplantısında son tartışma zeminini bulur. Kandy toplantısı, misyon anlayışında diyalojik ilişkinin (arkadaşlık, dostluk gibi formların) kullanılmasının gerekliliğini ortaya koyar. Birlik, diyalogu misyonun bir parçası olarak görür ve 1974’de Lozan’da toplanan Evanjelik Hıristiyanların beyanlarında kendini bulan dinlerarası diyalogun misyon amaçlı kabulü söz konusu olur. Öte yandan Birlik, diğer dinleri kapsayan yaklaşımını, 1971’de kurduğu Diyalog Ünitesi’nin başına Hintli teolog Stanley J. Samartha’yı getirmekle gösterir. Birlik 1979’da *Yaşayan İnançlar ve İdeolojilerle Diyalog Üzerine İlkeler* broşür yayınlar ve bu olay, ekümenik diyalog için bir dönüm noktası olarak kabul edilir.<sup>1088</sup> Bu belge, WCC’nin dinlerarası ilişkilerde gördüğü teolojik ve pratik sorunları sorgular. “WCC, bilhassa Müslümanlarla diyalogu 1980 sonrası daha sık gündeme getirmeye başlamış ve insan hayatının temel konularını işlemeye başlamıştı.”<sup>1089</sup>

Tarihî açıdan çatışma pratiğine bakıldığında bunun, özellikle Hıristiyanlığın başlangıcında meydan okuma ve cevap verme diyalektiğinin çatışma sürecini tetikleyen Yahudi ve Romalılarından gelen iki reaksiyonla süreçlendiği görülür. Yahudilerin reaksiyon nedeni dinî iken Roma, askerî ve siyasî yönden bir tehlike algısıyla tepki göstermişti.<sup>1090</sup> Anadolu’da ise tarihsel olarak İngiliz desteğinde etkinlik gösteren misyonerlerin 19. yüzyılda Amerika’nın politik stratejileri neticesinde yeni bir yönelime girmesi sonucunda Anadolu’da misyon destekli okullarda okutulan Ermenilerin Amerikan kamuoyunda Türk karşıtı propagandalar yapması sonucunda karşıt bir atmosfer ortaya çıkmış ve Amerikan hükümeti misyonerlere daha fazla önem vermeye başlamıştır. “Öyle ki, 1862 yılında İskenderiye ve Edirne’de ABD vatandaşı birer

---

<sup>1088</sup> Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss.94-6.

<sup>1089</sup> Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, s.132.

<sup>1090</sup> Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre*, s.18.



misyonerin öldürülmesi ve bazı misyonerlerin tutuklanmış olması, Amerikan hükümeti ile Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya gelmesine yol açmıştır.<sup>1091</sup> Katoliklerin ilk dönemlerde başlattığı Ermenileri dönüştürme faaliyetleri sürekli devam etse de dil problemi en önemli engel olmuş ve bu nedenle 16. yüzyıldan sonra Latince öğreten okullar açılmaya başlanmıştır.<sup>1092</sup>

Katolik misyonerlerin diğer Hıristiyan mezheplere yönelmesi, Müslümanları Hıristiyanlaştırma konusundaki başarısızlık ve karşılaşılan direnç sonucunda olmuştur. Fakat azınlığa yönelik bu çaba da tepki görmüş ve nefret uyandırmıştır. Dahası Osmanlı Devleti'ne şikâyetle bulunan Ermeniler örneğinde olduğu gibi yasal engelleme yollarına gidilmiştir. Bu konuda yasaklamalar getirildiği gibi yayınlara yönelik bazı cezalandırmalar da söz konusu olmuştur. 1847'de Protestan Ermeni Kilisesi'nin İngiliz yardım ve himayesinde kurulmasından da anlaşıldığı gibi azınlıklar bağlamında misyonerliğin dinî sonuçları olmuştur. Bu dinî sonuçların yanı sıra Ermeni Mesele'sindeki politik durumlar ve ayaklanmada misyonerlerin doğrudan katılımının olduğu kaydedilen veriler arasındadır.<sup>1093</sup>

Hıristiyan rengini taşıyan çatışmanın yüzyıllar süren mirası söyleme antrepo olarak kullanılırken<sup>1094</sup> günümüzde karşılıklı serüvenin ötesinde ittifak merkezli arayışlar tarihî mirasın ortaklığından yola çıkılarak çatışma merkezli argüman ve pratiklerin çürütülmesi yönünde gayret sarf eder.<sup>1095</sup> İslâm-hıristiyan dünyasını birbirine bağlayan unsurların ayıranlardan daha çok olduğunu savunan bu tezin karşıtı olarak medeniyetler çatışması tezi, karşıt kutupta bulunan bir söylem olarak “Batı'nın İslâm'la arasının her zaman açık” olduğunu ve böyle süreceğini ileri sürer.<sup>1096</sup> Bunun paralel ifadesi olarak çatışma süreci bağlamında önem kazanan boyutlardan biri de küresel iletişim ağlarının önemi ve söylem kaynağının otoritesinin de etkisini arttırdığı Papalık makamının çatışma eksenli söylemleridir. Papanın, Kurtuluş Savaşı'nı kastederek, “20 Kasım 2000

---

<sup>1091</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, s.238.

<sup>1092</sup> Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, 2. Basım, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2003, ss.95-6.

<sup>1093</sup> Küçük, *Ermeni*, ss.96-101.

<sup>1094</sup> Bkz. T.G. Djuvara ve Emir Şekip, *Türkiye'yi Parçalama Plânları -100 Plân Haçlı Taassubu-Türkiye Düşmanlığı*, Yakup Üstün (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

<sup>1095</sup> Richard W. Bulliet, *Çatışmadan İttifaka –İslâm-Hıristiyan Medeniyet İlişkileri*, Zehra Savan (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, ss.19-42.

<sup>1096</sup> Bulliet, ss.58-9.

tarihinde ‘1915-1923 yılları arasında Türkler hunharca 8 milyona yakın Hıristiyan’ı katletmişlerdir’” ifadesini kullanması, bu düzlemde dikkate değer bir örnektir.<sup>1097</sup> Papa’nın söylemi, uluslararası ilişkilerin en yaygın üretimi İslâm tehdidi miti’yle paralellik taşır. Bu süregelen mit geleneğinin yalnızca batı üretimi olmadığı İslâm dünyasındaki hareketlerin söylemlerinde de üretilen argümanlarda (İslâm ve demokrasinin karşıt olduğu söylemi gibi) yer bulduğu ifade edilebilir.<sup>1098</sup>

Sevgi kavramını misyonun merkezine alan Hıristiyan imajının aslında çatışmalarla dolu bir tarihi mirası söz konusudur.<sup>1099</sup> Çatışma merkezli belirgin formun yanı sıra Avrupa’nın özellikle 19. yüzyılda Osmanlı tebaasının Hıristiyan milletine yönelik ‘romantikleştirilmiş bir haçlı perspektifi’yle destek merkezli yaklaşımı sözkonusuydu. Bu destek, toplumsal çatışmanın da ivmesiyle, gayrimüslim kitlenin sermaye sınıfı olarak belirginleşmesini sonuç verir.<sup>1100</sup>

Günümüzde çatışma eksenli söylem sergileyen Papa XVI. Benedikt gibi dinî otoritelerin İslâm’a yönelik hakaret içeren yaklaşımlarındaki Hıristiyan batı medeniyetinin antik Yunan felsefesi köklerine yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Rahiplere karşı sert muamelesinden dolayı Nazi geçmişine atıfla zamanında Panzer Kardinal olarak tanımlanan Papa XVI. Benedikt, İslâm karşıtı geleneksel söyleme uygun<sup>1101</sup> fakat tarihsel verilere ters olan bu minvaldeki konuşmasında “Batı medeniyetindeki antik Yunan felsefesi kökleri dolayısıyla Hıristiyanlığın, ‘kılıç zoruyla yayılan’ İslâm’ın aksine mantık ve din arasında bir sentez gerçekleştirdiğini iddia ediyordu.” Antik Yunan eserlerini kendisinden çok önce tanıyıp çeviri ve yorumlarla işleyen, dahası batının kendisinden bu eserleri aldığı İslâm dünyası için bu tarz bir söylem, realiteye ters ideolojik ve çatışma merkezli olarak yorumlanabilir. Dahası tarihte yapılan bazı hatalara atıf yapıldığı kabul edilse bile tek yönlü bir bakış, temelde problemlili ve uzlaşma yok edicidir iki bu anlamda “Vatikan’ın İslâm tarihinden çok

---

<sup>1097</sup> Altındal, *Vatikan*, s.185.

<sup>1098</sup> Fred Halliday, *İslâm ve Çatışma Miti*, U. Özkırımlı ve G. Koç (çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998, ss.121-30.

<sup>1099</sup> Şinasi Gündüz, *Şiddet ve Sevgi İkliminde Hıristiyanlık*, İstanbul: Risale Yayınları, 2006, s.83.

<sup>1100</sup> Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, ss.52-69.

<sup>1101</sup> İbrahim Kaplan, *İslâm’a Göre Hıristiyanlık: Erken Dönem İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s.84.

daha önce kendi tarihiyle, Engizisyonla, İspanyol Reconquistasıyla, Haçlı Seferleriyle, sömürgecilik tarihiyle ve Avrupa'nın Nazi geçmişiyle hesaplaşması gerekir."<sup>1102</sup>

## C. YAHUDİLER

### 1. Yahudi ve Gentile (Gayriyahudi)

İsrail'e tanrının varlığını temsil eden sinagog<sup>1103</sup>, sosyo-kültürel yapının bütünleşme ve etkileşim yoğunluklu korunması yönünde işlev taşır. Sinagolarda - okunan metinlerin İbranice olmasının da etkisiyle- ibadet sırasında sohbet edilebildiği, erken gidilip dost görüşmeleri yapılabildiği, ibadetten sonra kalınıp sohbet edilebildiği için görünüşe bakılarak "sinagog bir tapınak değil, adının da anlattığı gibi bir toplantı yeridir" tanımlaması yapılmaktadır.<sup>1104</sup> Mensuplarının algısıyla Sinagog "bir ibadet mekânı olmanın ötesinde, aynı zamanda hem kültür, hem eğitim, hem de toplumsal hizmet ve dayanışmanın düzenlenme ve yürütülme mekânıdır."<sup>1105</sup> Sinagog aynı zamanda çocukların seküler eğitim kurumlarından sonra dinî eğitimlerini aldıkları kurumdur.<sup>1106</sup> Sinagog ve sosyal yaşam açısından bakıldığında Ortodoks Yahudilikte ev işlerini merkeze alan ve ibadet yönetmesine izin verilmeyen kadın konumu bulunurken<sup>1107</sup>, "Reformcu ve muhafazakâr Yahudiler arasında, kadınlar Rabbi olarak takdis edilmekte, sinagog ibadetlerini kantor olarak yönetebilmektedir."<sup>1108</sup> İbadet yönetiminde esasen din adamı şartı bulunmamaktadır; liyakat yani bilgi ve beceri ve cemaat üyeliği yeterlidir. Dahası, mekan olarak sinagog şartı da bulunmaz; yahudi'nin evi de ibadet için kullanılabilir.<sup>1109</sup>

Yahudi ve öteki anlayışına bakıldığında, Babil sürgünü sonrasında inşa edilen Yahudi hukuk sistemi Halakhah'a göre birinin Yahudi olarak tanımlanabilmesi için Yahudi bir anne ve babadan veya Yahudi bir anneden doğmuş olması gerekir. Sadece

---

<sup>1102</sup> Hasan Kösebalaban, "Papa ve Avrupa'nın Korkuları", *Anlayış*, Sayı.41, (Ekim 2006), s.26.

<sup>1103</sup> Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in-Avraam'ın Çocukları*, Çağlayan Erendağ ve Levent Kartal (çev.), İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2004, s.141.

<sup>1104</sup> Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, ss.336-7.

<sup>1105</sup> Yusuf Altıntaş (hızl.), *Yahudilik'te Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, 2. Baskı, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2001, s.255.

<sup>1106</sup> Fuat Aydın, *Yahudilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.132.

<sup>1107</sup> Firestone, s.144.

<sup>1108</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.141.

<sup>1109</sup> Firestone, s.142.

babası Yahudi olanın Yahudi olarak kabul edilebilmesi için, şahsın Yahudi dinine girmesi gerekir. “İrken Yahudi olmayıp Yahudiliğe ihtida eden (giyyur) kimse de Halakhah’a göre Yahudi sayılır. Bu bakımdan ‘Yahudi’ terimi; belli bir ırka, kültüre ve dine mensubiyeti ifade eden çok şumüllü bir anlam ihtiva etmektedir.”<sup>1110</sup> Reformist Yahudilerin, babası Yahudi olmayan çocukları Yahudi kabul etmeleri, dinî rekabet bağlamında önem taşır. Dahası Rabbi Sherwin Wine’in öncülüğünde gelişen hümanistik Yahudi hareketi, mensuplarının azlığına rağmen Yahudiliğin seküler dünyaya felsefi söyleme indirgenen bir entegrasyonu olarak belirlemektedir. Yahudi halkının tarihî seçilmişlik nosyonu çerçevesinde öteki’yi algılaması, haskala (aydınlanma) anlayışının etkin bağlamında sanayileşme ile birlikte gettolarından çıkmayla ortaya çıkan etkileşim ve beklenen Mesih’in gelmemesi nedeniyle içe kapanma konusu gözden geçirilerek mevcut coğrafyada kalma yönünde uyarlamalar yapılmıştır.<sup>1111</sup>

Yahudi literatürde öteki kavramını karşılayan kavramlar şunlardır: Anim, Zar ve Nahari, Ger (çoğulu gerim), Goy (çoğulu goyim), tuşav, Mesummadim. Ben nekhar, akkum putperestler için kullanılırken, Samiriler için Kutı, Zerdüştler için Ovet şete reşuyo kullanılmış, Hıristiyanlar ise genellikle Notzrim (Nasıralılar) kavramıyla anılmıştır.<sup>1112</sup> Öte yandan Yahudî kelimesinin tarihî süreçte bazı olumsuz ve aşağılayıcı anlamlar kazanması nedeniyle Yahudiler azınlıkta oldukları Müslüman toplumlarda Musevî ismini tercih etmiştir. Bu yolla yumuşak bir imaj çizme çabası hâlâ görülebilmektedir.<sup>1113</sup> Baskı ve dışlanma dönemlerinde Yahudilerin mevcut coğrafyada varlıklarını devam ettirebilmek için İspanya’da olduğu gibi örtülü kimlik inşasına gittikleri de görülmektedir. İspanya 15. yy’dan itibaren Hıristiyanların egemenliğine tamamen geçince Yahudiler, gönülsüz olarak kitleler halinde Hıristiyanlığa geçmiş,<sup>1114</sup> sonuçta, görünüşte Hıristiyan ama gerçekte Yahudi olan *Marona* kimliği üretilmiştir.<sup>1115</sup>

Yahudiliğin kendilik ve öteki algısı, başka uluslara karşı egemen konumda olup olmama açısından farklılık arz eder. Yahudi halkının sürekli denetim altında

---

<sup>1110</sup> Adam, *Yahudilik*, s.24.

<sup>1111</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, ss.65-9.

<sup>1112</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005, ss.31-4.

<sup>1113</sup> Adam, *Yahudilik*, s.23.

<sup>1114</sup> Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s.27.

<sup>1115</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.43.

olmanın, hatta ezilmenin getirdiği sosyo-politik vaziyeti, dinî alanda üstünlük anlayışı refleksiyle karşılanmıştır. Sürekli denetim altında olma, kendilik algısını -yani kendi kimliğini- ötekiyi esas alarak şekillendirmeyi sonuç vermiştir ki, İbranî literatüründeki ben ve o temasını merkeze alan örüntü, analizin referansıdır.<sup>1116</sup> Seçilmiş millet nosyonu, etnik din yorumu çerçevesinde ortaya konan dışlayıcı bir tutumdur<sup>1117</sup> ve Yahudiler için bu nosyon, I. Diaspora'dan sonra dünya görüşü haline gelmiştir.<sup>1118</sup>

Yahudilerin diğer dinlere bakışı, onların toplumsal konumu ile paralel bir durumda olmuş, baskı dönemlerinde ötekiye bakış sert niteliğe sahip olurken güven temelli ortamlarda bu sert bakış açısı yerini yumuşak bir yaklaşıma terk etmiştir ve her iki halde de Tevrat ve tefsirler meşrulaştırıcı fonksiyon görmüştür. Biz ve onlar ayrımı geleneksel Yahudi kimliğinin inşası için temel zemin olmuş, 18. yy Haskala hareketiyle bu durum hafiflemiş ve dünyaya entegre olma kurtuluş için bir yol olarak algılanmıştır. Roma İmparatorluğu döneminde uygulanan baskıcı sistem nedeniyle Yahudiler sert bir öteki algısına sahip olmuş, hatta gentileler hayvanlarla eş tutulup kurtuluşa eremeyecekleri algısı hâkim olmuştur. “İlişkiler yumuşadığında gentileler ‘tanrının rahmeti’ altına alınmıştır. XIX. Yüzyıldan itibaren artan seküler eğilimler Yahudiliğin diğer dinlere bakışını daha liberal bir hale getirmiştir.<sup>1119</sup>

Yahudilik etnik ve evrenselci zıt yorumların getirdiği dönemsel farklılıklar nedeniyle diğer dinlere bakışında dönem dönem farklılıklar taşımıştır. I. Diaspora öncesinde yabancı biri Yahve ve İsrailoğulları arasındaki ahde katılma imkanına sahipken diaspora sonrasında içine kapanma dönemine girilmiştir; fakat bu dönemde de pasif bir misyonerlik çerçevesinde diğer milletlerin kurtuluşuna yol verilmiştir. Modern dönemde ise aydınlanmanın (haskala) getirdiği yeni anlayış çerçevesinde evrenselci bakış açısını benimseyen reformist Yahudi grupları ortaya çıkmıştır.<sup>1120</sup> 18. ve 19. yüzyılda gelişen Yahudi düşüncesinin aydınlanma hareketi (haskala) din dışı konularla ilgili çalışmalar ortaya koymuş ve liberal Yahudi düşüncesine öncülük etmiştir.<sup>1121</sup>

---

<sup>1116</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.7.

<sup>1117</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.21.

<sup>1118</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.21.

<sup>1119</sup> Demirci, *Yahudilik*, ss.8-21.

<sup>1120</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.20.

<sup>1121</sup> Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2001, s.152.

Yahudilerin mevcut coğrafyalarındaki yönetime bağıllık göstermelerini, sanat sahibi olup üretime katkıda bulunmayı ve seküler eğitim görmeyi destekleyen Haskala hareketi, “Yahudilerin sürgünde yabancı oldukları hissini reddederek yaşadıkları toplumun dilini, giyim tarzını ve adetlerini benimsemelerini yani toplum içinde asimile olmaları gerektiğini güçlü bir şekilde vurguladı.”<sup>1122</sup> Günümüzde gelinen noktada postmodern Yahudilik betimlemeleri söz konusudur: Buna göre yeni Yahudi yaşamında Budist geleneklerinden Amerikan yerlilerinin geleneklerine kadar farklı unsurlar bulunabilmektedir.<sup>1123</sup>

Günümüzde yaşayan Yahudi mezheplerine bakıldığında Şomronim ve Karailer gibi kadim mezheplerin de içinde bulunduğu birçok mezhep bulunmaktadır. Temelde çağdaş Yahudi mezhepleri muhafazakâr, Ortodoks ve Reformist olmak üzere üç grupta incelenebilir. Ortodoks ve Reformist yorumun arasında bir yerde konumlandırılacak Muhafazakâr Yahudilik, İsaac Bermays ve Zacharia Franklen gibi temsilcilerinin katkılarıyla 19. yüzyılda Alman Yahudileri arasında çıkan ve daha sonra Amerika’da yayılma imkânı bulan yorumdur. Yahudi nüfusunun çoğunluğunun bağlı bulunduğu, mabedin yıkılışından bugüne kadar gelen ve Musa Kanunları’na harfiyen uymayı gerektiren Ortodoks Yahudilik, Mesih inancıyla da öne çıkmaktadır. Reformist Moses Mendhelssohn’un fikirlerinin ivme kazandırdığı, Avrupa Yahudileri arasında gelişen Reformist Yahudilik, seküler konularla ilgilenmiş ve ilk defa din ve dünya işlerini birbirinden ayırma anlayışını benimsemiştir. Mendhelssonh’un başlattığı Haskala (aydınlanma) hareketi çerçevesinde ortaya çıkan liberal yorumu benimseyen reformist Yahudiler, laikleşmiş Yahudiler olarak da bilinmekte ve ayrı sinagoglara sahip olup çoğunlukla Amerika’da bulunmaktadır.<sup>1124</sup>

Muhafazakâr Yahudilik içinde gelişen Yeniden İnşacı Yahudilik, Mordecai Menahem Kaplan’ın kurumsal, teolojik ve ayinsel yeniden inşacı yaklaşımla ortaya koyduğu yorumlarla şekillenmiştir.<sup>1125</sup> Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudilerin 20. yüzyılda geleneksel ve liberal yaklaşım arasında gelgitler yaşamış, seçilmiş millet

---

<sup>1122</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.66.

<sup>1123</sup> Firestone, s.80.

<sup>1124</sup> Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 2. Baskı, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2002, ss.128-9.

<sup>1125</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.75.

nosyonunun Ortodoks kanatta varlığını devam ettirmiştir. Yahudiliğin diğer din mensuplarına bakışı liberal ve reformist gelenekte eşitlikçi bir nitelikte biçimlenmiştir. Ferdinand Ebner, Emile Brunner, F. Rosenzweig ve Martin Buber gibi modern Yahudi yazarlar, bu yaklaşıma katkıda bulunmuştur.<sup>1126</sup>

Yahudilik genelde millî bir karakterde algılandığı için misyoner niteliği irdelenmemiştir; fakat gerek bazı metinler gerekse bazı tarihsel olgular göz önünde bulundurulduğunda, misyoner niteliğin varlığı ortaya çıkmaktadır. Sözelimi “İşaya kitabında (56:3) Rabbe bağlı yabancılardan bahsedilmektedir.”<sup>1127</sup> Doktrin zeminine bakıldığında Nuh ve İbrahim’le yapılan ahit, hem kurtuluş nosyonunu hem de kimlik inşasını belirlemiştir. Nuh’un ahidinde hem Yahudiler hem diğerleri kapsam içindeyken, İbrahim’le yapılan ahitte sadece İsrailoğulları kapsam dâhilindedir ki bu ahit, seçilmişlik nosyonunun üretilmesinde delil olarak kullanılmıştır.<sup>1128</sup> Nuh’la yapılan ahdi benimseyen gentilelerin kurtuluşa ereceği yorumu yapılmış, dahası Yahudiliğin misyoner niteliğinin zayıflığının da buradan kaynaklandığı dile getirilmiştir.<sup>1129</sup> Yahudi hukuk sistemi Halakhah, Yahudi olmayanları Nuhîler ve putperestler olmak üzere ikiye ayırır ve Nuhîler Nuh’un yedi temel kanununu benimser ve uygularsa kurtuluşa erebileceklerdir yorumunu benimser.<sup>1130</sup>

Rabbînik literatüre bakıldığında bazı rabbilerin Yahudi olmayanları kurtuluşa kattığı, bazılarının da onların kurtuluşa eremeyeceğini ileri sürdüğü görülür. Yahudi mistisizmi kabalistik gelenekte ise gentilelerin kurtuluşu seçilmişlik nosyonuna göre tanımlanmıştır: Seçilmişlik kavramını etnik merkezli yorumlayan kabalistler gentilelere kurtuluş imkânı tanımazken, kavramı takva açısından yorumlayanlar, gentilelerin de kurtulabileceğini kabul etmiştir. Yahudi filozofların gentilelere bakışı, genel anlamda olumlu olmuş ve özellikle Haskala sonrası filozoflarca seçilmişlik kavramının etnik yorumu reddedilmiş ve dinlerarası diyalog söz konusu edilmiştir.<sup>1131</sup> Ortaçağ Yahudi

---

<sup>1126</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.46.

<sup>1127</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.18.

<sup>1128</sup> Demirci, *Yahudilik*, s.27.

<sup>1129</sup> Michael Wyschogrod, “Musevilik Açısından İslâm ve Hıristiyanlık”, Mesut Kardeşhan (çev.), İsmail Raci Faruki (Ed.), *İbrahîmi Dinlerin Diyalogu* içinde (37-46), 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s.44.

<sup>1130</sup> Adam, *Yahudilik*, s.25.

<sup>1131</sup> Demirci, *Yahudilik*, ss.49-51.

kelamcılarında Yosef Albo, aynı zaman diliminde birden fazla ilahî kaynaklı dinin var olabileceğini ileri sürmüş ve bu görüş, bugün modern Yahudi mezheplerinde kabul gören temel görüş olmuştur. Reformist Yahudiliğin fikir öncülerinden Moses Mendelssohn'a göre "Tevrat, sadece Yahudi halkının Tevrat'ıdır. Yahudi olmayan diğer halklar, tabii din veya kendi gelenekleri ile kurtuluşa erebilirler; kurtuluş sadece bir dinle sınırlı değildir. Bunun için Yahudiliğin dışardan mühtediler kazanma gayreti yoktur." Buna karşın Yahudiler, bir Yahudinin Hıristiyanlık veya İslâm gibi başka bir dine geçişini, kendisini tanrıya ve halkına bağlayan 'ahid'i bozduğu gerekçesiyle büyük günah sayarlar.<sup>1132</sup>

Öteki algısının bir birimi olarak ilk dönemlerde şekillenen Yahudilerin İslâm imajı, İsmail Peygamber'e yönelik öfkenin Araplara ve dolayısıyla onlara mensup birinin tebliğ ettiği dine yansıtılmasıyla biçimlenmiştir.<sup>1133</sup> Yahudiliğin İslâm'a bakışı temelde Nuhîler kavramı çerçevesinde şekillenmiştir; Nuh'un kanunlarını benimseyen Müslümanların kurtuluşa ereceği inancı söz konusudur. Maimonides, Hıristiyanlık ve İslâm'ın Allah'ın mesajını Yahudi olmayanlar arasında yayarak Mesih'in gelişine zemin hazırladığını düşünürken, Jacob Neusner de tek tanrı inancının bu iki din tarafından yayılmasını Yahudilik için bir kazanç olarak betimlemiştir. Maimonides, İslâm'a bakış açısını Nuh kanunları düzleminde Nuhiler statüsü (Bney Noah) vererek ortaya koyar. Diğer ortaçağ Yahudi bilginleri de, Maimonides gibi, Müslümanlara Nuhîler statüsü verilmesini onaylamıştır. Yahudi bilginler arasında yaygın olan bir diğer görüş de bütün diğer dinlerin Yahudilikten çıkma olduğu yönündedir.<sup>1134</sup> Haham otoritelerinin çoğu Maimonides'in fikrine katılır ve İslâm'ın putperest kategoride değerlendirilemeyeceğini kabul eder.<sup>1135</sup>

Yahudilik için Hıristiyanlık hem negatif hem de pozitif niteliklerle algılanabilir bir dinî sistemdir. İsa'nın köken itibarıyla bir Yahudi olması ve dolayısıyla Hıristiyanlığın Yahudilikten türemiş olması, pozitif değerlendirme argümanı iken;

---

<sup>1132</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.32-7.

<sup>1133</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.162.

<sup>1134</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.36-51.

<sup>1135</sup> İsrail Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, Ahmet Emin Dağ (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s.174.



İsa'nın Yahudi öğretilerinin aksine söylemlere sahip olması ve Hıristiyanlığın sonraki dönemlerde çoktanrıcı bir yapıya bürünmesi de negatif değerlendirme argümanlarıdır. Talmud'da Hıristiyanlar için, çoğunun kapalı olduğu, pek az ifade bulunur. Talmud'da Heretikler (minim) kavramının Hıristiyanlar için kullanıldığı ileri sürülmüştür. Daha sonraki dönemlerde 'şituf' kavramı (tanrıya ortak koşmayı ifade eder) Hıristiyanlar için kullanılmış, ortaçağ Yahudi yorumcuları bu kavramı analiz ederek Hıristiyanları dolaylı olarak Nuhîler olarak betimlemişlerdir.<sup>1136</sup> İsa büyücü olarak nitelendirilirken İnciller de boş sayfeler anlamına gelen gilliyon adıyla anılır.<sup>1137</sup> Esasen, günümüz Yahudiliği için de İsa'dan nefret ve putperest kategorisinde tanımlanan dinî sistem (Hıristiyanlık)<sup>1138</sup> nefret argümanlarındandır. Yahudi bilginlerin İslâm ve Hıristiyanlık çerçevesindeki yorumları dikkate alındığında -her ne kadar İslâm'ın monoteist niteliği takdir görse de- Hıristiyanların daha yakın bulunduğu anlaşılmaktadır. "Çünkü aralarında köken birliği vardır. Maimonides bunu açıkça vurgular..."<sup>1139</sup>

Tarihî süreç içinde Yahudi-Müslüman ilişkisine bakıldığında Yahudilerin genel diaspora formunun en olumlu türünü, hayatın her alanında faal olma imkanı veren Müslüman idarecilerin yönetiminde edindikleri anlaşılmaktadır.<sup>1140</sup> İspanya'da Endülüs yönetimi İsrail tarihinde 'altın devir'<sup>1141</sup> tanımlamasını getiren bir yaklaşımla Yahudileri konumlandırmıştır. Sevilla-Sharon, Türk-Yahudi cemaatlerinin yaşadığı hayatı İsrail tarihinde nadir bir kesit olarak betimler; çünkü "pogrom, yağma, kültürel baskı, keyfi idam ve katliamlar gibi Yahudi tarihinde sık sık rastlanan olaylar, Türk Yahudi tarihine yabancı kalmıştır."<sup>1142</sup> 1492'de Osmanlı'ya toplu göçle gelen Yahudiler zimmî olarak toplumda yer almış; İspanya birikimleriyle Osmanlıda zanaat, ticaret ve yöneticilikte etkin konumlar edinmiş<sup>1143</sup> ve yeni bir orta sınıf olarak toplumsal entegrasyonda kolaylıkla başarılı olmuşlardır. Yahudilerin Osmanlı döneminde uzmanlık ve yönetici kadro çerçevesindeki istihdamı, onların toplumda etkin ve bir baskı grubu olma olanağı

---

<sup>1136</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.37-40.

<sup>1137</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, s.161.

<sup>1138</sup> Shahak, ss.172-3.

<sup>1139</sup> Adam, *Yahudilik*, s.43.

<sup>1140</sup> Eshter Benbassa ve Aron Rodrique, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14-20. Yüzyıllar)*, Ayşe Atasoy (çev.), Rıfat N. Bali (hızl.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.26.

<sup>1141</sup> Sevilla-Sharon, s.24.

<sup>1142</sup> Sevilla-Sharon, s.104.

<sup>1143</sup> Benbassa ve Rodrique, s.77.

vermiştir. Osmanlının yıkılışıyla beraber Cumhuriyetin milliyetçi ideolojisi, “sadakat ve uzmanlıklarıyla tanınan Yahudileri diğer azınlıklarla aynı düzeye indirdi.” Bu dönemden sonra Yahudiler, geçmişten gelen mirası korumuş ve kendilerine açık alanlarda -özellikle ekonomide- batıdaki Yahudilerden daha rahat bir yaşam sürmüştür.<sup>1144</sup>

Bugünkü Türkiye Yahudilerinin ana kitlesini teşkil eden Seferad Yahudileri, Osmanlı’ya göçle beraber dönemin yaygın göç anlayışının bir uzantısı ve diaspora kültürünün bir ürünü olarak geldikleri yöreye göre birlikler oluşturmuş, köken merkezli isimleri de kimliklerine katmış ve böylece oluşturdukları kapalı devre mikro-topluluk sistemiyle örf, adet, gelenek ve dil gibi hayat bileşenlerini ve bölgesel-etnik Yahudi farklılıklarını korumuşlardır. Bu tarz soy merkezli örgütlenme biçimini Osmanlı da grupları muhatap alma odağıyla yürüyen toplumsal yapısında ve siyasetinde kabul edilir olarak görmüştür. Yahudilerin bu soy merkezli örgütlenmeleri 17. yüzyıldan sonra mahalle merkezli topluluk modeline doğru değişim yaşamıştır.<sup>1145</sup>

Türkiye Yahudi cemaatinin demografik ve yapısal özellikleri İsrail’e göç sonrasında bir dönüm noktasına girmiştir. Güçlü bir yapıya sahip olmada sorunlar yaşayan Yahudi cemaati, önemli miktarda genç nüfusun göç etmesiyle birlikte potansiyel dinamizminde bir enerji kaybı yaşamıştır. Genç nüfusun çoğunluğunun gitmesiyle birlikte aynı zamanda Türk Yahudi basını (gazetecilik) gibi bazı sektörlerde zayıflamalar meydana gelmiştir. Göç Yahudi nüfusun varlığı ve coğrafi dağılımı konusunda da etkili olmuş, Anadolu ve Trakya’da bulunan Yahudi cemaatleri neredeyse tasfiye olmuştu. Buralarda bulunup göç etmeyenler ya İstanbul veya İzmir’e, ya da sonraki yıllarda İsrail’e göç etmişlerdir. Anadolu Yahudi nüfusu, Bali’nin verilerine göre birkaç bin nüfuslu İzmir grubu ile birkaç yüz nüfuslu Ankara, Adana ve Antakya cemaatleri şeklinde bir yapıya dönüşmüştü. İstanbul Yahudi cemaatinin göçten etkilenmesine gelince, Balat, Hasköy, Kasımpaşa, Tepebaşı, Kuledibi, Şişhane, Kuzguncuk, Dağhamam, Ortaköy gibi Yahudi nüfusunu yoğun barındıran semtlerde nüfus azalmış ve zamanla göç etmeyip bu semtlerde iskâna devam edenlerin Taksim,

---

<sup>1144</sup> Sevilla-Sharon, s.102.

<sup>1145</sup> Benbassa ve Rodrique, ss.100-1.

Kurtuluş, Şişli ve Osmanbey gibi üst sınıfların yaşadığı semtlere taşınmasıyla birlikte yok olmaya yüz tutmuştu.<sup>1146</sup>

Bali'nin belirlediği rakamlara göre İsrail'e göç (Aliya)<sup>1147</sup>, 1948-52 döneminde 34.647 kişinin gidişine ve bunlardan 2980 kişinin geri dönüşüne tanık olmuştu. Göç, kitlesel hareketten sonra bitmemiştir; süreç içinde artma ve azalma gösterse de 1951-99 döneminde 28.623 kişi daha İsrail'e varmıştır. Göç sonrasında bugün İsrail'de ikamet eden Türk Yahudi cemaati kökenli nüfusu, üç nesil toplamı yüz bin kişilik bir yeküne varmaktadır. Yapısal olarak Yahudi cemaatini öncelikle yarısına yakınıni teşkil eden ve sosyo-ekonomik olarak düşük düzeyde bulunanların göç etmesiyle birlikte sosyo-ekonomik anlamda homojen bir grup görüntüsü ortaya çıkmıştır. Öte yandan İsrail'e göçü tercih eden proleter kesim, kalmayı tercih eden burjuvaya göre daha dindar olduğu için gelenekçi ve dindar grubun gitmesiyle Türkiye Yahudilerinin hızla laikleşme ve Türkleşme sürecine girmesi söz konusu olmuştur. “Bunun sonucunda da zaman içinde Yahudi kimliği büyük bir erozyona” uğramıştır.<sup>1148</sup>

## 2. Gentile'ye Çağrı

Genellikle Yahudiliğin yayılma çabasına sahip olmadığı düşünülür ki bu anlayışın, Tevrat'ın muğlak ifadelerinden ve Yahudilerin günümüzdeki davranışlarından kaynaklandığı söylenebilir. Tevrat, Yahudiliğin sadece Yahudi milletine özgü olduğunu net olarak ifade etmediği gibi diğer kavimlerin bu dine davet edilmesi konusu da açıkça belirtilmemiştir. Bu açık ifade yokluğuna rağmen MS II. yüzyıla kadar Yahudiliği yayma çabaları sergilenmiştir.<sup>1149</sup> Ester kitabında birçok Perslinin Yahudiliğe girdiği ifade edilmektedir (Ester, 8:17) Tensiye bölümünde Ammoni ve Moabilerin onuncu nesle, Edomilerin ve Mısırlıların ise üçüncü nesle kadar Yahudi cemaatine giremeyeceği ifade edilmiş (Tensiye, 23:3, 7-8) ve buradan

---

<sup>1146</sup> Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri, Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946-1949)*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.368.

<sup>1147</sup> “Diasporada, yani ‘vaad edilmiş topraklar’dan uzakta yaşayan Yahudiler için *Eretz Israel*’e geri dönüş tek kelime ile ifade edilir: Aliya.” Bali, *Aliya*, s.29.

<sup>1148</sup> Bali, *Aliya*, ss.312-70.

<sup>1149</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.28-9.

Yahudiliğin diğer milletlere tamamen kapalı olmadığı yorumları üretilmiştir.<sup>1150</sup> Yahudiliğin yayılma konusunda değerlendirilebilecek metinleri çerçevesinde hem destekleyici hem de karşıt görüşler, ilk dönemlerden beri sergilenegelmiştir. Sözelimi MÖ I. yy Yahudi fikir adamlarından Şammy, yayılma konusunda karşıt fikirler savunurken Hillel, yayılma yanlısı fikirlerle farklı bir yönde gitmektedir.<sup>1151</sup>

Roma İmparatorluğu'nun paganist yapısını hedef alan bazı Yahudiler onlara yönelik misyonerliğe kendilerini adanmış, Romalılar da bu misyon faaliyetine karşı tedbirlere başvurmuştur. “Tarihî veriler ve İncil’deki İsa’ya ait sözler [Matta, 23:15], Yahudilerin en azından İsa’nın yaşadığı çağlarda ciddi misyonerlik faaliyetlerinde bulduklarını göstermektedir. Misyonerlik yapanlar da genellikle Ferisi Yahudilerdi.” Yemen’e Yahudilik yönünde dinsel dönüşüm yaşayan ve daha sonraki dönemlerde Himyer kralı olan Zunuvas’ın kendi dinî tecrübesi ve Hıristiyanlığın kendi bölgesinde yayılmasına karşı zorla Hıristiyanları din değiştirmeye yöneltmesi, Yahudiliğin misyoner boyutunun Arap coğrafyasındaki örneklerini teşkil etmektedir.<sup>1152</sup>

MS II. yüzyıldan sonra Yahudilik yönünde dinsel dönüşüm yaşayanların bu dinî grup için sorun olmaya başlaması ile beraber dinsel dönüşüm üzerinde yeniden düşünülmüş ve sonuçta olumsuz bir tutum ortaya çıkmıştır. Hatta “Rabbi Helbo, mühtedilerin Yahudiler için bir cüzzam kadar tehlikeli olduğunu” bile ileri sürmüştür. Bu olumsuz tutum, beraberinde dinsel dönüşüm için katı sınırlamalar getirmeye neden olmuş, temelde sıkı bir testten geçirilerek bireyin samimiyetinin kesin olarak anlaşılması yoluna gidilmiştir. Bu katı sınırlamalar dinsel dönüşüm olaylarının nadir hale gelmesine yol açmış ve Yahudiliğin kendi içine kapanmasına yönelik bir süreç işlemeye başlamıştır. MS VIII. yüzyılda Yahudiliği benimseyen Hazarlar örneğinde

---

<sup>1150</sup> Bu metinler daha sonraki dönemlerde Rabbi Yeşu örneğinde olduğu gibi Yahudi olmak isteyen Ammoni'nin dönemin mısır Ammonilerinden farklı olduğu gerekçesiyle isteğinin kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu hüküm mişna'da rabbiler tarafından yorumlanarak nesil sayısı katı hüküm olmaktan çıkarılmıştır. Bkz. Baki Adam, “Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı”, Ömer Faruk Harman(Ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (281-288), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.282, 2. dipnot.

<sup>1151</sup> Harman, “Genel Olarak Misyonerlik”, ss.26-7.

<sup>1152</sup> Adam, “Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı”, ss.283-4.

olduğu gibi, sonraki dönemlerde Yahudilik yönünde dinsel dönüşüm olayları nadiren de olsa devam etmiştir.<sup>1153</sup>

Esasen Yahudilik, misyonerlik bağlamında aktif bir sistem sahibi olmamıştır; fakat özellikle Helenistik dönemde pasif bir misyonerlik sergilendiği anlaşılmaktadır. “Bazı rabbilerin kabul etmemesine karşılık kendi rızasıyla ya Yahudiliği seçen veya ona sempatiyle bakan grupların (“God Fearers”) ortaya çıktığını biliyoruz... Modern dünyada gentilelerin misyonu ile uğraşan özellikle Reformist kanattır.”<sup>1154</sup> Yahudiliğin misyoner niteliği, kan bağı konusunun yorumunu önemli kılar; ki çoğunlukla anneden geçen nitelik atfedilmesine rağmen “genel olarak kabul edilen görüş sonradan Yahudi olmanın mümkün olduğudur. Günümüzde varlığını devam ettiren Hint kökenli Yahudiler ve Falaşlar olarak tanınan Etiyopya kökenli Yahudilerin varlığı”,<sup>1155</sup> kültürel etkileşim veya aktif misyonerlik yoluyla olsun, Yahudilik yönünde dinsel dönüşüm olabildiğini ve bu bağlamda potansiyel rekabet ilişkilerinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Yahudiliğin misyoner niteliğinin dayanakları şöyle sıralanabilir:

“Birincisi, Musevilik bütün dünyayı kurtarmayı amaç edinmiş bir dindir. İkincisi, hem Romalı hem de Yahudi yazarların doğruladığı gibi, özellikle Greko-Romen diasporası sırasında pek çok kişi Museviliğe geçmiştir. Üçüncü olarak, özellikle diaspora döneminde Yahudi nüfusunun hızlı artışı Museviliğe geçişin hızlandığını göstermektedir. Son olarak da, ilk Hıristiyan yazarların çalışmaları, kitlelerin Museviliği seçtiğini doğrulamaktadır.”<sup>1156</sup>

Demirci, seçilmişlik nosyonunun takvaya dayalı olarak işlendiğini ve bu bağlamda pasif Yahudi misyonerliği açıklamasının yapılabileceğini ifade eder.<sup>1157</sup> Öte yandan Karaim Mezhebi, ortaçağda Yahudiliğin farklı uluslararasıda da yayılması gerektiği inanç ve çabasıyla etkinlik göstermiş ve sonuçta Karay Türkleri Yahudiliği benimsemiştir.<sup>1158</sup> Yahudilikte misyon faaliyetinin olmadığı yönündeki kanaat, Yahudilerin diasporada kimlik koruma amacı doğrultusunda içe kapanmaları, Hıristiyanlığın Roma’da resmî din ilan edilmesinden sonra Yahudiliğe geçişin büyük

---

<sup>1153</sup> Adam, *Yahudilik*, ss.29-30; Adam, “Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı”, s.284.

<sup>1154</sup> Demirci, *Yahudilik*, ss.21-2.

<sup>1155</sup> Fuat Aydın, *Yahudilik*, s.163.

<sup>1156</sup> Rodney Stark, *Tek Gerçek Tanrı -Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları*, Çiğdem Özüer (çev.), İstanbul: Literatür Yayınları, 2005, s.59.

<sup>1157</sup> Demirci, *Yahudilik*, ss.29-30.

<sup>1158</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, s.19.

günah sayılması yönündeki baskılar vb. nedenlerle yayılma yönünde zayıf sonuçlar ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Haskala hareketini benimseyip bu yönde etkinlik sergileyen Yahudilerin (Maksilim Hareketi) propaganda amaçlı kurumlar oluşturması, Yahudilerin de küresel din piyasasında rekabet arenasının bir üyesi olduğunu ifade etmektedir. 1955'te kendilerinin de bu piyasada rakip olarak boy göstermesinin gerekliliğine inanan Yahudiler, *World Union for the Propagation of Judaism* adında bir kuruluş oluşturmuşlardır. Benzer amaçlar taşıyan bir diğer örnek 1962'de Chicago'da kurulan *The Jewish Information Society of America*'dir.<sup>1159</sup>

Yahudiler açısından bakıldığında dinî rekabet, liberal kanadın Türkiye'de yaygınlık kazanmamasına da bağlanabilecek bir yayılma girişimi kısıtı nedeniyle, kültürel alan merkezli olarak yürümektedir. Bu bağlamda Mason locaları gibi kültürel kod merkezli ve Yahudi varlığının özniteliklerinin korunumu çerçevesinde faaliyetler gösterildiği, dinlerin bir aradalığına yapılan vurguyla dışlayıcı motife karşı rekabet edildiği ifade edilebilir. Bu bağlamda hoşgörü formunun yaygın anlatımı için 25 Kasım 2001'de kurulan *500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi*, kültürel odaklanmayı betimler.<sup>1160</sup>

Yahudilerin Türkiye'de dinî lideri olarak 1961'den 2002'ye kadar görevi yürüten Rav David Asseo, dinlerarası diyaloga önem vermiş<sup>1161</sup> ve ardılı İshak Haleva da bu mirası devam ettirmiştir. Dinlerarası diyalog çabalarında Yahudiliğin din adamları da sürekli olarak toplantılara ve etkinliklere çağrılmaktadırlar. Diyalog sürecine katkısı olan Rev Yeuda Adoni, yetkili bir din adamı sıfatıyla katıldığı toplantıda karşılıklı bakış açılarının ve ürünü olarak söylemlerin düzeltimi ve adil bir yörüngeye oturtulması gerekliliği üzerine fikirler beyan etmiştir. Bu bağlamda öteki'nin kendini tanımlama biçimlerinin kabulünün gerekliliğini ve "onu zihnimizde birikmiş husumet tortularının ölçeğinde ölçümlene ve kendi ön yargılarımıza göre nitelendirme şeklindeki alışkanlıklarımızdan" vazgeçmeden esenlik arayışlarının yarım yamalak kalacağını ve

---

<sup>1159</sup> F. Aydın, *Yahudilik*, ss.168-9.

<sup>1160</sup> Naim A. Güleriyüz ve Amalia S. Levi (hızl.), *500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2004, s.V.

<sup>1161</sup> "41 Yıllık Türkiye Hahambaşısı Asseo Son Yolculuğuna Dualarla Uğurlandı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/07/18/s1506.html>, (19 Mayıs 2008).

bireysel kusur ve suçların bireyin mesup olduğu dinî grup ve sisteme mal edilmesinin de esenliğe zarar verdiğini ifade etmiştir. Diyalog algısı olarak “Tanrıya inancımı günlük yaşamına benim gibi geçirmeyen de, yani dini benimkinden farklı olan da en az benim kadar saygındır” zihniyeti belirlemektedir. Bu ön şart olmadan diyalog konusunda bir ilerleme kaydedilemeyeceği ifade edilmiştir. Adoni, kendi diyalog çağrısını şu şekilde beyan etmiştir: “Birey bir dost eli sıkılmak istiyorsa, uzattığı elinin bir dost eli olup olmadığı konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamayı artık öğrenmelidir. Ben şimdi buradan, sesimin ulaştığı her yere ve herkese dost elimi uzatıyorum.”<sup>1162</sup>

Yahudilik, ilahî dinler kategorisinde dinsel dönüşüm olaylarına en soğuk bakan sistem olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımla bağlantılı olarak Yahudilik yönünde dinsel dönüşüm yaşayan biri, bazı adetlere göre an azında üç kez samimiyetinin ölçülmesi amacıyla reddedilir. Ardından şahsın 613 maddelik emirleri öğrenip uygulamayı, sünnet olmayı ve mikvah adı verilen süreçte bir havuza girip sembolik bir başlangıç yapmayı ve bir Yahudi ismini almayı kabul etmesi istenir.<sup>1163</sup>

#### **D. YENİ DİNİ HAREKETLER**

Türkiye’de dinî piyasada aktif olan ve hareket süreci izlenebilen yapılardan analiz için uygun bir yelpaze oluşturularak hem etkinlik hem de iddianın örnek testi için tercihlerde bulunulmuştur. Dolayısıyla, piyasada varlık gösteren her dinî grubunun takibinden çok, örnek model ve belirgin dinî hareketlerin seçimine gidilmiştir. Böylece tarihî mücadelesi göz önüne alınarak Yehova Şahitliği, Dünya çapında edindiği güçlü ivme ve güçlü yapısı nedeniyle Moonculuk; ve Doğu yönelimli ve lider karizmasıyla birlikte dinî bir gruptan çok bir manevî akım niteliği taşıdığı için Sahaja Yoga seçilmiştir. Çağdaş koşullar, tanıtma faaliyetlerini teknolojik birimlerle fark edilebilir niteliğe büründürdüğü için, insan kaynağı yetersiz olsa da bir dinî grubun parasal kaynaklar sayesinde teknolojik ağıla tanıtımı mümkündür. Ayrıca çağdaş ulaşım imkânlarının ve göç olgusunun başını çektiği toplumlar arası etkileşim ağı, yayılma politikasının kolay uygulanabilirliğini sonuç verir. Ulusüstü ve uluslararası hukuksal ve

---

<sup>1162</sup> A. Gökbel, A. S. Yücel, G. S. Işkın (hızl.), *Barış İçin Diyalog: Dinlerin Bir arada Yaşamaya Katkısı Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 12 Eylül 2002 Sivas, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü, 2003, ss.33-4.

<sup>1163</sup> Yel, “İnternetin Din Değiştirme”, ss.253-4.

politik düzenlemeler de dinî piyasanın aktör sayısının artışına mahal vermiş, rekabete katılımı kolaylaştırmıştır.

Yerel piyasa açısından bakıldığında, batıda başarılı YDH'ler, Türkiye'de bu başarılarını bir hakikat taşıyıcılık ölçüsü (ve kanıtı) olarak ifade edebilmektedirler. Katılımların yekününün kullanılmasının yanı sıra çağın ölçü ve cazibelerinden biri olan şöhret taşıyıcılarının<sup>1164</sup> gruba entegrasyonunun bir imaj kirişi olarak kullanılması da rekabet tekniklerindedir. Öte yandan ayrıcalık bileşenleriyle tanımlanmış bir zümrenin hedef kitle olarak seçilmesi ve böylece nitelik merkezli bir örüntü edinimi de bu ayrıcalıklı zümreye dâhil olup bir elit etiketine sahip olmayı düşleyenler için cazip bir ürün serimlemektedir. Bu tarz bir gruba katılım, bazen bir sır cemaati yapısıyla kabul edilmekte ve bu gizlilik, şöhret arayışında bir şıklık, gizem ve cazibe olarak imajı güçlü kılmada kullanılabilir. Adanmışlığı bedel olarak isteyen dine katılım gibi bir edimden kaçanlar, bu dinî grubun üyeleriyle olan ilişkileriyle dikkat toplayabilmektedirler. YDH'lerin tür ve sayı olarak çeşitliliğinin sebeplerinden biri, her birinin hedef kitle farklılığı taşıması, bir diğer ifadeyle her birinin odaktaki anlam arayışını taşıyan sorunsalının farklılığıdır.

Örgüt yapısı, yönetim, donanım ve insan kaynağı yönünden güçlü olan dinî gruplar, rekabet baskısına cevap verme kapasitesine sahip olabileceği için piyasada bir etkin rakip olabilmektedirler. Dinî grupların yöneldikleri alanlarda rekabete katılım imkânı bulabilmesi için o bölgelerin sosyo-politik-kültürel yönlerini ve bölge hafızasındaki din algısını iyi tahlil etmeleri gerekmektedir. YDH'lerin ve diğer dinî grupların Türk toplumunda rekabet potansiyeli olarak zemin edindikleri yapısal özelliklerden biri, toplumsal yapının içerdiği farklılıkların rekabet aracı olarak kullanılma mekanizmasıdır. Farklılık arayışlarında, toplumun doğal zenginliklerinin farklılık şeklinde yeniden tanımlanıp biçim bozumuna gidilmesi de olası ve söz konusu olan durumlardandır. Söz gelimi Aleviler, hem yurt içinde hem de yurt dışında misyona

---

<sup>1164</sup> Örnek haber için bkz. <http://haber.mynet.com/detay/populer-kultur/Tom-Cruise-Scientology-tarikatini-anlatti/05Ocak2009/O1231155325656>, (11/04/2009).



tabi tutularak farklılaştırma stratejisiyle dinsel dönüşüme yönlendirilmeye çalışılmaktadır.<sup>1165</sup>

Çağdaş dünyada imajın taşıdığı önem, dinî piyasalarda da etkin olabilecek toplumsal hafıza kodlarını üretmiştir. Görsel medyanın ve internet ağlarının sanal veya yapay imajlar üretme imkânı da dikkate alındığında bu alanlardaki başarılı çabaların, toplumda, dinî gruba yönelik olarak en azından incelemeye değer bir ilgi üretmesi olasıdır. İmaj üretiminin etkin kullanımı ve yetkin bir organizasyon yapısının rekabet ortamı için taşıdığı hayati önem, özellikle YDH'ler tarafından anlaşılmış ve kadim dinî gruplar da revizyona gitme yönünde baskı görmüştür. Buna karşılık revizyona gitme ve benzer teşkilat birimleri edinmeyi tercih eden dinî gruplar olduğu gibi mevcut durumu korumayı tercih edip karşı duruşu benimseyen ve hatta radikalleşme eğilimi gösteren gruplar da söz konusudur. Bu bağlamda postmodern toplumun çoğulcu yapısını hakikat düzeyinde temsil etme görüntüsüne sahip YDH'ler, kadim dinî gruplara, özelde İslâm'a karşı çağdaş donanımlarla mücadele vermekte, meşruiyet zemini arayışı sergilemektedirler.

### 1. Yehova Şahitleri

Protestan Hıristiyan yorumu içerisinde Amerika'da ortaya çıkan, tanrının şahsi ismi (özel ismi) olduğu metinlere dayanılarak savunulan Jehova'ya kendilerini şahid kılan, Hıristiyanlığı doktrin ve pratik boyutuyla orijinal haline taşıma (restorasyon) hedefini güden, apokaliptik ve binyılcı düşünceye sahip olan Yehova Şahitliği inanç sistemi, Charles Taze Russel (1852-1916) tarafından kurulmuş yeni bir dini harekettir. Günümüzde Yehova Şahitleri (YŞ), kapı kapı dolaşarak inançlarını yaymaları, seküler yönetimlere karşı nötr tutumları, askeri hizmete (İsa'nın apokaliptik savaşı öncesi bir yönetimin emrinde askeri eğitim almaya, hizmet etmeye ve savaşmaya) karşı çıkmaları,

---

<sup>1165</sup> Örnek bir analiz için bkz. Bayzan, *Misyoner Örgütlerin Kürt ve Alevi Operasyonu*. Bayzan, Misyonerlerin 1980'li yıllarda Kürtler'e yoğunlaştıklarını, 90'lı yıllarda ise Alevi kesime yoğunlaştıklarını savunur. s.25.

herhangi bir ulusal bayrağa sadakati vaad etmekten ve kamu görevinden kaçınmaları ve kan nakline karşı çıkmaları gibi nitelikleriyle dikkat çekmektedir.<sup>1166</sup>

Yehova Şahitleri<sup>1167</sup> için mabed, kullanım imkânı bulunan herhangi bir yapı olarak betimlenebilir. Özünde YŞ'ler için mabed, hem Beytel (Bethel-Tanrı Evi) hem de Krallık Salonu kavramlarıyla ifade edilir.<sup>1168</sup> Bu bağlamda herhangi bir özel yapı ve yer tercihi bulunmamakta, konferans salonları gibi toplanma amaçlı mekânlar yoğunlukla tercih edilmektedir. Bu tür salonlara ibadet veya krallık salonu adı verilir. Biçimsel bir mimari veya tanımlanmış bir mekân tercihinin bulunmaması, bir yönüyle ibadet biçiminden kaynaklanmaktadır ki Yehova Şahitleri için ibadet, özel bir biçim taşımamaktadır. İbadet denildiğinde genel anlamda kitap merkezli bir anlatım ve diyalog, yani bir kişinin kürsüden anlatım ve aktarımı dinleyicilerin de önlerinde bulunan kitaplarından yola çıkarak fikir beyanı kastedilmektedir.<sup>1169</sup> Mabedin bu sade tercihi, birinci yüzyıldaki Hıristiyanların kendi evlerinde toplanan pratiğine bağlı olarak otantik forma eklenir.<sup>1170</sup>

Poretistan Presbiteryan mezhebin üyesi Charles T. Russel tarafından kurulan ve 1931 yılında resmen 'Yehova Şahitleri'<sup>1171</sup> ismini alan bu dinî grubun yönetim tarzında başkan ve düzleme göre bazen 12, bazen 15 kişiden oluşan ve ömür boyu

---

<sup>1166</sup> Russel'in çıkış noktasının günah doktrini bağlamında olduğu, inanmayanlara sonsuz ceza anlayışını benimsemediği ve alınyazısı inancını kabul etmediği için bu Calvinist doktrinden ayrıldığı yönündedir. David L. Weddle, "Jehovah's Witnesses", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Ed), Vol.7, 2. Baskı, New York: The Macmillan Co., 1987, ss.4820-3.

<sup>1167</sup> Türkçe literatürde YŞ'ler şu kavramlarla betimlenmiştir: Hıristiyan tarikatı, Russel tarikatı, bir Yahudi mezheb veya tarikatı, bir Yahudi teşkilatı, Yahudiliğe yakın bir Hıristiyan mezhebi, Hıristiyanlığın yeni bir yorumunun din adı altında konulmuş şekli, sapık bir teşkilat, Yahudiliğin etkisinde yeni bir Hıristiyan mezhebi, Tarikat motoduyla çalışan, din kılıfına bürünmüş kökü dışarıda gizli bir teşkilat, bir dernek, faal bir örgüt ve bölücü bir siyasi hareket ve gizli bir cemiyet vb. Süleyman Sayar, "Türkçe Literatürde Yehova Şahitleri", *UÜİFD*, Cilt.4, Sayı.4, (1992), ss.287-288.

<sup>1168</sup> Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri*, Ankara: Elips Kitap, 2006, s.26.

<sup>1169</sup> Semih Turgay Ünal ve Anibal Akdamar, *Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehovanın Şahitleri*, İstanbul: Kule Kitapları, 1983, s.102.

<sup>1170</sup> Tufan Erbarıştıran, *Yehova'nın Şahitleri –Kim Bunlar?*, 3. Baskı, İstanbul: Kule Kitapları, 1990, s.43. Erbarıştıran'dan aktarılan bütün referanslar, Temsel Heyeti başkanı Mete Süer'e ait aktarımlardır; kitap bir röportaj formatındadır.

<sup>1171</sup> "Yehova'nın Şahitleri mi? Evet, kendilerini böyle adlandıırırlar. Bu, onların hem Yehova, hem de O'nun Tanrılığı ve amaçları hakkında şahitlikte bulduklarını gösteren tanımlayıcı bir isimdir. "Tanrı", "Rab", "Yaratıcı"; bunlar da "Başkan", "Kral", "General" gibi birer unvandır ve bu unvanlar başka kişilere de verilebilir. Ama "Yehova" evrenin Yaratıcısı, Mutlak Güce Sahip Tanrı'nın özel ismidir. Bunu Çıkış 3:15'te görebiliriz: "Yehova O'nun ebedi ismidir." [http://www.watchtower.org/tk/jt/article\\_01.htm](http://www.watchtower.org/tk/jt/article_01.htm), (19 Temmuz 2007), par.6.

koşuluyla seçilen yönetim kurulu biçimi geçerlidir.<sup>1172</sup> “Yehova’nın Şahitlerinin dünya merkezi New York’ta bulunuyor. Orada Yönetim Kurulu, yani dünya çapındaki cemaate nezaret eden bir grup tecrübeli ihtiyar da vardır.”<sup>1173</sup> Teşkilatın erkeklerine ‘birader’ kadın üyelerine ise ‘hemşire’ denilmekte ve bu üyelerin pratikteki faaliyetleri ‘tarla hizmeti’ olarak adlandırılmaktadır. Sayıları bazı yerlerde değişmekteyse de cemaat genelde 200 kişiden oluşurken, Çevre ise 20 cemaatten oluşmaktadır.<sup>1174</sup>

Yönetim kurulunun tanrıdan yetki aldığı inancı YŞ teşkilatının güçlü ve etkili bir şekilde işlev görmesini sağladığı gibi zaman zaman düzenlenen toplantılara katılım gibi etkinliklerde sayısal büyüklüğün de kaynağı olmaktadır. Merkezi otoritenin güçlü yapısı aynı zamanda yayılma konusundaki misyonun da etkili olmasını sağlamaktadır ki bu, dinî grup için güçlü bir rekabet avantajı olmaktadır. Teşkilatın bu merkezîliği aynı zamanda askerî bir hiyerarşiyi getirmekte ve bu emir-komuta zincirinin ‘emir uygulanır mütalaa edilmez’ tarzında bir katı disiplin üretimi söz konusu olmakta, böylece yönetim kurulunun emirleri koşulsuz yerine getirilmektedir. Teşkilatın hiyerarşik yapısı şu şekildedir: Yönetim Kurulu- Mıntıka Nazırı- Temsil Heyeti- Bölge Nazırı- Çevre Nazırı- Şehir Nazırı (Buna bağlı birimler: İhtiyarlar- Hizmet Yardımcıları- Cemaat Hizmet Heyeti- Cemaat Kitap Tetkiki İdarecisi- Daimi Müjdeciler).<sup>1175</sup>

Yönetim kurulu, teşkilatın omurgasını teşkil eder ki bütün düzenlemeler, kararlar burada alınır ve bütün şahitler koşulsuz olarak bu kararlara uymak zorundadır. Yayınların belirlenmesi, toplantıların program içerikleri gibi bütün örgütsel faaliyet bileşenleri, bu kurulun belirleyiciliğiyle şekillenmektedir. Bütün kararlarında tanrıdan aldıkları yetki kaynaklı bağımsızlığı taşıyan Yönetim Kurulu, diğer yönetim kademelerini kendi belirler. YŞ teşkilatının vaaz faaliyetlerini yürüten birimi ‘öncülük hizmeti’ olarak betimlenmekte ve bu birim, öncü yardımcıları, daimi öncüler ve özel öncüler şeklindeki görev dağılımıyla işlev görmektedir. Öncü yardımcıları kısa süreli olarak (saat kotası bulunan bir şekilde) hizmet ederken, daimi öncüler daha uzun süreli

---

<sup>1172</sup> Hakkı Şah Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri (1)”, *DEÜİFD*, Sayı.XXI, (2005), s.196.

<sup>1173</sup> [http://www.watchtower.org/tk/rq/article\\_14.htm](http://www.watchtower.org/tk/rq/article_14.htm), (02 Mart 2008), par.6.

<sup>1174</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı (1)”, ss.201-3, dipnot 30,31,36. Bu tanımlama Kutsal Kitaptaki bir benzetmeden yola çıkılarak yapılır (Matta 13:37).

<sup>1175</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı (1)”, ss.199-200.

vaaz hizmeti vermektedir. Özel öncüler ise daimi öncüler içinden seçilmektedirler.<sup>1176</sup> Bir vaizler cemiyeti olan YŞ'lerde<sup>1177</sup> her birey öncü olabilmektedir; bunun için bir ay içerisinde belli bir saat evlere giderek vaaz etmesi gerekir.<sup>1178</sup> Yehova Şahitleri misyoner niteliğiyle tanınan bir dinî gruptur ve misyonerlerini yetiştirmek için 1943'te New York'ta *The Watch Tower Bible School of Gilead* adında bir eğitim enstitüsü kurmuşlardır.<sup>1179</sup> Bu merkezde yetiştirilen misyonerler, belli bir dinî nitelik kazanmış halde kendilerine verilen görevleri, yazılı materyaller yardımıyla yüz yüze ilişkiler yoluyla yapmaktadırlar. Öte yandan yayınların hazırlanması da gönüllülük esaslarına dayanır; ki Beytel adı verilen yerlerde barınma ve harçlık olarak verilen bir miktar para dışında ücret almayan üyelerin gönüllü çalışmaları yayınları üretir.<sup>1180</sup>

Yehova şahitleri kendi öğretilerini anlatan kitap, broşür, dergi vb. materyalleri hem üretme hem de posta ve elden olmak üzere misyon bölgelerinde dağıtmayı önceleyen bir dinî gruptur. Bu tür savunmacı metinler New York'taki *merkez teşkilatın* bünyesinde hazırlanmakta ve misyon bölgelerindeki şubelere gönderilmektedir. *Şubeler*, kendilerine ulaşan metinleri gereklilik halinde yerel dillere çevirmekte ve kendilerinin bir alt örgüt birimi olan bölgelere ve onlar da bir alt birim olan çemberlere ulaşan sistem içerisinde faaliyet göstermektedirler. *Çemberler* ise yaklaşık 20 gruptan oluşmakta ve tıpkı bölgeler gibi merkezden görevlendirilen bir yöneticinin egemenliğinde faaliyet göstermektedir. Her grubun da bir lideri bulunmakta ve her üye Pazar ayınlarına ve her hafta düzenlenen toplantılara katılmak zorundadır. Öte yanda her üye, grubun *Awake* [Uyan] ve *The Watchtower* [Tarassut/gözcü Kulesi] adlı dergilerini ve diğer bazı kitapları satmak veya dağıtmak için gerekli zamanı ayırmak zorundadır. Bu zorunluluk, temelde harekete yeni üye kazandırmanın birinci yolu olarak sözkonusu sistemin tercih edilmesiyle de bağlantılı olarak algılanabilir.<sup>1181</sup>

---

<sup>1176</sup> “Öncü yardımcıları aylık olarak en az 50 saat olmak üzere vaaz faaliyetlerinde çalışmaktadırlar. Aslında, Yehova'nın Şahitleri tebliğ sürelerine göre üçe ayrılmaktadırlar. Ayda 90 saatin üzerinde tebliğ yapanlara pioneer (öncü), ayda 60 saatin üzerinde tebliğ yapanlara auxiliary pioneer (yardımcı öncü) ve 60 saatin altındakilere de publisher (yayıncı) denilir.” Yadsıman, “Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (1)”, ss.201-8, dipnot 51.

<sup>1177</sup> Ali Arslan Aydın ve Hüseyin Atay, *Yehova Şahitleri'nin İç Yüzü*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982, s.15.

<sup>1178</sup> Erbarıştıran, s.78.

<sup>1179</sup> Köse, *Milenyum*, s.51.

<sup>1180</sup> Ünal ve Akdamar, s.98.

<sup>1181</sup> Köse, *Milenyum*, s.50; Ayrıca bkz. Weddle, s.4822.

Kurtuluş ve öteki algısı bağlamında bakıldığında YŞ'ler, mesihî bir hareket olarak kendilerini tanrının köleleri olarak algılamakta, bu dinî gruba katılmayanları 'keçi' olarak betimlemekte ve kurtuluş için kendi hareketlerinin dışında bir yol bulunmadığına inanmaktadırlar. "Bu nedenle, Tanrı'nın tasvibini ve ebedi hayatı elde etmek için herkes mutlaka YŞT'ye, yani 'sadık ve basiretli köle'ye bağlanmalıdır. Bu kurtuluşun olmazsa olmaz şartıdır." Yönetim kurulu üyelerinin Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna inanıldığı (teokratik<sup>1182</sup>) için teşkilata mutlak itaat istenmekte ve kuruluşa herhangi bir isyan, Tanrı'ya isyan etmekle eş değerde kabul edilmektedir.<sup>1183</sup> Yahova şahitleri, kurtuluşu yalnızca kendi inançlarını kabul edenler için geçerli görmekte<sup>1184</sup> ve bu anlamda çoğulculuk veya kapsayıcılık gibi yorumlardan uzak durmaktadır. Yehova şahitleri, misyonlarının başat metodu olarak kapı kapı<sup>1185</sup> dolaşarak kendilerini anlatma ve davet olarak seçmiş ve bu yöntemi o kadar ısrarlı uygulamaktadırlar ki ABD ve İngiltere'de onların kapılarını çalmalarını istemeyenlerin kapılarına "No Jehovah's Witnesses" (Yahova Şahitleri Giremez!) diye bir yazı asmaktadırlar.<sup>1186</sup>

Yahova şahitlerinin misyon metodu olarak kullandığı temel birimlerden biri yumuşak kalpli olma, mütevazilik, muhatabın dilini iyi kullanma ve olağanüstü bir gayret dolayısıyla adanmışlık görüntüsüdür. YŞ için kutsal kitabı anlatma edimi, yani kendi doktrinini yayma en büyük ibadettir ve bu bağlamdaki gayret, adanmışlık için bir yoldur. Temel teknik olarak *vaa*z tercih edilmiştir ki bu teknik, bir YŞ olmanın temel gereklerinden biri olarak konumlandırılmaktadır.<sup>1187</sup>

YŞ'lerin Türk dinî piyasasında toplumsal yapıda kalıcı varoluş girişimlerinin ilk görüntüsü, 1891 yılında kurucu Russel'in Avrupa seyahati sırasında gerçekleştirdiği Anadolu ziyaretiyle varlık bulur. Russel, bu gezide İstanbul'u ziyaret eder; fakat ayrılışı

---

<sup>1182</sup> Weddle, s.4820.

<sup>1183</sup> Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (1)", s.199.

<sup>1184</sup> Nasuh Günay, *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005, s.26.

<sup>1185</sup> Kendi tanıtımlarındaki ifadelerle bile bu yöntem sinmiştir: "Kapınıza geldiklerinde kendileriyle kısaca konuşmuş ya da onları herhangi bir yerde insanlara dergi sunarken görmüş olabilirsiniz."  
[http://www.watchtower.org/tk/jt/article\\_01.htm](http://www.watchtower.org/tk/jt/article_01.htm), (19 Temmuz 2007), par.1.

<sup>1186</sup> Köse, *Milenyum*, s.52.

<sup>1187</sup> Nasuh Günay, ss.27-9.

ümit dolu olmaz.<sup>1188</sup> 1909 yılında İzmir’de Tarassut Kulesi (Gözcü Kulesi) adlı metni düzenli okuyan bir grubun oluştuğu aktarılsa da<sup>1189</sup> genel olarak 1931 yılı, faaliyetlerin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu yıl, Emmanuel Pasavantis ve karısı, Türkiye’de öncülük (kolportörlük) görevini yerine getirmek üzere Anadolu’ya gelmiştir. Sonrasında bu öncüler Pera’da (İstiklal Caddesi) bir daire tutmuş, dağıtılan kitapçıklar ve yapılan çalışmalar sonuç vermeye başlamıştır. Söz gelimi 1933 yılında 22 kişi Rabbin Akşam Yemeği kutlamasına katılmış ve yıl boyu 5 kişi vaftiz edilmiştir.<sup>1190</sup>

YŞ’ler, Türk dinî piyasasında temelde bir dinî sistem olarak tanınma sorunu yaşamış;<sup>1191</sup> bir diğer ifade ile tarikat ve din tanımlamaları arasında yaşadıkları sorunlar, yapılan toplantı, tarla faaliyetleri gibi unsurlar, tutuklanmaları ve cezalarla beraber uzun bir hukukî mücadeleyi başlatır. Bu bağlamda 1974 yılında sonuçlanan bir karara göre nüfus kayıtlarında mezhep hanesine kayıt hakkı verilmiş ve 1961 Anayasası da “mezhep ve din arasında bir ayırım yapmadığından Yehova’nın Şahitleri bu kararı yeterli” görmüştür. 1974 yılında *Mukaddes Kitap Kursları Derneği* adıyla bir dernek açma girişimi resmen başlamış, 17/11/1974 tarihinde Osmanbey’de ilk toplantı düzenlenmiştir. Derneğin resmen onayı 1975 yılında olmuş ve ardından aynı yıl Ankara, İzmir ve Antakya’da şubeler açılmıştır. Bu düzenlemeden 1980 yılına kadar bu dinî grup, dernek faaliyetleri biçiminde etkinlik göstermiş, sonuçta Mete Süer öncülüğünde bir grup, cemaatin Temsil Heyeti olarak resmî makamlara başvuruda bulunmuş ve böylece faaliyetler dinî grup adına yapılır hale gelmiştir.<sup>1192</sup>

YŞ’lerin 1960 ve 70’li yıllarda kır gezileri, nişan ve düğün merasimleri araçsallığında bir araya geldiği ve bunun da yasal sorunlara neden olduğu görülür; sözgelimi 1972 yılında bir nişan toplantısında polis baskını yaşanır. Bu bağlamda derneğin kuruluşu, bu tür sorunların çözümü olur.<sup>1193</sup> YŞ’lerin Türk din piyasasında yasal olarak faaliyet gösteren dinî bir sistem olma yolundaki mücadelesinde hukuksal olarak din ve vicdan hürriyeti gibi temel argümanlar kullanıldığı gibi, laiklik ilkesinin

---

<sup>1188</sup> Ünal ve Akdamar, s.116.

<sup>1189</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı (1)”, s.209.

<sup>1190</sup> Ünal ve Akdamar, ss.116-117.

<sup>1191</sup> Günay Tümer, “Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı”, *AÜİFD*, Cilt.27, (1985), ss.221-63.

<sup>1192</sup> Ünal ve Akdamar, ss.119-25.

<sup>1193</sup> Ünal ve Akdamar, s.131.

tanıldığı din hürriyetinin kadim dinler için olduğu gibi yeni dinler için, özelde YŞ için, geçerlilik zorunluluğu argümanı da kullanılır.<sup>1194</sup> Bu mücadelenin söyleme yansıması ise, YŞ'lerin durumunun herhangi bir ülkedeki insan hakları durumuyla özdeş olduğu, şeklindedir.<sup>1195</sup>

Yahova Şahitleri broşür, dergi vb. yazılı materyal dağıtımına verdikleri önemi Türkiye'de de sürdürmektedir,<sup>1196</sup> önceleri bu yayınlar Amerika'da basılırken daha sonra örgütsel yapının güçlenmesiyle, yerli basım merkezleri kurulur ve oradan faaliyet devam eder. YŞ'ler, bu tarz faaliyetler ve genelde tarla hizmetleri için parasal kaynak olarak teberruları göstermektedir. "Bu bağlamda onlar "Uyan" isimli aylık dergi ile daha önceki ismi Tarassut Kulesi olan Gözcü Kulesi isimli 15 günlük dergiyi yayınlamaktadırlar. Ayrıca Yahova Şahitliği ile ilgili kitapları basan Kule isimli yayınevleri de vardır."<sup>1197</sup> Yahova Şahitleri'nin yazılı materyale önem vermelerinin en önemli nedeni, kapı kapı dolaşarak aktarmak istedikleri bilgileri ayaküstü tamamlayamama durumunun getirdiği yazılı materyali hediye etme koşuludur. Bu tarz materyallerin yerel kültürle bağıntılı olarak hazırlanmasında yerli aktörlerin önemli katkısı olmuştur. Bu bağlamda Mete Süer'in<sup>1198</sup> yazıları, bu konuda önemli bir fonksiyon gördüğü gibi onun pratiği yönetme etkinliği de gruba önemli ivme kazandırmıştır.<sup>1199</sup>

YŞ'lerin etkililiği, askerî disiplin niteliği taşıyan bir sisteme sahip olmalarının getirdiği avantajlara da bağlıdır. Hiyerarşik yapının getirdiği disiplin sayesinde alınan kararlar, ast birimlerce kararlı ve ısrarlı bir şekilde yerine getirilir. Öte yandan yazılı materyalin, toplantıların ve bilgilendirme ve yetiştirme çerçevesinde yapılan kurs gibi diğer faaliyetlerin bu sistemin işlemesine katkıda bulunduğu da ifade edilebilir.<sup>1200</sup> YŞ'lerin inkültürasyon metodu bağlamında Müslümanlara yönelik olarak Türkiye'de İslâm'ın kavramlarını (Allah gibi) kullandığı<sup>1201</sup> böylece doktrin benzeştirmesiyle çelişik denge baskılarının yok edilmeye çalışılarak üye temininde bir rekabet avantajı arayışına

---

<sup>1194</sup> Bkz. Ünal ve Akdamar, s.176.

<sup>1195</sup> Erbarıştıran, s.17.

<sup>1196</sup> Erbarıştıran, s.77.

<sup>1197</sup> Nasuh Günay, s.30.

<sup>1198</sup> Süer, kendi adının geçmesinin nedeni olarak yayından sorumlu kişi olmasını gösterir. Bkz. Erbarıştıran, s.109.

<sup>1199</sup> Nasuh Günay, ss.30-1.

<sup>1200</sup> Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (1)", s.220.

<sup>1201</sup> Tanyu, *Yehova Şahitleri*, s.27.

gittiği görülür. Kurtuluş algısı açısından bakıldığında, ‘sadece bir tek din doğrudur’ anlayışı ve uzantısı olarak (verilen rakamlar, armagedon vs.) dışlayıcı bir kurtuluş inancı taşırlar.<sup>1202</sup>

Yehova Şahitleri’nin örgütsel yapı gücü bağlamında dikkat çeken unsurlardan biri “yüksek bir ahlâk” yapısına sahip olan standartlarda birey tanımının benimsenmesidir ki bu, bir ön şart olarak algılanmaktadır. Yehova Şahitleri örgüt içi disiplin ve dayanışma sağlayıcı bir mekanizma olarak, ahlâkî zaaf diye betimledikleri davranışlara sahip bireyleri dışlamakta, onlarla konuşmamakta, yemek yememektedirler. Bu muameleye ‘müşâreket kesimi’ denir ve bu tarz bir kesim ile karşı karşıya kalan bireyin tekrar kabulü için, bireyin; davranış, tutum ve düşünce değişimlerini ispatlaması gerekir. Müşâreket kesimi, Yehova Şahitleri için kendi topluluklarının temel düzenleyici ilkelerini ve grup dokusunu koruma mekanizması olarak işlev gören bir dinamiktir. Yehova Şahitleri için dayanışma mekanizması ve iç grup sisteminin buyurgan niteliğinin güçlenmesi bağlamında önem kazanan bir diğer özelliği, aile birliğine çok önem vermeleridir. Aile birliğinin önemi, aynı zamanda Türk toplum yapısına kısmen yabancı olmayan bir nitelik olarak babanın aile reisi olması ve son kararları onun vermesidir.<sup>1203</sup>

Bugün, İstanbul, Ankara, İzmir, Eskişehir ve Mersin’de YŞ’lere ait ibadet salonları mevcuttur. Öte yandan Trabzon, Bursa, Antakya ve Antalya’da da cemaate sahiptirler.<sup>1204</sup> Türkiye’de faaliyet gösteren bu grubun merkezî yönetim birimi, yani Temsil Heyeti, İstanbul’da bulunur ve bölge nazırları buraya bağlı olarak faaliyette bulunurlar.<sup>1205</sup> Türkiye’de bulunan Yehova Şahidi’nin sayısı 2005 raporlarına göre 1765’tir.<sup>1206</sup> 2007 raporunda bu sayı 1927’dir.<sup>1207</sup> YŞ’ler, AB uyum yasaları sonucunda gerekli mercilere başvurmuş ve sonuçta 31 Temmuz 2007 Salı günü, Türkiye’deki Yehova’nın Şahitlerine, *Yehova’nın Şahitlerini Destekleme Derneği*’nin resmen tescil edildiği bildirilmiştir. Böylece mülk edinilebilecek, ibadet salonları kiralanıp satın

---

<sup>1202</sup> Erbarıştıran, s.118.

<sup>1203</sup> Ünal ve Akdamar, ss.104-7; Erbarıştıran, s.113.

<sup>1204</sup> Nasuh Günay, ss.30-1; Erbarıştıran, ss.12-3.

<sup>1205</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı (1)”, s.203.

<sup>1206</sup> [http://www.watchtower.org/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm), (19 Temmuz 2007)

<sup>1207</sup> [http://www.derzeugenjehovas.watchtower.org/e/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.derzeugenjehovas.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm), (26 Mart 2009).



alınabilecek, mahkemede tüzel kişilik bağlamında savunma kolay olacaktır. Hukukî statü sorunu çözüm bulmuş; fakat yasalarda vicdanî redde yönelik bir düzenleme olmadığı için YŞ'lerin yasalarla sorun yaşamaları bu bağlamda devam etmiştir.<sup>1208</sup>

## 2. Mooncular

Moonculuk, 1936'da vahiy almaya başladığını ileri süren (1920 Kore doğumlu) Sun Myung Moon'un 1954'de Kore'de *Dünya Hıristiyanlığı Birliği için Kutsal Ruh Cemiyeti* adıyla (The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity) kurduğu, mesihçi, binyılcı ve tanrının krallığını yeryüzünde inşa etmeyi gaye edinmiş (yeni) bir dindir. Bu hareket, Kore'de Tong II olarak bilinir; Batı'da Birleşik Kilise (The Unification Church) kavramının yanı sıra Birleşik Aile, Moon Organizasyonu ve 1990'lı yıllarda Dünya Barışı ve Birleş(tir)me için Aile Federasyonu (The Family Federation for World Peace and Unification-FFWPU) olarak da anılır; fakat daha çok Mooncular (Moonies) olarak bilinirler.<sup>1209</sup>

Kurucu Moon on yaşında iken, ailesi Konfüçyüs dininden Presbiteryenliğin bir koluna geçerek (onun kız kardeşinin biraz mistik güçlerle bağlantılı olduğu ifade edilen ve Hıristiyan bir şifacının getirilmesi de söz konusu olan hastalığından sonra daha önce Hıristiyan olan amcasının teşvikiyle<sup>1210</sup>) Hıristiyanlığı seçmiş ve böylece Moon, Budist ve Hıristiyan kökenlere sahip bir dinî mirasla büyümüştür. Bu bağlamda Moonculuk, batı literatüründe genelde, Batı Hıristiyanlığının, Konfüçyüsçülüğün, doğu felsefesinin, numerolojinin ve Kore Şamanizminin bir sentezi olarak betimlenmiştir.<sup>1211</sup>

Moon, 1936'da İsa'nın kendisine göründüğünü ve tanrının yeryüzündeki krallığını inşa etme görevinin (Mesihlik) kendisine verildiğini söyler (Moon iki kez

---

<sup>1208</sup> [http://www.jw-media.org/region/europe/turkey/turkish/releases/religious\\_freedom/tur\\_tk070808.pdf](http://www.jw-media.org/region/europe/turkey/turkish/releases/religious_freedom/tur_tk070808.pdf), (26 Mart 2009)

<sup>1209</sup> Eileen Barker, "Unification Church", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Ed), Vol.14, 2.Baskı, New York: The Macmillan Co., 1987, s.9466.

<sup>1210</sup> George D. Chryssides ve Margaret Z. Wilkins, *A New Reader in New Religious Movements*, London-NewYork: Continuum, 2006, s.44.

<sup>1211</sup> Allan Huck, "Unificationism and the Family", Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.), *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde (207-215), New York: International Cultural Foundation, 1988, s.212.

reddeder ama üçüncüde kabul eder).<sup>1212</sup> 1945'ten itibaren oluşturmaya başladığı<sup>1213</sup> hareketin kutsal metni olan *İlahî İlke*'nin (Divine Principle) metnini 1952'de tamamlayan ve 1957'de ilk baskısını yayınlayan Moon,<sup>1214</sup> bu metni bir sabit ilkeler seti olarak değil zamanla değişiklik gösteren ve devam eden vahiy sürecinin ürünü olarak sergiler.<sup>1215</sup> Moonculuk, Kore'de ortaya çıkan yeni dinlerden aslan payının sahibi iki Hıristiyan kaynaklı dinden biridir. Bu bağlamda sosyo-politik ve ekonomik koşullar, dinî özgürlüğün kapılarının açılması, hızlı sosyal değişim, mobilite ve varolan dinî grupların başarısızlığı; Kore'de yeni dinlerin ortaya çıkması için ortaya konan sebeplerdir.<sup>1216</sup>

Moon, Hıristiyan geleneği merkezde olmak üzere kadim dinî geleneklerin hepsini bir hazırlık olarak görür<sup>1217</sup> ve asli günah anlayışı çerçevesinde kurtuluşun (yani onarım sürecininin [restorasyon] bir nihayete ermesinin) Mesih'le mümkün olduğunu ve Mesih'in de bunu bir eşle birlikte gerçek aileyi kurarak gerçekleştireceğini ileri sürer ve *İlahî İlke*'de doğrudan söylemediği<sup>1218</sup> ama ifade ettiği bütün işaretlerin kendisini gösterdiği<sup>1219</sup> Mesihlik ve insanlığın Gerçek Ebeveynliği iddiasını, 1992 yılında ilan eder. 1993 yılında Moon, ilk Gerçek Aile'nin kendisi, eşi, çocukları ve torunları tarafından inşa edildiğini ve böylece dünyanın Tamamlanmış Ahit Dönemi'ne girdiğini ilan eder.<sup>1220</sup> Yeni veya gerçek aile, Moonculukta sadece bir özlem değil, teolojisinin merkezi konusudur; çünkü mükemmel insanların yeni bir dünyası ancak bu yolla gerçekleştirilebilir.<sup>1221</sup>

---

<sup>1212</sup> Chryssides ve Wilkins, s.46.

<sup>1213</sup> Dereck Daschke ve W. Michael Ashcraft (Ed.), *New Religious Movements: A Documentary Reader*, New York: New York University, 2005, s.140.

<sup>1214</sup> Mustafa Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk: Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002, s.32.

<sup>1215</sup> Daschke ve Ashcraft, ss.140-1; Ayrıca bkz. Hauck, s.212.

<sup>1216</sup> Syn-Duk Choi, "A comparative study of two new religious movements in the Republic of Korea: the Unification Church and the Full Gospel Central Church", James A. Beckford (Ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change* içinde (113-145), Paris: Sage Publication; Unesco, 1986, ss.114-6.

<sup>1217</sup> Moon, süreci üçe ayırır: *Eski Ahit Dönemi* (Âdem'den İbrahim'e 2000 yıl), *Yeni Ahit Dönemi* (İbrahim'den İsa'ya 2000 yıl) ve (kendisinin mesihi olduğu) *Tamamlanmış Ahit Dönemi* (İsa'dan, ikinci gelişine kadar olan 2000 yıl). Buna göre İsa dâhil kurtuluş için seçilen peygamberlerin başarısız olduğu görevi, Moon tamamlayacaktır. Bkz. Bıyık, *Moonculuk*, s.60.

<sup>1218</sup> Chryssides ve Wilkins, s.20.

<sup>1219</sup> Doğu'da doğacak, burada birçok din bulunacak, iyi ve kötünün çatışma halinde olduğu bir ulusta doğacak vb. Daschke ve Ashcraft, s.143.

<sup>1220</sup> Barker, "Unification Church", s.9467.

<sup>1221</sup> Daschke ve Ashcraft, s.143.

Aslî günah sonrası dünyayı onarmayı hedefleyen bir din olarak Moonculuğun<sup>1222</sup> ilk kilisesinin 1951’de Pusan’da inşasından sonra yayılma tarihinde önem taşıyan olay, kendisinden önce Young-oon Kim’i misyoner olarak 1959’da gönderen<sup>1223</sup> Moon’un 1972’de Amerika’ya gitmesidir. 1970’ler, üyelerin sokaklarda vaazettiği, İlahi İlke (veya Tanrının evrensel kanunu) üzerine seminerler düzenlediği, yoğun bir şekilde para topladığı ve mobil ekiplerle (Mobil para-toplama timleri/Mobile Fund-raising teams: MFTs) para toplandığı, caddelerde mum ve çiçek satıldığı yoğun evanjelizm dönemidir.<sup>1224</sup> 1980’li ve 90’lı yıllarda birçok Amerikan, Avrupalı, Japon ve Koreli mooncu katılımı söz konusu olduğu gibi ayrılıklar da söz konusu olmuştur.<sup>1225</sup> Bu bağlamda yeni dini hareketler içinde en hızlı büyüyen(lerden biri) olarak Moonculuğun cazibe merkezi merak uyandırmış ve analizlere konu olmuştur.<sup>1226</sup>

Moon, kurumsallaşma bağlamından barış, demokrasi ve dinî hoşgörü kavramlarını öne çıkarır ve bu yolla dünya barışını amaçladığını ifade eder.<sup>1227</sup> Kurumsallaşma ve organizasyon açısından bakıldığında Uluslararası Din (Diyamet) Vakfı (International Religious Foundation-IFR) ve Uluslararası Kültür Vakfı (International Cultural Foundation-IFC) şemsiye kurumları<sup>1228</sup> araştırma açısından önem taşır.<sup>1229</sup> Öte yandan 1975’te Moon’un 120 gönüllüyü misyoner olarak Amerika Japonya ve Almanya’da görevlendirmesiyle başlayan Dünya Misyonu/World Missions, Uluslararası Tek International One World Crusade (IOWC), her bireyin 360 ev veya aileden sorumlu olmasını ifade eden Ev Kilise-Home Church, kutsal metinlerini

---

<sup>1222</sup> Delwin Byron Shneider, “Interreligious Dialogue: The Epic Journey of Our Time”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.), *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde (123-130), New York: International Cultural Foundation, 1988, s.124.

<sup>1223</sup> Choi, ss.119-20.

<sup>1224</sup> Chryssides ve Wilkins, s.21.

<sup>1225</sup> Daschke ve Ashcraft, s.141.

<sup>1226</sup> Bkz. Phillip R. Kunz, “The Unification Movement and the Attraction Process”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.), *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde (216-221), New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.216-221.

<sup>1227</sup> Daschke ve Ashcraft, s.141.

<sup>1228</sup> Chryssides ve Wilkins, s.21.

<sup>1229</sup> 1983’te kâr amacı gütmeyen ve Mooncuların çeşitli ekümenik ve inançlararası aktivitelerini yürütmek için kurulan IFR, şu birimlerle iş görmektedir: Yeni Araştırma Derneği, Tanrıa: Çağdaş Tartışma, Dünya Dinleri hakkında Gençlik Semineri, Dünya Dinleri Kongresi, Dinadamlar (clergy) için Mezheplerarası Konferans, Uluslararası Kültür Vakfı, Bilimlerin birliği konulu Uluslararası konferans ve Dünya Barışı Profesörler Akademisi. Chryssides ve Wilkins, s.275-76; Bunların yanı sıra söz gelimi komünizmi araştırmak için kurulan CAUSA gibi daha başka kurumsal yapılar da sözkonusudur. Mooncuların farklı vakıf ve şirketleri için bkz. Bıyık, *Moonculuk*, ss.165-174.

aktardıkları İlke Seminerleri (Principle Seminars), 1980 yılında inşa edilen Okyanus Kilise yayılma bağlamında beliren başat projelerdir.<sup>1230</sup> Moon, modern araçlarla donanmayı tercih etmiş ve bu da ona önemli bir rekabet avantajı sağlamıştır. Bu bağlamda sahip olduğu medya kuruluşlarının<sup>1231</sup> yanı sıra üniversite<sup>1232</sup> gibi kurumlarının da olması, yalnızca güç değil süreğen güç anlamına gelir.

Moonculukta ibadet veya toplanma yeri olarak kullanılan yapılarda sınırları belirlenmiş mimari aranmamakta, büyük kentlerde özellikle lüks yapılar, misyon için merkez edinilmekte böylece serbest piyasa ortamının sunduğu lüks ve seçenek çeşitliliği, hareket kabiliyeti ve prestij edinimi için kullanılmaktadır. Misyon için tercih edilen binalar, küçük yerleşim merkezlerinde ibadet ve toplanma yeri olarak kullanılmakta; bu seçenek yoksa, uygun bir üye evi de bu amaçla kullanılabilir. Toplu ibadetler için ise büyük yerleşim alanlarındaki merkez evler tercih edilmekte ve genel anlamda ibadet için koşullu bir mimari nitelik aranmamaktadır.<sup>1233</sup>

Moon, Weber'in formüle ettiği biçimiyle, karizmatik bir lider olarak hareketinin başında bulunur. Bu niteliği, hakkında üç dört saat uyuduğu gibi hikâyelerle üyelerin adanmışlığını deneyim ortaklığı yoluyla desteklemeyle guraba aktarılır.<sup>1234</sup> Öte yandan bu karizmatik niteliği, bireylere motivasyon ve şevk kaynağı olur.<sup>1235</sup> Moonculuk örgütsel yapısının merkezi otoritesine, lidere mutlak itaat vardır ve bu uyumu sağlamayanlar şeytanın etkisinde kalmakla suçlanır.<sup>1236</sup> Üyeler tam zamanlı çalışanlar ve Ev Kilisesi üyeleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Kilise yönetimi bağlamında şahıs olarak Moon'un yanı sıra eşi de tüm insanlığın idarecisi olarak kabul edilir.<sup>1237</sup> Moonculuğun Kore'deki örgütsel yapısı şu şekilde özetlenebilir: (a) *Kâr amaçlı organizasyonlar* [ Tangil Industrial Co. Ltd., Hankook Titanium Co. Ltd. gibi]; (b) *Kâr amacı gütmeyen organizasyonlar* [ Professors World Peace Academy, gibi]; (c) *Dünya*

---

<sup>1230</sup> Chryssides ve Wilkins, ss.274-75.

<sup>1231</sup> *The Washington Times* ve *Middle East Times* gibi. Bu kuruluşların bir listesi için bkz. Bıyık, *Moonculuk*, ss.168.

<sup>1232</sup> <http://www.sunmoon.ac.kr/>, (10 Mart 2009).

<sup>1233</sup> Bıyık, *Moonculuk*, s.111.

<sup>1234</sup> David G. Bromley ve Anson D. Shupe Jr., *Moonies in America: Cult Church And Crusade*, Beverly Hills: Sage Publications, 1979, s.110.

<sup>1235</sup> Bromley ve Shupe, s.111.

<sup>1236</sup> Nasuh Günay, s.34.

<sup>1237</sup> Bıyık, *Moonculuk*, s.112.

*Hıristiyanlığı Birliği için Kutsal Ruh Cemiyeti* [1.Genel İşler Bölümü, 2.Misyon Bölümü, 3.Eğitim Bölümü, 4.Aile Bölümü, 5. Vidyö merkezi/il merkezi, bölge merkezi, kilise tanıklık merkezi, 6.Kültür Bölümü, 7.Uluslararası Bölüm, 8.İş Bölümü, 9.Öğrenci Bölümü, 10.Birleşik Teoloji Semineri, ANA Eğitim Merkezi, Misyon Eğitim Enstitüsü, Dinin Yeniden Canlanma Merkezi, Misyon Destek, Tarih Derleme Bölümü, Dua-İbadet Evi.]<sup>1238</sup>

Yayımla faaliyetlerine 1958 yılında Sang Ik Choi'nin Japonya'ya gönderilmesiyle<sup>1239</sup> başlayan Moonculukta tanıklık, yardım toplama ve iş, temel olarak kullanılan tekniklerdendir. Sokakta tanıklık, öncelikle bireyin merkeze kanalizasyon edilebilmesi için araçsaldır. Kullanılan bu üç teknik, her üyenin tanrının krallığını gerçekleştirmede üstlenmesi gereken sorumluluk bağlamında kurtuluş teolojisiyle ilişkilendirilir.<sup>1240</sup> Moonculuk, temelde dinî emirlerle yönetilen bir devlet teşkilatlanmasını da kendisine hedef seçmiş, bu bağlamda diğer dinî inançlara da bu devlette özgürlük tanınmasını ilke edinmiştir. Çünkü öğretileri, bütün dinlerin son tahlilde İsa'nın etrafında bir birleşme yoluna gideceği yönündedir. Yayılma sistemleri ise şu şekildedir:

“Yeni üyeler tanışma, sohbet ve telkin yoluyla kazanılır. Kişiler adım adım takip edilen bir metotla mooncu yapılır. Bu arada moonculuktan hiç söz edilmez, dini anlamda vaazlar verilmez. Birlikte yaşama ve telkin esastır. Kazanılmak istenen kişinin devam edeceği kurs ve seminerler düzenlenir. Özellikle hafta sonu programları yoğunluktadır. Akıma katılanlar tarikata maddi destek sağlarlar. İlk önce misyon amaçlı kurulan evlere kişiler davet edilir. Misafirin sempatisi kazanılır. Sempati kazanma bir sonraki toplantı için bir basamaktır. Eğitim programları arasında günlük ve aylık metin dersleri, ilahi okuma, vaaz ve konuşma vardır. Ayrılanlara baskı uygulanır. Adam kazanmada işin içine cinsellik, sarhoşluk ve hipnoz da girer.”<sup>1241</sup>

Üyelerin sıkı disiplinle ve talepkâr söylemlerle takibi, (her üyenin her ay dışarıdan en az birini kendine bağlaması şartı gibi) Moonculuğun yayılmasında ve yeni iç davranış kalıplarının üretilmesinde dinamik olur. Her üye insan kaynağını ve mali

---

<sup>1238</sup> Choi, s.129.

<sup>1239</sup> Bıyık, *Moonculuk*, s.135.

<sup>1240</sup> Bryan R. Wilson ve Karen Dobbelaere, “Unificationism: The Moonies in Belgium”, Bryan R. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* içinde (251-266), Oxford: Oxford University Press, 1992, s.252.

<sup>1241</sup> Nasuh Günay, s.33.

kaynakları arttırma göreviyle yükümlüdür; bunun yanı sıra ayrılan bireylere de baskı uygulandığı ifade edilir.<sup>1242</sup>

Mooncuların hedef kitle olarak belirledikleri nüfuzlu kişiler, hareketin rahat bir şekilde yaygınlaşmasına, saygınlık kazanmasına ve ekonomik olarak güçlenmesine kaynaklık etmektedir. Özellikle Amerikada siyasetçiler ve üst düzey yöneticilerle iyi ilişkiler kurdukları görülür.<sup>1243</sup> Moon, Manihesit dual anlayışın getirdiği (iyi-kötü) bir anlayışla dünyayı şeytanî (komünist) ve ilahî (demokratik) olmak üzere iki kutba ayırır ve komünizmle mücadele eder.<sup>1244</sup> Siyasal alanda yürütülen bu dinî rekabet, aynı zamanda dinlerle birlikte ortak düşmana yönelme bağlamında da bir işlev görür. Siyasal alanda da antikomünist ve homojenleştirici Hıristiyan kültürü niteliği sayesinde destek gören ve Amerikada resmî dini mezhep olarak tanınan moonculuk, medya patronluğu yoluyla müdahalelerde bulunmaktadır. Washington Times gazetesinin sahibi hareket, I. Dünya savaşı çerçevesinde Türkiye'yi 'şeytanın yanında' olmak gibi suçlamalarla hedef almıştır.<sup>1245</sup>

“Amerikan siyasi tarihinde ortaya çıkan Watergate Skandalı sırasında anti-komünist kimlikli Richard Milhous Nixon'u hararetle destekleyen, onun için günlerce oruç tutan Mooncular, George Bush'la yakın ilişkiler kurmuş, 1988 seçimlerinde onu desteklemişlerdir. Vietnam yenilgisinden sonra zor günler geçiren Cumhuriyetçi Parti'den Reagan'ın başkan seçilmesinde dahi Moon'un açık bir desteği olmuştur.”<sup>1246</sup>

Kendisini tanrının yeryüzü krallığını gerçekleştirecek Mesih olarak ilan eden Kristoloji merkezli öğretisi sahibi Sun Myung Moon<sup>1247</sup> taraftarlarının diğer dinler için öngördükleri temel argüman, birleşme yoluyla üst bir yapıda buluşmadır. *Divine Principle* [İlahi İlke] adlı kitap bu amaca yönelik olarak yazılmıştır. Mooncular bu bağlamda yoğun misyonerlik faaliyetlerinde bulunur.<sup>1248</sup> Moonculuk, yayılma bağlamında batı merkezli siyasal yapılardan da destek almaktadır ki bu durum onun

---

<sup>1242</sup> Bıyık, *Moonculuk*, ss.136-7.

<sup>1243</sup> Nasuh Günay, s.36.

<sup>1244</sup> Bromley ve Shupe, s.132.

<sup>1245</sup> “Moon Tarikatı Türkiye'yi Şeytanlıkla Suçladı”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/KASIM/30/d01.html>, (02 Mart 2008); Ayrıca bkz. Bıyık, *Moonculuk*, s.139.

<sup>1246</sup> Mustafa Bıyık, “Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk”, *Milel ve Nihal*, Cilt.1, Sayı.1 (2003), s.107; “Is George Bush a Moonie?”, <http://www.perkel.com/politics/moonies/bush.htm>, (10 Mart 2009).

<sup>1247</sup> Choi, s.135.

<sup>1248</sup> Nasuh Günay, s.31.

komünizmi şeytan'ın dünyadaki dini olarak betimleyip antikomünist bir yapılanma içersine girmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>1249</sup> Moon, İncil metinlerini, “kendisine geldiğini kabul ettiği vahiy doğrultusunda, Kore kültürü arka planı içerisinde, Konfüçyüslük ve Şaman verileri doğrultusunda yeniden yorumlamış ve sunmuştur.”<sup>1250</sup>

Evlilik, Mooculukta merkezi birimdir ve ‘kutsama’ olarak tanımlanır ve üyeler için bu kutsama, cennetin pasaportudur. Kutsama, yalnızca bir nikah töreni değil, Hıristiyanlıktan unsurları olan ama başka unsurları da barındıran bir sakramenttir.<sup>1251</sup> “Gerçek Aile” olarak Moon ailesini tasvir eden<sup>1252</sup> Moonculuğun yayılma politikasının omurgalarından biri olan Dünya Barışı ve Birleş(tir)me İçin Aile Federasyonu (The Family Federation for World Peace and Unification-FFWPU), bütün insanlar arasında ve sistemlerin üstünde (ırk, dini vb.) gerçek sevgiye ulaşma ve bir barış yapılanmasını amaçlar. Bu kuruluş, Moon ve eşi tarafından Birleştirme Kilisesi'nin misyonunu genişletme ve tanrı-merkezli aile yapılanmasını seçen ve bunu, sağlıklı toplumun ön şartı görenler arasında bir bütünlük oluşturmak için 1997’de kurulur.<sup>1253</sup>

Bu amaç doğrultusunda doktrin oluşturan Moon, aileleri birleştirme,<sup>1254</sup> sevgi merkezli aile birliklikleri<sup>1255</sup> ve aile fertlerini yitirenlere kendi mesajlarını aktararak birlikte yükselmeyi sağlama<sup>1256</sup> gibi mesihî amacını gerçekleştirmesine yardımcı yapılanmalara gider. Bütün hedef, kutsanmış bir nesil oluşturmaktır: Bu amaçla toplu kutsayan törenler yapılır.<sup>1257</sup> Elbette kutsamadan önce taşınması gereken şartlar var: Safılık/arılık, mutlak inanç, beden ve ruh sağlığı vb.<sup>1258</sup> Üyeler, Moon tarafından evlendirilmeyi bir ‘onur’ kabul ederler<sup>1259</sup> ve vahiy alan karizmatik bir dini lider olarak

---

<sup>1249</sup> Nasuh Günay, s.32.

<sup>1250</sup> Ramazan Biçer, “Kutsal Kitaplar Üstü Apokrif Kutsal: “Bilgi Kitabı””, *Kelam Araştırmaları*, Cilt.5, Sayı.2 (2007), s.17.

<sup>1251</sup> Choi, 145.

<sup>1252</sup> Daschke ve Ashcraft, s.139; <http://www.familyfed.org/truefamily/>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1253</sup> <http://familyfed.org/about/>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1254</sup> <http://www.blessedfamilies.org/bfa/index.php>, (10 Mayıs 2009); uluslararası eşleştirme için: <http://www.bcmatching.org/>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1255</sup> <http://absolutelove.org/index.php>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1256</sup> <http://www.ascendedfamilies.org/>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1257</sup> [http://bcblessing.webdept.org/index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://bcblessing.webdept.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1), (10 Mayıs 2009).

<sup>1258</sup> [http://bcblessing.webdept.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=4&Itemid=7](http://bcblessing.webdept.org/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=7), (10 Mayıs 2009).

<sup>1259</sup> Choi, s.120.

onun (gerçek ebeveynin) daha iyi bir tercihte bulunacağını benimserler.<sup>1260</sup> Mükemmel bir eş bulmayı ummadıklarını, bunu oluşturmayı beklediklerini belirten üyelerin, Moon'un kendilerine insanların daha iyi olması yönünde nasıl çaba sarfedeceklerini öğrettiğini ifade eden anlayışı, bu evlendirme sisteminin kabul mekanizmalarındandır. Moon, aile yapılanmasını, üç aileden seçilen üyelerden oluşan teslisi inşa ederek güçlü bir geniş aile benzeri mikrocemaat yapılanmasına da gider.<sup>1261</sup>

Tanrı-merkezli bir aile formu tercih eden Moon,<sup>1262</sup> çocukları aile merkezinde konumlandırılır ve önlerinde ibadet etme vb. etkinliklerle öğretinin çocuklara anlatılmasını ister.<sup>1263</sup> 'Gerçek sevgi' kavramını odağa alan Moon, kendi örgütsel yapılanmasının grup boyutunda aile kavramını önceler ve iyi aile-iyi birey modeliyle evrensel bir sistem arayışına girer. Bu bağlamda eşi Hak Ja Han Moon'la birlikte oluşturduğu aile gibi kutsal aileler oluşturmaya girişir. Bu amaçla her yıl düzenlenen kutsama ayinleri hem bir gelir kaynağı hem de vitrin olarak fonksiyon görmektedir. Bu tören kısaca şu şekilde betimlenir:

“Kutsama alan çiftlerin kendileri de Gerçek Ebeveynler olup, kendi aile birimlerini Tanrı merkezli olarak tesis edebilecekleri bir zemine sahip olmaktadır... Bu çiftlerin büyük çoğunluğu Kutsama seremonisine, genç nişanlılar olarak katılmakta ve Kutsama aldıktan sonra ancak evlilik yaşamlarını başlatmaktadırlar. Bunun yanı sıra, yıllardır evli olarak yaşamlarını sürdürmekte olan çiftler de, Kutsama seremonisine katılmaktadırlar. Bu çiftler, ailelerini, tamamen Tanrı merkezli yaşamaya bir kez daha ciddiyetle adanmışlardır... Kutsama seremonisinden önce, içsel arınmayı sembolize eden Kutsal Nektar seremonisi yer alır. Kutsama töreni ertesinde, Onarım Seremonisi (Korece Tan Gam seremonisi) diye adlandırılan bir kısa seremoniye daha katılırlar. Bundan amaç, evlilik ilişkisini, geçmişteki tüm Tanrı merkezli olmayan birikimlerden, kinlerden, içerlemelerden arınmış olarak başlatmak ya da yenilemektir (hali hazırda evli olan çiftler için). Kutsama'dan sonra, çiftler, belli bir zaman süreci boyunca, genelde kırk gün, kendilerini saf, yeni evlilik yaşantılarına hazırlayacakları dualarla geçirdikleri, ve her türlü cinsel ilişkiden uzak bir süreci aşmak durumundadırlar. Bu süreç sonrasında, karı-koca arasında, Kutsama olgusunu tamamına erdirecek üç gün seremonisi diye adlandırılan bir seremoninin ertesinde de çiftler, normal evlilik yaşamlarına başlarlar... Kutsama, genelde Unification düşüncesini benimsemiş kitlelerin bir uygulaması olduğu halde, 1992 yılından

---

<sup>1260</sup> Peter C. Phan, “Sexuality and Marriage in the Unification Movement”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.), *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde (222-231), New York: International Cultural Foundation, 1988, s.227.

<sup>1261</sup> Choi, ss.140-1.

<sup>1262</sup> Bu tanrı-merkezli aile formu Hristiyanlıkta ta bulunan bir formdur. Bkz. Huck, s.209

<sup>1263</sup> Choi, s.141.



başlamak üzere evlilik ve aile konularında benzer değerleri paylaşan değişik inanç gruplarından gelen çiftlerede ulaştırılmaya başlandı.<sup>1264</sup>

Evlilik törenleri, Moon'un yaşlanması ve birçok üyenin artık kutsanmış aileden gelen (ve kutsanması artık gerekmeyen) bir profile sahip olması nedeniyle son dönemlerde değişim yaşamıştır. Moon'un vefatından sonra eşinin devam ettireceği hareketin lideri olarak beliren isim, büyük oğlan Hyo Jin'in alkol, kumar bağımlılığı gibi sebeplerle hakkını yitirmesi nedeniyle Hyun Jin (ikinci erkek çocuk) olur.<sup>1265</sup> Moon'un kendi dini misyonunu devam ettirmek üzere şekillendirdiği<sup>1266</sup> Harvard teoloji eğitilmiş oğlu Hyung Jin Moon, yeni lider olarak diğer(öteki) dinlere ulaşmayı ve yüzlerle oluşan nikah törenlerini binlere çıkarmayı hedef edinen bir vizyonla dinî piyasada yer alır.<sup>1267</sup> Kendi yeni algısını aktaran sistem, aslında Moon'un küreselleşme amacını devam ettiren bir nitelik taşır.<sup>1268</sup>

Barker, bir mooncunun, temiz traşlı, iyi giyimli, sokaklarda mum, şeker ve çiçek ve bitki ve kilise literatürünü (metinlerini)satan bireyler olarak bir imaj çizdiklerini ifade eder. Katılım kitlesine bakıldığında çoğunun 1970'li ve 1980'li yıllarda özellikle beyaz, orta-sınıftan ve yirmili yaşlarda olduğu görülür. Bu yıllarda cemaat merkezlerinde yaşayan üyeler, 1990'lı yıllarda kendi memleketlerine (Kore gibi) gönderilmiş ve orada birer çekirdek aile olarak yaşamaları, yani tam zamanlı bir Birleşik kilise-yönelimli işten uzak yaşamaları, salık verilir.<sup>1269</sup> Grup yapısı veya profili olarak bakıldığında Hıristiyanlık menşeli olmasına rağmen Moonculuk, Hıristiyan yapıların aksine özellikler taşır: Harekete, (a)kadınlardan çok erkekler; (b)yaşlılardan çok gençler, (c)yüksek eğitim seviyesine sahip olanlar ve (c)çoğu orta sınıftan olan insanlar üyedir.<sup>1270</sup> Moonculuğun dar anlamda litürjik bir din anlayışından öte seküler dünyada dinsellik bağlamında bir anlayışa sahip olduğu ifade edilir. Amaç, tanrıyı

---

<sup>1264</sup> "Evlilik, Aile ve Dünya Barışı", <http://www.unification.net/turkish/family.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1265</sup> Chryssides ve Wilkins, s.21.

<sup>1266</sup> <http://www.familyfed.org/truefamily/main.php?id=27>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1267</sup> "New Moon has risen for the Unification Church", [www.ffwpui.org/common/board/download.asp?boardid=30&docid=1906](http://www.ffwpui.org/common/board/download.asp?boardid=30&docid=1906), (10 Mayıs 2009).

<sup>1268</sup> <http://www.unification.org/>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1269</sup> Barker, s.9466.

<sup>1270</sup> Choi, s.128.

gündelik yaşama getirmektir; rahipler gibi yaşamak değil.<sup>1271</sup> Dahası, bir bireyi harekete çeken şeyin dünyada aktif olma bağlamında sunduğu değişimdir.<sup>1272</sup>

Öteki anlayışı bağlamında Moonculuğun öne çıkan senkretik yapısının getirdiği ve mesiyanic niteliğinin pekiştirdiği birleştirme ilkesi, temelde diyalog ve harmoni ile yapma hedeflenir. Bu birliğin üst hedefi, tanrı merkezli bir egemenlikte tek bir dünya-ailesini ve homojen niteliklerini oluşturmaktır. Hareketin savunucularından Shneider, küreselleşmeyle bağlantılı olarak yeni dünyada artık bir 'bakış açısına' ve üst bir küresel algıyla dinî yapılanmaya ihtiyaç duyduğumuzu dile getirir.<sup>1273</sup> Ona göre çok dinli bir dünyada yaşıyor olmamızdan dolayı hiçbir dinin kendisini yalıtılmış bir hareket olarak algılayamayacağını, dolayısıyla bir Hıristiyan olarak kendisinin İsa'nın [öğretisinin] diğer dinî yapılarda da (Budist, Hindu ve Şintoist gibi) bulunduğunu görmesi gerektiğini dile getirerek yeni algıya örnek verir.<sup>1274</sup> Mooncuların dinlerarası diyalog ve harmoniye yönelik olarak kurduğu The International Religious Foundation (IRF) and the Inter-Religious Federation for World Peace (IRFWP) adlı yapılanmalar, dünya barışı eksenli olarak söylem üretmektedir.<sup>1275</sup> Ortadoğuda bulunun dini gruplara yönelik olarak da International Federation for World Peace [IFWP]'se bağlı olarak çalışan Middle East Peace Initiative [MEPI] hem barış süreci için hem de dinlerarası ilişkiler için çaba sarfeder.<sup>1276</sup>

Moon, diğer dinlere yönelik olarak ilk 15-21 Kasım 1985'te New Jersey'de bir toplantı düzenler ve bunun şu amaçları taşıdığını belirtir: Dinler arasında bulunan çatışmayı azaltmaya katkı sunarak karşılıklı harmoniyi ve birbirlerinin inançlarına ve geleneklerine saygı duymayı böylece sağlama ve dinlerin ortaklığı (pan-religious) üzerine kurulu bir dayanışma, işbirliği oluşturma, Tanrı merkezli bir ahlâk sistemi tanımlama ve adına yarasır bir şekilde Dünya Dinleri Toplantısı gerçekleştirme.<sup>1277</sup> Moon, ötekiyle diyalog ve işbirliği yoluyla kendi öğretisinin tartışılmasını amaçladığı

---

<sup>1271</sup> Wilson ve Dobbelaere, s.254.

<sup>1272</sup> Wilson ve Dobbelaere, s.260.

<sup>1273</sup> Shneider, s.125.

<sup>1274</sup> Shneider, s.128.

<sup>1275</sup> [http://www.unification.org/global\\_outreach.html?130,9](http://www.unification.org/global_outreach.html?130,9), (10 Mart 2009).

<sup>1276</sup> <http://www.familyfed.org/services/>, (10 Mart 2009).

<sup>1277</sup> <http://www.unification.org/projects.html?118,16#AWR>, (10 Mayıs 2009).

için uluslararası, disiplinlerarası ve dinlerarası (akademik, politik ve dini liderleri bir araya getiren) düzenlemeler yapar. Bu toplantılarda kendi mesajını kamusalallaştırdığı gibi argümanların kamusal tartışmaya açılmasını da sağlamış olur.<sup>1278</sup> Moon, 1982’de bir vergi cezası nedeniyle 18 aylık hapis yatar ve bu dönemde dinî özgürlük gibi kavramlar bağlamında destek aldığı, işbirliklerinin geliştiği ifade edilir.<sup>1279</sup> Öteki anlayışı bağlamında günah ve günahkar arasında ayırma yapan Moonculuk, günahkarları (eşcinseller gibi) doğaları kötü insanlar olarak yorumlamaz ve onlara da mesajını ulaştırır ki birçok eşcinselin üye olduğu aktarılan verilerdendir.<sup>1280</sup>

Moonculuğun temel argümanlarına bakıldığında içe ve dışa dönük olmak üzere iki yönlü bir yapılanma olduğu anlaşılır. Buna göre içe dönük olarak katı ve disiplinli olan mooncular, “dışa yönelik cazibeli popülist söylemleri ile kendilerini birer barış elçisi gibi” göstermektedirler. Moonculuğun ötekiye bakışını belirleyen formel söylem olarak İlahi İlkeye<sup>1281</sup> göre kurtuluş, yalnızca mesih sayesinde olacaktır<sup>1282</sup> ve Moon, kendisini bu mesih olarak ilan eder. Bu bağlamda bir mooncu, kurtuluş isteyen bir kimseyi, “İlahi İlke’yi bugünün kutsal sözleri; Moon’u da insanlığın kurtarıcısı ve İsa’nın ikinci dönüşü, yani Mesih olarak kabul etmediği sürece, hakikat bağlamında onu dışlayarak, eksklusivist bir yaklaşım sergileyecektir.”<sup>1283</sup>

Teolojik argüman dışlayıcı bir soteriolojik niteliğe sahipken sosyale yansıyan form, evrensel değerler bağlamında dünya barışını arayan bir profil taşır. Bu bağlamda her yıl yapılan gençlik kamplarına değişik inanç, kültür ve ırktan gençlerin katılımını sağlamaları ve orada herkesin kendi inancının pratiklerini yerine getirmesini teşvik etmeleri, sosyale yansıyan dinlerarası ilişki formudur. Esasen bu, bir teknik olarak belirir ki, mooncular önce bu tür etkinliklere katılım sağlarlar ve ardından yarım dini nitelikli pratik ve söylem gelir; son olarak tam üye olmaya hazır olanlara (ve üyelere)

---

<sup>1278</sup> Karol H. Borowski, “The Vision versus the Reality of a New World: The Rev. Sun Myung Moon and the Unification Movement in Critical Perspective”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.), *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde (232-239), New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.235-6.

<sup>1279</sup> Borowski, s.236.

<sup>1280</sup> Phan, s.226.

<sup>1281</sup> Mustafa Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı”, *İslâmiyât*, Cilt.V, Sayı.3, (2002), s.124.

<sup>1282</sup> Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı”, s.126.

<sup>1283</sup> Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı”, s.130.

aktarılan bir teolojik argüman sunulur.<sup>1284</sup> Savunucularının en çok araştırılan ama en çok yanlış anlaşılan<sup>1285</sup> yeni dini hareket olarak tanımladıkları moonculuğa karşı eleştirilerin başında, beyin yıkama iddiaları gelir; ki savunucularının reddettiği bu iddia, Belçika bağlamında yapılan bir araştırmada da onanmaz.<sup>1286</sup> Bir diğer temel eleştiri, hareketin çocukları ailelerinden ayırdığı yönündedir. Genelde işlerini ve eğitimlerini terk eden mooncuların bu eğiliminin yaygın varlığı, Belçika’da tespit edilememiş, dahası bireylerin ebeveynleriyle ilişkilerini kesmediklerine ulaşılmıştır.<sup>1287</sup> Öte yandan hareketle ilgili şüphe ve soruların kaynaklarından biri, Moon’un hayat hiyakesi ve şahsiyeti olarak belirir.<sup>1288</sup>

İlk dönemlerde, “çocuğumu neden bir dilenci yaptınız?”, “Evlilik ayarlamalarında neden aileyi bypass ettiniz?” gibi sorular, hareketin yapısal özelliklerini ebeveyn düzleminde tartışmaya açar.<sup>1289</sup> Toplu evlilik törenlerine (ve birbirlerini tanımayanların Moon tarafından evlendirilmesine) yönelik eleştirilere yanıt olarak, bunun yalnızca Mooncularda bulunmayan ve birçok toplumda ve gelenekte [Hasidik Yahudilerinde, Hindularda, Müslümanlarda vb.] tarihte olduğu gibi örneğine bugün de rastlanan görücü usûlüne benzer olarak algılanması gerektiği savunulur.<sup>1290</sup> Bunların hem yardım toplamada hem de üyelikte yanı sıra hileli-aldatıcı yöntemler kullandıkları, üyelerin emeklerinin kilise ve Moon için servet oluşturmaya yönelik olarak sömürüldüğü, liderlerinin güç arayışında olan acımasız otoriteryenler olduğu ve yasal olmayan politik hedefler taşıdıkları yönünde eleştiriler de bulunmaktadır.<sup>1291</sup>

### 3. Sahaja Yoga

Dinî piyasa analizine dahil edilen bir diğer hareket, 1970 yılında hint asıllık Shri Mataji Nirmala Devi (d. 21 Mart 1923) tarafından doktrini formüle edilen ve yeni

---

<sup>1284</sup> Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı”, ss.131-2.

<sup>1285</sup> Hauck, s.210.

<sup>1286</sup> Wilson ve Dobbelaere, s.263.

<sup>1287</sup> Wilson ve Dobbelaere, ss.263-4.

<sup>1288</sup> John T. Biermans, *The Odyssey of New Religions Today : A Case Study of The Unification Church*, New York : The Edwin Mellen Press, 1988, ss.231-2.

<sup>1289</sup> Hauck, s.215.

<sup>1290</sup> Biermans, s.237.

<sup>1291</sup> David Broomley, Bruce C. Busching ve Anson D. Shupe, Jr., “The Unification Church and the American Family: Starin, Conflict, and Control”, Eileen Barker (Ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* içinde (302-311), New York : The Edwin Mellen Press, 1982, s.302.

bir meditasyon tekniği kabul eden Sahaja Yoga'dır. Hareket, Vishva Nirmala Dharma ismiyle tanınan ve Sahaja Yoga Merkezleri olarak ülkemizde kurumsallaşan yapısıyla son yıllarda batı yorumuyla doğu mistisizminin ülkemizde yaygınlaşmasıyla belirginleşir.<sup>1292</sup>

Doğu mistisizminin batı yorumuyla Türk dinî piyasasında varlık göstermesi, temelde Budizm ve Hinduizm (ve kaynaklı) dinlerinin doğrudan yayılma çabalarının olmamasından kaynaklanır ki batı yorumunun Türkiye'de kimlik inşası da aerobik ve jimnastik gibi beden hareketlerinin pragmatizm ve hümanizm gibi batı paradigmasının bileşenleriyle sağlıklı yaşam üst çerçevesinde ve huzur kavramına göndergeyi de sunan doğu mistik algılarıyla sözkonusu olmaktadır. “Başka bir ifadeyle bunlar, Budist veya Advaita düşüncesi ile Hint yoga ve meditasyon tekniklerinin modern Batı kültürüne uyarlanmış biçimleri olarak görülebilir.”<sup>1293</sup> Hint menşeli dinlerin Türk din piyasasında genel yayılma politikası, kendilerini bir din olarak tanımlamaktan kaçınan ve kurslar, seminerler düzenleme, yazılı ve sanal alemde materyaller sunmayla olmakta ve birçok yayınevi tarafından çeviri kitapların getirdiği “*karma, avatara, samsara, nirvana, yoga ve dairesel zaman* gibi hint düşüncesine ait kavram ve anlayışların” yayılmasını sağlamakla söz konusu olmaktadır.<sup>1294</sup>

Aydınlanma kavramını (Kundalini Uyanışı) merkeze alan Sahaja Yoga (Kendiliğinden Birleşme), özel bir meditasyon tekniği olarak kendisini konumlandırmaktadır. Kişinin içsel değişim sonucu ahlâkî alanda değişim yaşayıp ruhsal dengeye ulaşması, amaç ve vaad olarak ifade edilir. Burada ruhsal anlamda tanrısal gücün ‘serin bir esinti’ şeklinde hissedileceği savunulur. Tanıtım sitesindeki ifadeye göre “Şu anda bu değişim tüm dünya boyutunda gerçekleşmektedir ve bu, 100 ülkenin üzerinde, yüzbinlerce insan tarafından deneyimlenmiş ve kanıtlanmıştır. Tamamen ücretsizdir, çünkü Tanrı Sevgisi için para” ödenemez.<sup>1295</sup> İnsanın fiziksel,

---

<sup>1292</sup> Ali İhsan Yitik, “Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler”, Asife Ünal (hızl.), *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik –Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde (91-102), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, s.94.

<sup>1293</sup> Ali İhsan Yitik, “Hint Menşeli Dinlerin Türkiye’deki Faaliyetleri”, Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (312-322) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.313.

<sup>1294</sup> Yitik, “Hint Menşeli”, s.314.

<sup>1295</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/>, (03 Mart 2008), par.1-3.

duygusal ve ruhsal dengeye ulaşmasına yol ve yöntem olarak kabul edilen ve benin öz ile birliğini hedefleyen Sahaja Yoga, “insanların tüm vücutlarında ve özellikle avuç içlerinde ve başlarının üzerinde özellikle bingıldak kemiği bölgesinde serin bir esinti olarak akan bu ruhani gücü hissetme şeklinde neticelenen bir yoga türüdür.”<sup>1296</sup> Kendi iddialarına göre, “Sahaja Yoga bir organizasyon, bir klüp, mezhep veya New Age dinî değildir. Bu, herkesin yapabileceği ve tüm dünya dinlerinin özünü birleştiren bir deneyimdir.”<sup>1297</sup> Fakat, “Din inanç demekse, hayır. Din Gerçek’le, Özben’le, veya Tanrı’yla -diliniz ne olursa olsun- bağlantı demekse, o halde, evet.” ifadesiyle ruhsal boyutu öne çıkarılır; ki bu da onu dinsel bir oluşum haline getirir.<sup>1298</sup>

Sahaja Yoga, kadim öğretilerin yücelttiği ve günümüz dünyasının yitik değerleri olarak aranan unsurları fiziksel egzersizlerle uyandırma vaadinde bulunarak bireylerin ruhsal gelişimlerinde bu hedeflere ulaşmayı aydınlanma kavramıyla sunmakta ki bu bağlamda fiziksel egzersiz gibi adanmışlığı düşük ve sıradan pratiklerle aydınlanma sunmayı bir rekabet avantajı olarak kullanmaktadır. Ürünün etkisi ise şöyle betimlenir: “Böylece, düzenli meditasyon ile, otomatik olarak çok dinamik, yaratıcı, güven dolu ve aynı zamanda alçakgönüllü, sevecen ve şefkatli oluruz. Bu, Kundalini yükselmeye ve çakralarımızı beslemeye başladığı zaman kendiliğinden gelişmeye başlayan bir süreçtir.”<sup>1299</sup> Bu rekabet avantajının bir diğer ifadesi, aydınlanma kavramının temellendirilme çabasında ve kadim öğretilerle fark bağlamında ifade edilen cümlelerin rekabet etkinliği açısından önemine dikkat çekmektedir: “Aydınlanma, her zaman, dünyadaki tüm dinlerin ve tüm ruhani geleneklerin tek amacı olmuştur, fakat ona erişmek geçmişte son derece zordu. Ama günümüzde, Shri Mataji’nin insanlığa verdiği paha biçilmez bir hediye olan Sahaja Yoga sayesinde kitleler hiçbir çaba göstermeden aydınlanmalarını almaktadırlar.”<sup>1300</sup>

Akımın Hıristiyan aile kökenli ruhsal idolü Shri Mataji<sup>1301</sup>, insandaki aydınlanma gereksinimini karşılayacak enerjiyi açığa çıkaracak bir katalizör olarak

---

<sup>1296</sup> Nasuh Günay, s.87.

<sup>1297</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/sahajayoga.html>, (03 Mart 2008), par.6.

<sup>1298</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/questions.html>, (03 Mart 2008), par.3.

<sup>1299</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/gizlibeden.html>, (03 Mart 2008), par.2.

<sup>1300</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/kundalini.html>, (03 Mart 2008), par.3.

<sup>1301</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/mataji.html>, (03 Mart 2008), par.1.

konumlandırılır ve bu, bedeniyle sınırlı tutulmaz; resim video gibi bütün görsel malzemelerden bu etkiyi sonuçladığı iddia edildiği gibi aynı zamanda binlerce kişiye (resminin vb. karşısında bulunup uygun pozisyonda ‘Anne lütfen bana aydınlanmamı ver’ diye yakaranlara) aydınlanma verebilme gibi üstün niteliklere sahip olduğu iddia edilir. Bu bağlamda akımın ruhsal boyutlardaki iddialarının ruhani lider ve üstün varlık algısı ürettiği görülmektedir.<sup>1302</sup> Matarji’nin bu yetiyi kendinde bulması, temelde kendisini “İsa, Meryem, Muhammed, Ali, Fatıma, Guru Nanak, Mahavira, Krisna ve Rama gibi önemli dinî şahsiyetlerin inkarnasyonu olarak” görmesinden kaynaklanır.<sup>1303</sup> Mataji’nin yetkinliği aynı zamanda, gençliğinde, verdiği öğütlere Gandhi’nin verdiği değer ve onun derin bir kavrayışa sahip olduğu yönünde bir argümanla da savunulur.<sup>1304</sup>

Sahaja Yoga’nın yayılma anlayışına bakıldığında dinlerin gelenek yapısıyla bağlantılı olarak yorumlandığı, ve üst bir karizmatik lider ve diğer liderlerin inkarnasyonu olarak aydınlanmanın kutsal figürü Mataji’ye tam teslimiyetin gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Hareketin yapısal özellikleri ve yayılma sistemi kısaca şöyle özetlenebilir:

“İlk dönemlerde hareketin reklamı daha ziyade arkadaşlık ilişkilerine dayandığı halde bu günlerde internet sayfaları ve video tanıtım programları pek çok yeni üyenin bulunmasında önemli faktördür. Kıdemli üyeler her Pazar haftalık pujaya katılmak zorundadır; Puja adı verilen dinî törenlerde topluca dualar okunur ve mantralar söylenir. Ayrıca Shri Mataji’nin resmi yıkanarak üzerinde meditasyon yapılır. Törenden sonra bütün katılımcılar topluca yemek yer ve böylece tören tamamlanmış olur. Kendini tamamen Sahaja Yoga’ya vaktfetmiş üyeler ise Shri Mataji’nin de hazır bulunduğu uluslararası toplantılara iştirak eder, hareketin programlarının üyelere ve potansiyel müritlere duyururlar. Ayrıca yıllık Hindistan turu sırasında gerçekleştirilen toplu nikah törenine de katılırlar. Üyelerden gezi ve organizasyon masrafları için düzenli olarak bağış toplanır. Bireyler istedikleri takdirde hareketten ayrılabilirler, ancak bunların çoğu yeni hayata uymakta zorlanır.”<sup>1305</sup>

İslâm’la ilişkiler açısından bakıldığında Mataji’nin Türkiye’de iki temel vurgu taşıdığı görülür: Tarihi karakterlere önem verme ve İslâm’a ait olduğunu ileri sürdüğü bazı düşünceleri kendi misyonunun bir habercisi olarak yorumlama, yani kendisine

<sup>1302</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/aydinlanma.html>, (03 Mart 2008), par.1-10.

<sup>1303</sup> Yitik, “Hint Menşeli”, s.317.

<sup>1304</sup> [http://www.shrimataji.net/albums/biography/ShriMatajiNirmalaDevi-SelectedBiography\\_files/frame.htm](http://www.shrimataji.net/albums/biography/ShriMatajiNirmalaDevi-SelectedBiography_files/frame.htm), (13 Mayıs, 2009).

<sup>1305</sup> Yitik, “Hint Menşeli”, s.318.

yönelik olarak tasavvufu araçsallaştırma. Bu araçsallaştırmada kullanılan bazı argümanların sıhhati kritik edilmiştir.<sup>1306</sup> Hareket interneti etkin tanıtım alanı olarak kullandığı gibi online radyosuyla<sup>1307</sup> da meditasyon hizmeti sunmaktadır.<sup>1308</sup> Hareketin Türkiye’de yaygınlaşması, Sahaja Yoga’yı bir sağlıklı yaşam pratiği olarak kabul edip pratiğe geçiren Sağlıklı Yaşam Derneği’dir.<sup>1309</sup>

---

<sup>1306</sup> <http://www.tamtip.com/detay.php?iid=8&ad=D%C3%AEnler%20yoga%20tekniklerini%20mi%20kullan%C4%B1yor?&mid=474&olay=mak>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1307</sup> <http://www.sahajayogaradio.org/>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1308</sup> [http://www.live365.com/cgi-bin/mini.cgi?station\\_name=sahajayogateam&tm=237&from=rma..](http://www.live365.com/cgi-bin/mini.cgi?station_name=sahajayogateam&tm=237&from=rma..), (12 Mayıs 2009)

<sup>1309</sup> Örnek tanıtım ilanı için bkz. <http://www.ailem.com/templates/library/1730.asp?id=7646>, (19 Mayıs 2009).



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DİNİ MÜCÂDELE VE PİYASA ANALİZİ

Din, sosyal bağlamda bir realite olarak biçimlenir ve dinî sistemde sosyal gerçeklik boyutu din tanımlaması için önem arz eder.<sup>1310</sup> Din ve toplum ilişkisi, mücadele sürecinin de arenasıdır ki bu bağlamda dinlerin meydan okuma ve cevap verme diyalektiğini kutsal kitaplara dayanarak formüle eden Toynbee, dinin toplumsal rolünün yadsınamaz niteliğini vurgular.<sup>1311</sup> B. Lewis de tarihî süreçte dinlerin meydan okuyan rekabetçi yapılarını sistemik analize tabi tutar.<sup>1312</sup> Yerel anlamda bakıldığında Türkiye’de yaşanan olayların merkezi renginin birçok unsurda dini kimlik kaynaklı olduğu da aşîkârdır.<sup>1313</sup> Şerif Mardin örneğinde olduğu gibi dinî bir toplumsal pratik ve Türk toplumunun sorunlarını da dinle mündemiç olarak ele alan yaklaşımlar, dinin toplumsal yapıdaki rolüne dikkat çeker.<sup>1314</sup>

Tarihî olarak bakıldığında tek tanrılı dinler arasındaki ilişkilerin, onların farklı tutumlar üretmelerine ve bu yönde bir sosyal doku oluşturmalarına neden olduğu görülür. Hıristiyan batı, temelde kendi dinî tarihinin bir getirisi olan çatışmayı önleyip sosyal barışı sağlamak için dini siyasetten ayırmış ve bu ayrımla ilintili olarak iktisadî ve askerî üstünlük sağlamıştır. Yahudiler, kendilerine karşı yürütülen karşıt politik ve ideolojik uygulamalar sonucunda İsrail devleti kurulana kadar diaspora hayatı yaşamıştır. İslâm âlemi ise kendi geleneksel kimliğini koruma içgüdüleriyle din ve siyaseti birleştirmiş fakat koşullar aynı zamanda bir tahakküme katlanma durumunu da gerektirmiş; son dönemlerde ise kendi medeniyetinin farklılıklarını yeniden vurgulamıştır. Bu kaba tahminler elbette ayrıntılandırılması gereken ve gözden kaçırdığı

---

<sup>1310</sup> Nils G. Holm, “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, Abdülkerim Bahadır (çev.), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.4 (Güz 2002), s.271.

<sup>1311</sup> Bünyamin Duran, “Dinin yapılanmadaki yeri”, 18/12/1994, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=308423&keyfield=7961686F766120>, (29 Mart 2008 ).

<sup>1312</sup> Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler -Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, Nurettin Hüseyini (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

<sup>1313</sup> Yasin Aktay, “Giriş: Sosyolojinin Nesnesi Olarak Din”, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.), *Din Sosyolojisi* içinde (7-16), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.7.

<sup>1314</sup> Örneğin, Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, Metin Çulhaoğlu (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

noktalara sahip olan bir niteliktedir; fakat aynı zamanda resmin geneli anlamında bazı kodlar taşımaktadır.<sup>1315</sup>

İslâm, monopol piyasanın geçerli olduğu dönemde hâkim dinî sistem olarak piyasaya yönelik rekabet söylemlerini düşük oranda ve reddiye biçiminde üretmiş, dinî piyasanın rekabete açılmasıyla beraber, kendi meşruluğunu ve ötekinin geçersizliğini kanıtlamaya yönelik özdeşünümsellik sergilemiştir. Oligopol yapıda Müslümanların daha fazla bilinç vurgusu sergilediklerine bakıldığında, monopol piyasada sözel düzeyde yeterli olan dindarlık, model almanın ötesinde rekabet baskılarına yanıt verebilecek bilinçlilik arayışı ve yoğun dinî pratikler söz konusu olmuştur. Monopol piyasada bastırılan yerel veya heretik yorumların oligopollükle birlikte ifşa ve savunma fırsatı bulmuş ve bağlamda üye ve yorum korunumu için rekabete açılım söz konusu olmuştur. Küreselleşme ile birlikte meydan okuma-cevap verme diyalektiği eserlere daha çok konu olmaya başlar. Küng ve Moltmann, İslâm'ın meydan okuyuşunu başlığa taşıyıp meydan okumanın tehdit anlamına gelmediğini ifade ederler; fakat onlar, temelde bir diyalog analizini amaçlarlar.<sup>1316</sup>

Meydan okuma söz konusu olduğunda karşılıklı güçlü ve zayıf yönler önem taşır. J. Richter İslâm'ın Hıristiyan misyonerliğine karşı beş direnç noktasını belirler: (a)İslâm'ın doğruluğuna yönelik Müslümanlardaki güçlü kanı, (b)Tanrı'nın bir ve tekliğine yönelik güçlü monoteizm; (c)cihad, mehdi, cennet vb. kavramları da içeren geleceğe yönelik güçlü bir eskatolojik beklenti; (d)ihlâs ve zâhitlik fikri ve (e)Tanrı ile kurulan güçlü manevî (mistik) bağ. Richter, İslâm'ın zayıf yönü olarak da Hz. Muhammed'in hayatında zaaf olarak adlandırdığı bazı sıkıntıların varlığını ve İslâm'ın Hıristiyanlıktan almış olduğu şeyleri zikreder.<sup>1317</sup> Copeland da İslâm'ın Hıristiyanlığın geliştirdiği ve Hıristiyanlığın ve İslâm'ın dışındaki dinlerin bulunduğu bölgelerde etkin olabilen bütün yöntem ve tekniklere rağmen bir taş duvar gibi misyonerliğin karşısında

---

<sup>1315</sup> Falk, *Küreselleşme ve Din*, s.81.

<sup>1316</sup> Hans Küng ve Jürgen Moltmann (Ed.), *Islam: A Challenge for Christianity*, London: SCM Press, 1994, s.VII.

<sup>1317</sup> Gündüz, *Misyonerlik*, ss.112-3.

bulduğunu ve misyonerliğin tek yapabildiğinin, kendisini kanatmak olduğunu ifade eder.<sup>1318</sup>

Müslüman bilincin ve tarihî arkaplanın toplumsal ontolojiyi biçimlendirme tarzının açıklanması için doğu-batı ilişkisinin dikkate alınması gerekir; dahası, çağdaş küresel rekabet, Müslüman-batı ikilemini dikkate almak durumundadır. Modern formun başatlığı, doğunun geri ve öteki rolünü oynama durumu, batı hayranlığı olarak Müslüman zihne yansır. Batı karşısında duyulan kompleks ve özgüven yitiminin dinî yansımalarının temsili, 1980’li yıllarda yoğunluk kazanan bir ‘batılı müslüman oluyor’ furyasında kendini belli eden gururlanma, yani özgüven tazeleme bilincidir.<sup>1319</sup> Bunun yanı sıra hakikat merkezli savunma söylemlerinin de modern dönemdeki etkinliği dikkat çeker. Müslüman-Hıristiyan ilişkisinde önemli olgulardan biri, yazılı materyaller bağlamında cereyan eden tartışmaların rekabet düzleminde gerçekleşmesi olarak okunabilecek ilk dönem Türkçe reddiyelerin misyonerlere bir yanıt olarak belirmesidir. Bu bağlamda Ahmed Mithat Efendi’nin (ö.1911) *Müdafaâ* adlı eserine Amerikan Misyoner Cemiyeti başkanının karşıt yazılarıyla oluşan rekabet ortamının şekillenmesi gibi etkileşimsel ve etkili metinler üretilir.<sup>1320</sup>

Dinî grupların doktrinleri ve etkileşim mirasları, onların ötekiyle ilişkisini belirlemede ve bu tutum, zaman ve zemine göre değişim göstermektedir. Rekabet, çatışma ve diyalog, günümüzde öne çıkan süreçlerdir; dinlerin hakikat odaklı yapıları nedeniyle diyalog formu, gizil (örtük) rekabet olarak değerlendirilebilir. Dinlerin meydan okuyucu sunumunda, bireye rehberlik edip hayatını şekillendirecek hakikat temelli bir çerçeve bulunur. Böylece dönüşüm yaşayan birey yeni bir sisteme dâhil olur ve J. Burfoot’a göre bu, üç aşamada gerçekleşir: *Farklılaşma, soğuma ve yabancılaşma*. “Bu süreç sonunda fert kendi toplumunun değerleriyle olan bağlarını koparır ve kendisiyle toplumun anlamlı bir bütün oluşturduğu hissini yaşayamaz. Artık bu toplum içerisinde kaybedilen ‘kimlik’ bir başka sosyal sistemde aranır.”<sup>1321</sup>

---

<sup>1318</sup> Copeland, s.118.

<sup>1319</sup> Ali Köse, “Neden İslâm’ı Seçiyorlar?”, *Köprü*, Sayı.91, (Yaz 2005), s.182.

<sup>1320</sup> İlk dönemdeki örneklerin analizi için bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı*, ss.82-92.

<sup>1321</sup> Köse, “Sekülerden Kutsala”, s.207.

Dinî piyasa analizi, Türkiye'nin 1998'den 2008 yılına kadar farklılıkların bir arada yaşaması ve serbest piyasa bağlamında rekabet etmesi durumunun çoğulcu demokrasi kültürü açısından değerlendirilmesidir. Çeşitliliğin, farklılıkların korunarak çatışmaya varmayan bir süreci imleyen bu algının<sup>1322</sup> izi Türkiye'de 28 Şubat döneminden sonra başlayan ve Avrupa Birliği Uyum Yasalarına ve o noktadan 2008 yılına kadar olan süreç olmak üzere ikiye ayrılarak RST ve DEM'in temel prensipleri yoluyla incelemeye tabi tutulacaktır. Bu, öncelikle dönemin süreçsel tasvirini veren nitel analizle; ardından RST ve DEM'in uygun verilerle testini imkan veren nicel analizle sunulmaya çalışılacaktır.

## I. GEÇİŞ DÖNEMİ DİNİ PİYASA (1998-2003)

Bu kısım, 1998-2003 yıllarını kapsayan ve 1983 sonrası dönemin dinamiklerinin 28 Şubat sonrası da kapsayan ve AB uyum yasalarına kadar süren dönem olarak beliren 'geçiş dönemi'ni ele almaktadır. AB uyum yasalarıyla beraber artık çoğul yapıya ulaşılır. 1983 sonrası dönemde sıklaşan ve sıklaşan uluslararası ilişkiler ve iletişim ağları, yerel aktörlere küresel rakipler üretmiştir. Yeni rakiplerin belirmesiyle hem yerel aktörlerin kendilik algılarında kırılma, hem de yeni ve dönüşüme uğramış bildik rakipleri tanımlama sorunsalı söz konusu olur.

Çağdaş sosyo-politik çoğulcu yapı sayesinde, her dinî grubun bir aktör ve rakip olması; dinî haritanın sınırlarının zorlanması ve değiştirilmesi yönünde sistemik dönüşümlere neden olmaktadır. Geleneksel toplum yapısının örüntülerinde dinî bağlılık formu (genel anlamda) verili olarak belirirken, serbest dinî piyasalarda bağlılık ve adanma, inşa edilmesi gereken unsurlar olarak ortaya çıkar. Kadim dinî gruplar, günümüzde hem mevcut üyelerini bilişsel ve duygusal destek kodlarıyla koruma zorunluluğuyla baş etmek hem de yeni üye kazanımında rekabet etmek zorundadırlar. Son tahlilde üye korunumu ve kazanımı söz konusu olduğunda hakikat ve çoğulculuk tartışmaları meydana çıkmaktadır.

---

<sup>1322</sup> Ali Akdoğan, "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Farklı Kültür ve Dinlerin Barış İçinde Bir Arada Yaşama İmkânı -Kültürel ve Dinî Çoğulculuğa Sosyolojik Bir Bakış", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı.18, (Ağustos-Ekim 2003), ss.59-60.

## A. MÜSLÜMANLAR

Türk din piyasasının güçlü aktörü Müslümanlar, temelde üç yapısal niteliğe sahiptir: Nakşibendilik ve Nurculuk gibi tasavvufî form, DİB resmî formu ve İslâm'ı ideolojik lügatçe olarak kullanan İslâmcılık. Bu bağlamda piyasa açısından dikkat çeken fark, İslâmcıların öteki olarak diğer dinî grupları değil 'ideolojileri' görmeleridir ki bu da onları, sözgelimi, Yahudilikle değil siyonizmle rekabete (veya çatışmaya) götürmektedir. Öte yandan geleneksel tarikat (ve benzeri cemaat) yapılanmaları ve özelde Nakşibendî formu (ve uzantıları) da genelde dışlayıcı hakikat anlayışı ve yerel mücadele stratejisi nedeniyle dinlerarası ilişkilerde çoğunlukla misyonerlik söz konusu olduğunda tepkisel tutum sergilemekten ibaret bir profil sergilemektedir. Nurculuk ise özellikle Gülen Hareketi formuyla araştırmanın ele aldığı dönem itibariyle dinlerarası ilişkiye (ve özelde diyaloga) önem veren bir yapı sergilemekle dikkat çekmektedir. DİB de ele alınan bu dönemde yeni bir strateji olarak (Vatikan'ın 1962'de çağa uyarladığı formunun geçikmiş bir adaptasyonu bağlamında) dinlerarası ilişkilerde etkin bir aktör konumunu alır. Bu bağlamda araştırma, temelde DİB, Gülen Hareketi ve sosyal olaylar (gayrimüslimlere yönelik ve dinî motivli) şeklinde bir izlekle süreçlenecektir.

Türkiye'nin 1983 sonrasındaki yeni toplumsal yapısının dikkat çeken dinî gruplarının başında gelen Gülen Hareketi<sup>1323</sup>, modernizm, batılılaşma, diğer dinî gruplarla ilişkiler ve seküler alanlarda bulunmaya yönelik yeni formlar; dahası, özünde yeni bir dindar modelini ortaya koyan karakter inşasında ön plana çıkmış ve soğuk savaş sonrası dönemde küreselleşmeyi deneyimleyerek çağın önemli bir yapılanması olmuştur.<sup>1324</sup> Hareket, 90'lı yıllarda diyaloga yönelmiş ve hareketin gazetesi *Zaman*, diyalogla ilgili tutumunu aktif katılıma temelde Mehmet Gündem'in 1996 yılında Aziz

---

<sup>1323</sup> Esasen Hareket'in Türk-İslâm sentezini sürdürdüğü için toplumun 1980 askeri müdahalesinden sonra yeniden yapılanması bağlamında resmî desket gördüğü iddiası da söz konusudur. Bkz. Heinz Kramer, *Avrupa ve Amerika Karşısında Değişen Türkiye*, 2. Baskı, Ali Çimen (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları, 2001, ss.105-8.

<sup>1324</sup> Balcı, Hareket'in 'tüm ölçülere uymasa da İslâm'la moderniteyi uzlaştırmaya' çalıştığını ifade eder. Bu bağlamda devletin laik yapısına saygı ve bu yapıyı yıkmaya yönelik alenî bir tasarı ifade edilmemesi, dünyevî ve ruhanî ayrımının söyleverlerde belirgin olması modern ilkelere uygunluk taşırken bireyin toplum içindeki rolü bağlamında modern ilkelere karşıt unsurlar söz konusu olabilmektedir. Bayram Balcı, *Orta Asya'da İslâm Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*, Ali Berktaş (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.38. Gülen Hareketi'nin modernite ile Müslüman gelenek arasında bir orta yol arayışı olarak da betimlenmesi söz konusudur. Bkz. Ahmet T. Kuru, "Modernite ile Müslüman Gelenek Arasında Bir Orta Yol Arayışı: Fethullah Gülen Örneği", M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hzl.), İbrahim Kapaklıkaya (çev.), *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde (161-176), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss.161-76.

Nikolas etkinliklerine katılması ve bir konuşma yapmasıyla sergilemiştir. Onursal lideri Fethullah Gülen olan *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* (GYV) da dinlerarası diyalog çalışmalarını önemle ele alıp sürdürmüş ve toplantı, sempozyum gibi düzenlemelerin yanı sıra kurumsal bünyede *Diyalog Sekreteryası* gibi yapılanmalara gitmiştir. Gülen Hareketi, bu vakıf aracılığıyla gayrimüslim kitlenin ruhanî liderleriyle yakın ilişkiler kurmuş, gayrimüslimlerin sorunlarına çözümler aramış, üretmiştir.<sup>1325</sup> Gülen Hareketi'ne yakın kalemlerin misyonerliğe yönelik tutumunda vurgulanan noktalardan biri, müslümanın kendine olan özgüveni ve İbrahimî dinlerin son halkası bağlamında hakikat tekelciliğidir. Bu yaklaşımda İslâm'ın hepsini kuşatan geleneğinin tam ve baskın olması nedeniyle müslümanın Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşümünün mantık ve teoloji bağlamında muhaliği savunulur.<sup>1326</sup>

Gülen Hareketi, modern Müslüman aktör örneği olarak, YDH'lere ve özellikle Moonculara benzer teşkilatlanmaya dikkat çeker. Dinî rekabet açısından önem taşıyan yapısal benzerlikler şu şekilde özetlenebilir:

“Her iki hareketin; dinî olarak muhafazakar bir yapı sergilemelerine karşılık modern bir görüntüyle kamusal alandaki etkinlikleri, güçlü ve geniş medya ağına sahip olmaları, grup içinde disiplinli ve hiyerarşik bir organizasyon yapısı sergilerken grup dışındakilere karşı diyalog ve hoşgörü söylemini geliştirmeleri, liberal bir görüntü vermelerine karşın grup içi ilişkilerde katı bir yapı sergilemeleri, bireysel kurtuluşla beraber sosyal siyasal ve kamusal alanı düzenleme yönünde faaliyetlere girişmeleri, pragmatist bir grup izlenimi vermeleri, Moonculuk'ta *kilise ev*, Fethullahçılık'ta *ışık ev* denen grupsal mekanlarda kutsallaştırılmış davranış kalıplarıyla informal şebekelerle sermaye ve taraftar akışını sağlamaları, birçok farklı grupları çeşitli organizasyonların çatısı altında bir araya getirerek küresel problemleri tartışmaları ve çözüm önerileriyle grupsal kimliklerine meşruluk zemini aramaları, bireysel hak ve özgürlüklerin vurgulanmasıyla demokratikleşmenin kazanımlarından yararlanmaları, grupsal çıkarları uğruna her türlü araçtan istifade etmeleri, kamusal alanda ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır sergileyerek kamusal görünürlüklerini meşrulaştırma çabaları, hoşgörü, demokrasi ve piyasa ekonomisi gibi global söylemleri grupsal yapıları içinde yansıtmasalar da benimsiyor gözükmeleri, güçlü uluslararası örgütlenme ağına sahip olmaları, oldukça geniş bir işletme ağını kontrol etmeleri ve taraftarlarını asketik ahlâk çerçevesinde adanmışlardan oluşturmaları, sosyal destek tabanlarını daha çok yeni

<sup>1325</sup> Öktem, “11 Eylül”, s.63.

<sup>1326</sup> Ahmet Şahin, “Misyoner Dinini Bilen Müslümanı Asla Etkilemez”, 17/03/2005, <http://www.zaman.com.tr/yazar-do?yazino=153474&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

kentlileşen ailelere mensup üniversite öğrencilerinden ve peti-burjuvadan sağlamaları gibi temaların örtüşmesi çarpıcı biçimde dikkat çekmektedir.”<sup>1327</sup>

Gülen Hareketi'nin geleneksel yapıya sahip ve âşına olunan dinî hizmetler sunan bir yapıdan modern bir cemiyet-içi cemaat yapılanmasına doğru yönelmesinin ilk ivmesi, Berlin Duvarı'nın 3 Kasım 1989'da yıkılmasıyla belirmiş, sonrasında soğuk savaşın sona ermesiyle SSCB'nin dağılmasıyla Türkî Cumhuriyetlere yönelik eğitim kurumlarının inşası fikri doğmuştur. SSCB henüz dağılmadan Gülen, Süleymaniye Kürsüsü'nden okullar açılmasına yönelik telkin ve tavsiyelerde bulunuyordu. Bu söylemin ilk meyvesi, Ocak 1990'da Gürcistan'a 11 kişilik bir öncü grubun gitmesiyle ortaya çıkmış ve sonrasında diğer ülkelere de ziyaretler yapılmıştı. Önceleri kurumsal bir yapılanma söz konusu olmamış, başarılı öğrencilere burs, Türkiye'de eğitim imkânı gibi dolaylı çabalar gösterilmiş; ancak 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla birlikte, söz konusu ülkelerde okullar açılmaya başlanmıştır. Okullar, birer eğitim kurumu, dahası yurt dışında açılan bir kurum olduğu için, bazı engellerin devlet ricalince çözülmesi gerekiyordu ki dönemin siyasî iradesinin temsili Özal, 'Türkiye'nin dışa açılımını ifade eden bu okullar'a destek verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>1328</sup>

Gülen Hareketi'nin 'kurumsal' yapılara sahipliği söz konusu olunca hem Türkiye hem de Sovyetlerin mirasının laik niteliği bağlamında değerlendirilebilecek bir yöntem tercih edilmiştir. Din anlatımı mekanizması olarak tebliğ değil *temsil* seçilmiş ve eğitim kurumlarının niteliğine de çok uyuşan bu metod, okullarda ve sosyal yapıda başat mekanizma olmuştur.<sup>1329</sup> Okullar için yapılan yorumlar hümanist değerler denebilecek insanlık ortak paydasına yönelik boyut ve özelde ise ulusal vurguların getirdiği (bayrak, Türkçe öğretimi, Türkçe olimpiyatları vb.) ulusal çıkara yönelik boyut olmak üzere iki kategori ön plana çıkar. Okullarda verilen eğitimin seküler

---

<sup>1327</sup> Bodur, "Moonculuk", ss.37-8.

<sup>1328</sup> Emre Aköz ve Nevzat Atal, "Müslüman Misyonerler", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/01/04/gnd116.html>, (29 Mart 2008). Okullar'da verilen eğitimin din eğitiminden çok ahlâk eğitimi olduğu yaygın kanaatinin yanı sıra eğitimi ibadet algısıyla gerçekleştiren personelin yüklendiği misyonun kazandırdığı ivme de önem taşır. Bkz. Şahin Alpay, "Gülen'in Okulları: İbadet Olarak Eğitim", Toktamış Ateş, Eser Karakaş ve İlber Ortaylı (Ed.), *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları* içinde (305-312), İstanbul: Ufuk Kitap, 2005, ss.307-12.

<sup>1329</sup> Emre Aköz ve Nevzat Atal, "Nutuk Atma, Örnek Ol", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/01/04/gnd117.html>, (29 Mart 2008).

dokusuna vurgu yapılmış ve bu da din ve modernlik bağlamında değerlendirmelere tabi tutulmuştur.<sup>1330</sup>

Milliyetçilik, dinin taşıyıcısı olarak fonksiyon görebilir.<sup>1331</sup> Türkiye’de ulusalcı ve milliyetçi kanal olarak tanımlanabilecek genel bir içe kapanma (veya kontrollü açık toplum anlayışını benimseyenler) cemaatlerin erken küreselleşme deneyimine karşın siyasal olarak geç gelen açılımlarla beraber zaman zaman cemaat yapılarıyla söylem çatışmaları sergilemiştir. Türkiye, Almanya ile başlayan işçi göçü gibi erken dönem dışa açılım ve soğuk savaş sonrası Orta Asya deneyimiyle, dahası 1983 sonrası dönemin özgürlükçü ve yoğun imkânların bulunduğu dönemiyle küreselleşme yönünde bir ivme kazanmış ve göçün yoğunlaşmasıyla beraber artan dış nüfus, yeni bir dinî piyasa oluşturmuştur. Bugün, sözgelimi Almanya’da onlarca kurum ile birçok dinî hareket, (Gülen Hareketi dâhil) faaliyet göstermektedir. Gülen hareketine yakınlığıyla betimlenen kurumların *Diyalog Eğitim Merkezi* gibi kurumlar inşa etmesi, herkesin kendi dinî algısını yayma amacıyla rekabette bulunduğunu (iç rekabet) göstermektedir. Avrupa’da yaşayan 13,5 milyon Müslüman nüfusun içindeki iç rekabet ve Avrupa’yla bazı bazı uyumsuz formların entegrasyona tabi tutulmasını amaçlayan son proje, Euro-İslâm (Avrupa İslâmı) olarak belirmiştir. İlk olarak Bassam Tibi’nin ortaya attığı bu projede amaç, Müslümanların modern batı toplumuna, değerlerini benimseyerek, uyum sağlamasıdır.<sup>1332</sup>

İş dünyasından gördüğü destek ve aktif gençlik faaliyetleriyle<sup>1333</sup> dikkat çeken Gülen Hareketi’nin simgesi haline gelen okullar, son dönemlerde diyaloga hizmet amacıyla kurulan organizasyonlarla beraber Hareket’in temel analiz argümanı olma yolunda ilerlemektedir. Okullar, Hareket’in pratiğe yansıyan kodlarını betimlediği için önem taşır. Hareket’in değerlendirilmesine yönelik ilginin yoğunluk merkezinin de okullar sayesinde uluslararasılaşma pratiğinde olduğu görülür. Mart 2008’de Hareket’in

---

<sup>1330</sup> Hadi Uluengin, “Zil Nasıl Çalıyor”, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=8876762&yazarid=22>, (31 Mayıs 2008).

<sup>1331</sup> Barber, s.179.

<sup>1332</sup> Perşembe, ss.62-179. Ayrıca Bkz. Bassam Tibi, *Boğazın İki Yakası, Avrupa ile İslâmcılık Arasında Türkiye*, S. Kabakoğlu (çev.), İstanbul: Doğan Kitap, 2000.

<sup>1333</sup> Erkan Akın ve Ömer Karasapan, “Turkey’s Tarikats”, *Middle East Report*, No.153, *İslâm and the State*. (July-August 1988), s.16.



Marywood Üniversitesi'nde tanıdık isim Thomas Michel'in de katılımıyla yeni bir Müslüman dinamizmi olarak betimlenmesi, çağdaş bir aksiyon olarak (neo-sufizm hareketi) ve siyasetten uzaklığın getirdiği yayılmaya vurguyla barışa katkı temalarının aktarılması, yeni formun ilgi odağı haline geldiğini betimlemektedir.<sup>1334</sup>

Kaynağını teoloji ve gelenekten alan Gülen Hareketi'nin yanı sıra dikkat çeken bir diğer geç-modern dönem Müslüman aktör tipi, bilimsel argümanlı din söylemi taşıyan Harun Yahya izleyicisidir. Harun Yahya müstear ismini kullanan Adnan Oktar'ın takipçileri, 'sosyetik' etiketiyle nitelenmelerine neden olabilecek düzeyde modern bir form içinde ve özellikle evrim (özünde modern bilimin dini dışlayan boyutları) karşısında tutunduğu tutumla farklılaşmaktadır. Darwinizm, evrimcilik, akıl ve inanç ilişkisi, dinsizlik, evrende tanrının varlığına yönelik deliller ve mucizeler, Kur'an ve içeriği ve mehdi gibi konularda<sup>1335</sup> yazılan yayınlar yalnızca Türkiye'de kalmamakta aynı zamanda *Bilim Araştırma Vakfı* tarafından çeşitli dillere<sup>1336</sup> çevrilmekte ve yurt dışına gönderilmektedir.

Oktar Hareketi'nin iki temel kolon üzerinden mücadele verdiği görülmektedir: Ateizm ve materyalizmin fikrî dayanakları olarak kabul edilen düşünce ve kuramlarla (evrimcilik, Darvincilik gibi) antitez merkezli mücadele ve din ahlâkını yaygınlaştırma. Dolayısıyla Oktar Hareketi'nin din bağlamında ortaya koyduğu form, modern yaşama uygulanacak bir din ahlâkı modeli olmaktadır. Oktar'ın söylemlerinin özünün Allah'ın varlığının ve birliğinin ve Kur'an ahlâkının anlatımı olduğu ifade edilmektedir.<sup>1337</sup> Oktar Hareketi'nin ilk ivmesi kendi ifşalarına göre, "1982 yılında, ilk kez, yine Mimar Sinan Üniversitesi'nde okuyan birkaç genç, Adnan Oktar'ı fikri mücadelesinde desteklemeye karar" verirler ve ardından zamanla Oktar'ın fikirlerini benimseyen gençlerin sayısı artar.<sup>1338</sup>

---

<sup>1334</sup> "Türk okulları dünya genelinde barış adaları gibi", 15/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=664932&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1335</sup> [http://www.harunyahya.org/tr.m\\_book\\_index.php](http://www.harunyahya.org/tr.m_book_index.php), (24 Mayıs 2008).

<sup>1336</sup> Oktar'ın eserleri pek çok dile çevrilir: İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Urduca, Çince, Arapça, Arnavutça, Rusça, Farsça Uygurca, Endonezyaca, Bengolice, Bulgarca Lehçe, Malezyaca, Hollandaca, İbranice, Fince, Hausa vb, [http://www.harunyahya.org/yazar\\_hakkinda\\_2.htm](http://www.harunyahya.org/yazar_hakkinda_2.htm), (24 Mayıs 2008).

<sup>1337</sup> [http://www.harunyahya.org/yazar\\_hakkinda.htm](http://www.harunyahya.org/yazar_hakkinda.htm), (24 Mayıs 2008).

<sup>1338</sup> [http://www.harunyahya.org/yazar\\_hakkinda.htm](http://www.harunyahya.org/yazar_hakkinda.htm), (24 Mayıs 2008).

Modern Müslüman aktör analizlerinde ortaya konan popüler İslâm desenleri değerlendirmelerinde elit kesimin dinden uzak kalışının getirdiği lümpen ve arabesk unsurların varlığına dikkat çekilir. Halk İslâmı'nın başat formu tasavvuf da lümpenleşen bir otantiklikten uzaklaşma deneyimiyle birlikte temel sorun olan İslâmi düşüncenin yeniden üretimi meselesini ağırlaştırır.<sup>1339</sup> Halk İslâmı'nın eleştirilen bu yönlerinin yanı sıra Resmî İslâm boyutlarında da eleştiri, öz eleştiri ve yeniden üretim mekanizmaları süreçlenir. Bu bağlamda yeni bilgi üretimi sonucunda DİB, dinlerarası ilişkilerde yeni bir form edinir. Ele aldığımız dönem için diyalog baskın tartışma formudur.

Hıristiyanlığın intifa veya ıstıfa ile yüz yüze olduğu kanatini taşıyan ve Hıristiyanlığı bir tehlike görmeyen Said Nursî, 1951'de *Zülfikar* adında bir metnini Vatikan'a göndererek ve 1953'te İstanbul'da Patrik Athenagoras'ı bazı talebeleriyle ziyaret ederek<sup>1340</sup> Katolik ve Ortodokslarla dinlerarası diyalogun Nurcu Hareketi'ni başlatır. Bu bağlamda 1990'lı yıllarda dinlerarası diyaloga yönelen yerel ilginin simgesel görünülüğü Gülen Hareketi'yle vucüt bulur ve farklılıklara rağmen bir arada yaşama ve ortak değerler etrafında bütünleşme olarak algıladıkları diyalog, artık yeni lügatçe ve ontolojik duruş olur. 1990'lı yıllar, toplumsal birlik sağlama misyonunu yüklenen Hareket'in dışı açılımını (öncelikle Türkî Cumhuriyetlerle birlik) da sonuç verir. Bir anlamda 80 sonrası parçalanmayı birleştiren bir yapıştırıcı fonksiyonu göreceği inancıyla hoşgörü (iç ve dış) sistemine yönelinmekte ve gayrimüslim gruplarla nezaket ziyaretleriyle başlayan yeni bir sürece girilmektedir.<sup>1341</sup> Gülen, yeni süreci yeniden başlatılan (ihya), kadim bir geleneğin yeniden üretimi olarak (Medine Vesikası, Veda Hutbesi metaforlarıyla) değerlendirir ve tanımlama olarak 'herkesi kendi konumunda kabul etme'yi tercih eder. Bu yeniden üretimi bir *vazife* ve *vecibe* olarak değerlendirir.<sup>1342</sup>

Diyalog formu, hemzemin bir tartışma platformu olarak kurtuluş öğretisini gündeme getirir. Bu bağlamda Hareket'e yakın kalemlerden Kurucan, çoğulcu kurtuluş

---

<sup>1339</sup> Bkz. Ocak, "İslâmi Bilimler", ss.53-4.

<sup>1340</sup> İbrahim Canan, s.218.

<sup>1341</sup> Kurucan, *Niçin Diyalog*, ss.83-105.

<sup>1342</sup> M. Fethullah Gülen, "Hoşgörü Sürecinin Tahlili", 27/02/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=147455>, (02 Mayıs 2009).

öğretisinin de İslâmî literatürde bulunduğu argümanına atıfla nihaî kararın verilemeyeceğini beyan eder ve fetret ehli kavramını gündeme taşır. Gülen'in "Vusûlsüzlüğümüz usûlsüzlüğümüzdendir" tespitinden hareketle asıl hedef olan çağın idrakine uygun ulaşma ağları kurma nedeniyle diyaloga yönelindiği ve bu çerçevede yapılan bütün etkinliklerin, sonuçta toplamda dünyanın yeni bir çehreye bürünmesini sonuç vereceği inancının bulunduğu ifade edilebilir.<sup>1343</sup> Aslında üst bir dil kullanılması, Gülen'in mobilizasyonunun fikir düzeyinde hümanist söylemlerle, dahası Avrupa mirasıyla (sembolik doğu mirası olarak) karşılaştırılmasını sonuç verir. Carroll, Gülen'in fikirlerini, batı algısında kodlarla uyuma sağlaması için, "beşerî bilimler bağlamına" yerleştirmeyi hedefler. Bu amaçla hümanist batı düşüncesini Gülen'le metinsel bir diyaloga tabi tutar.<sup>1344</sup>

Gülen Hareketi, 1998 ve sonrasında gerek Papa ile görüşme<sup>1345</sup> gerekse okulların sayısındaki artış nedeniyle tanımlanmak istenmiş ve hareketin misyonerlik, sivil toplum<sup>1346</sup> vb. konularda analizi ortaya konmaya çalışılmıştır; büyüyen hareket ve liderinin etüdü hedeflenmiştir.<sup>1347</sup> Bu yıl Gülen Hareketi artık Yahudiler için de dinlerarası diyalogda bir adres durumundadır: İsrail Seferad Hahambaşısı Elyahu Bakshi Doron, Şubat 1998'de İstanbul'da, GYV'nin Onursal Başkanı Gülen'le görüşür. "Harbiye'deki vakıf binasında bir araya gelen Doron ve Gülen, dinlerin barış ve sevgi ortamını yaratması amacına değinen" söylemler kullanırlar.<sup>1348</sup> Erken dönemde yapılan bu görüşme, yeni pratikler doğrultusunda ilişki ağı üretir: Gülen GYV'nin Harbiye'deki merkezinde ağırladığı "Hahambaşı Doron'a, çini tabak, el işlemesi vazo ve ipek halı hediye" eder ve Hahambaşı bu hediyeye "Osmanlı döneminde yapılan Kudüs'teki surların bir cam maketiyle karşılık" verir. Görüşme sonunda Hahambaşı, Gülen'i

---

<sup>1343</sup> Kurucan, *Niçin Diyalog*, ss.111-34.

<sup>1344</sup> Bkz. B. Jill Carroll, *Medeniyetler Diyalogu: Gülen'in İslâmî Öğretisi ve Hümanist Söylem*, Faruk Tuncer (hzl.), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.19-22.

<sup>1345</sup> Zeynep Göğüş, "Papa ve Fethullah Gülen", <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/02/11/y04.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1346</sup> Zeynep Göğüş, "Hocaefendi ve sivil toplum", <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/01/21/y04.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1347</sup> Mehmet Ali Birand, "Bu akşam da Fethullah Gülen'i konuşacağız", <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/01/13/y09.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1348</sup> "Dinlerarası barış çağrısı", 26/02/1998, <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/02/26/r14.html>, (29 Mart 2008).

Kudüs'e davet eder, Gülen de bu davete DİB başkanı ve Papa ile birlikte böyle bir ziyareti düşündüklerini ifadeyle karşılık verir.<sup>1349</sup>

Hareket'in lideri, diyalog argümantasyonunu geleneksel mirasın sûfi kanalından almayı yeğler ki burada öne çıkan ilk kavram 'sevgi'dir.<sup>1350</sup> Diyalogun neo-sûfik tanımlaması hoşgörü ise, "Hocaefendi'in insan sevgisi ve af anlayışı üzerine kurulu, insanın kendisinden başka -ana-baba, eş, çoluk-çocuk, dost-düşman dâhil herkesle ilişki şeklini belirleyen davranış metodudur."<sup>1351</sup> Gülen, Orta Asya merkezli çabaların baskın olduğu dönemlerde milliyetçi kesimden de destek alır: Bu bağlamda Türk Ocakları, *Hamdullah Suphi Tanrıöver Türk Ocakları Kültür Armağanı*'nı Gülen'e verir.<sup>1352</sup> Hareket, küreselleşmeye ilk hamlelerinde ödüller dağıtarak seküler üst söylemin meşrulaştırıcı gücüne talebkâr bir şekilde yaklaşır. Bu bağlamda diyalog faaliyetlerinin kurumsal kimliği GYV'nin *Türk Dünyası Kaynaşma Ödülleri* başlangıçta yelpazeye taşınır.<sup>1353</sup> GYV, 6-7 Haziran 1997 tarihlerinde *Medeniyetlerarası Diyalog Kongresi*'ni organize eder.<sup>1354</sup> Ayrıca 16-19 Temmuz 1998 tarihleri arasında Abant'ta *İslâm ve Laiklik* konulu bir toplantı düzenler. İlk kez düzenlenen bu toplantıda Türkiye'nin gündemindeki konular ele alınır.<sup>1355</sup>

Dinlerarası ilişkiler açısından DİB'in özellikle halkın desteğini alma bağlamında rekabet avantajını etkileyen temel fonksiyonunun tartışmalı olması dikkat çeker: DİB'in öncelikli amacı dindarlara din hizmeti vermek değil devletin dinî alandaki amaçlarını yürütmek, yani ideolojik bir aygıt olarak fonksiyon görmek olduğu savunulur.<sup>1356</sup> DİB'in halkın gözünde yetkinliği bağlamında Taş'ın yaptığı analizde başarılı bulunan yönleri, yani rekabette güçlü yönler olarak betimlenebilecek noktalar

---

<sup>1349</sup> "Hahambaşı'na ipek halı", 26/02/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-7797>, (23 Nisan 2009).

<sup>1350</sup> Fethullah Gülen, *İnsanın Özündeki Sevgi*, Ö. F. Tuncer (hzl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, ss.17-8. Balcı, Gülen'in başta sevgi olmak üzere kullandığı birçok kavramın soyut düzlemde ve belirsiz kalışını kritik eder. Balcı, ss.142-3.

<sup>1351</sup> Kurucan, *Niçin Diyalog*, s.94.

<sup>1352</sup> "Türk Ocakları'ndan Gülen'e ödül", 03/04/1998, <http://arsiv.zaman.com.tr/1998/04/03/guncel/7.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>1353</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3142/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1354</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3151/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1355</sup> Toplantıyı, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, Demokraside Birlik Vakfı, Hoşgörü Hareketi Derneği, Türkiye Din Eğitimi Vakfı, Türk Dünyası Yazarlar ve Sanatçılar Vakfı müştereken organize etmiştir. <http://tr.fgulen.com/content/view/3705/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1356</sup> Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyat*, Cilt.3, Sayı.3, (Temmuz-Eylül 2000), s.43.

şunlardır: Kur'an'ın basım ve yayımı bağlamında denetim mekanizması rolü, ibadetler için zaman belirleme (Ramazan orucu, dinî bayramlar, fitre miktarları, ezan vakitleri gibi) çerçevesinde verilen kararlar, dinî konularda yürütülen fikirler, verilen fetvalar, yayınlanan materyaller; hac ve umre için yapılan organizasyonlar, laiklik ilkesine uygunluk, diğer dinî gruplarla yapılan diyalog faaliyetleri, ortaya konan hizmet ve çalışmaların toplumu bütünleştirmede etkinliği, dinî alanda ortaya konan yanlış bilgilerin ve muhtemel vahim sonuçlarının elenmesi konusundaki denetleyici işlevi, yurtdışında ikamet eden vatandaşlarımıza yönelik olarak yaptığı faaliyetler (konferans, seminer vb.), takvimlerdeki bilgilerin güvenilirliği ve toplumsal sorunları çözmeye sağladığı katkı.<sup>1357</sup>

Başarılı bulunduğu konuların yanı sıra DİB, camilerde toplanan yardımlar, yalnızca belli bir kesimin inancını temsil etmesi, vaaz ve hutbelerde aktarılan bilgilerin toplumu aydınlatmadaki düzeyi, görevlilerin halkla olan iletişim ve diyalogu, hizmet politikası, mensuplarının meslekî temsil gücü, merkezî vaaz uygulaması, Kur'an kurslarının hizmetlerini yerine getirme etkinliği, güncel dinî problemler konusunda iletişim araçları yoluyla halkı aydınlatma, teşkilatın günün şartlarına kendini yapısal olarak uyarlaması, siyasî otoritenin etkisi altında kalma gibi konularda yetersiz görülmüş, dolayısıyla kurum bu bağlamda başarısız olarak değerlendirilmiştir.<sup>1358</sup>

1998'le birlikte DİB, artık daha etkin bir şekilde kamusal söylemler üretir. Bu bağlamda DİB başkanı Yılmaz, Papa II. Jean Paul'e (daha önce Öcalan'ın yazdığı belirtilene karşıt<sup>1359</sup>) bir mektup yazıp, “çetebaşı Abdullah Öcalan'ın Türkiye'ye iadesi için girişimde bulunmasını istedi. Yılmaz, mektubu Papa'ya iletmesi için, *2'nci Din Şûrası*'na katılan Vatikan Temsilcisi Kardinal Francis Arinze'ye verdi.”<sup>1360</sup> Siyasal tartışmalara katılan Diyanet aynı zamanda dinin ideolojileştirilmesi yönünde gayret ve pratiği olan hareketlere yönelik olarak tanımlayıcı ve düzeltici söylemde bulunur.<sup>1361</sup> İdeoloji ve siyaset düzleminde Diyanet'in bir diğer çabası, dinî kutlamaları (ve

---

<sup>1357</sup> Taş, ss.190-1.

<sup>1358</sup> Taş, s.191.

<sup>1359</sup> “Papa'ya iki mektup”, 24/11/1998, <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/11/24/R04.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1360</sup> “Diyanet devrede”, 24/11/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-49337>, (23 Nisan 2009).

<sup>1361</sup> “Diyanet: Kaplan meczup”, 05/11/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-46167>, (23 Nisan 2009).

mekânları) mecrasından kaydırarak türban konusundaki gibi, eyleme döken reflekslerden uzak tutma yönünde olur.<sup>1362</sup>

İdeoloji ve cami bağlamında Diyanet'in imam kadrosu boşluklarının olduğu yerlerde etkin bir ideolojik yapılanma uyarısında bulunduğu görülür.<sup>1363</sup> Diyanet, camilerde siyasete karşı uyarıda bulunduğu gibi imamların da siyasetten uzak durması yönünde ikazda bulunur.<sup>1364</sup> Kuruma bağlı olmayan camilerin de (o dönemde yaklaşık 6 bin özel ve vakfa bağlı) yasayla kuruma bağlanması yönünde tasarı hazırlanır.<sup>1365</sup> Bunun yanı sıra Diyanet, bölgesel iletişim kopukluklarını giderme amacıyla *irşad ekipleri*<sup>1366</sup> gönderir.<sup>1367</sup> Ahlâkî model olma bağlamında imamların, söz gelimi giyimlerine, dikkat etmeleri uyarısında bulunulur.<sup>1368</sup> Diyanet, teknolojinin gelişmesiyle küresel akışkanlığın da getirdiği ahlâkî değişimle mücadele baskısıyla yüzleşir.<sup>1369</sup> Benzer şekilde çağın ahlâkî sorunlarıyla ilgili sağlık sorunları da dile getirilir.<sup>1370</sup>

Küreselleşme ile gelen model tartışmaları bağlamında beliren Türk Müslümanlığı kavramını kabul etmeyen başkan Yılmaz, Türkiye'de yaşanan İslâm'ın daha müsamahalı yapısını, örfüne dayalı formunun farklılığını dile getirir; fakat etnik merkezli tanımlamaya katılmaz.<sup>1371</sup> Tarikat formu altında yaşanan yanlış deneyimler de kritize edilerek gerekli uyarılarda bulunulur.<sup>1372</sup> Bu tarz yapılanmalar Diyanet'i ilahiyat dışında kadrolardan (psikolojik harb uzmanı emekli asker gibi) danışman tutma yoluna

---

<sup>1362</sup> “Kandil eylemine önlem”, 20/10/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-43779>, (23 Nisan 2009).

<sup>1363</sup> “İmam operasyonu”, 01/10/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-40741>, (23 Nisan 2009).

<sup>1364</sup> “Siyasetçi imamları uyardı”, 29/09/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-40500>, (23 Nisan 2009).

<sup>1365</sup> “İrtica yasasına 2. rötar”, 30/04/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-16543>, (23 Nisan 2009).

<sup>1366</sup> Son dönemlerde din eğitimcilerinin dikkat çektiği noktalardan biri, bireyin hayatının büyük bir kısmını kaplayan yetişkinlik döneminde din eğitiminin verilmesi gerekliliğidir. Dahası, din eğitiminin bir yetişkinlik dönemi pratiği olduğunun altını çizilir ve ele aldığımız dönemin özelliklerinin de gerektirdiği bir bilgi donanımının önemi vurgulanır. Bkz. Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, ss.233-246.

<sup>1367</sup> “Güneydoğu'ya irşad ekipleri”, 16/10/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-43063>, (23 Nisan 2009).

<sup>1368</sup> “İmamlara şık giyininin talimatı”, 08/09/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-37248>, (23 Nisan 2009).

<sup>1369</sup> “Dine saygı kalmadı”, 07/12/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-51596>, (23 Nisan 2009).

<sup>1370</sup> “Camilerde AIDS hutbesi”, 05/12/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-51273>, (23 Nisan 2009).

<sup>1371</sup> “İrklara göre Müslümanlık ayrılmaz”, 06/09/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-36934>, (23 Nisan 2009).

<sup>1372</sup> “Diyanet: Deccallar türedi”, 27/07/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-30898>, (23 Nisan 2009).

götürür.<sup>1373</sup> Diyanet, enformatik kirliliğe engel olmak için yaygınlaşan iletişim ağının tartışmalarında uzman şartının merkezîlenmesi uyarısında bulunur.<sup>1374</sup> Bu bağlamda özellikle Ramazan ayında başlayan dinî içerikli yayınlarda farklı söylem arayışlarının getirdiği çelişik baskılara dikkat çekilir ve özellikle bilgi düzeyi yetersiz kişilere yönelik bu edim kınanır.<sup>1375</sup>

Diyanet'in 1990'lı yıllarda (11 Eylül ve ilintili olayların terör ve İslâm kavramlarını bir araya getiren etkisi olmadan önce) dinlerarası ilişkilerde, özelde diyalog konusunda, yaptığı açıklamalarda misyonerlik eleştirisi yapıldıktan sonra İslâm'ın barış dini olma niteliği vurgulanmış ve diyaloga giden yolun samimi olması gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda 1995 yılında *Şanlıurfa 5. Kültür ve Sanat Haftası* münasebetiyle düzenlenen sempozyuma katılan ve bir tebliğ sunan dönemin Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz, İslâm ülkelerine yönelik ekonomik geriliğin misyonerlik için araçsal kılınmasından vazgeçilmesi gerektiğini ifade ederek dinlerarası ilişkilerde mahrumiyetlerin istismarına karşı çıkmıştır.<sup>1376</sup> 1996 yılında inanç turizmi perdelemesiyle misyonerlik faaliyetlerinin yapıldığına dikkat çeken Yılmaz, bu etkinliğe karşı çıktığı gibi Anadolu'nun kültürel kimliğinin tanıtılmasında Selçuklu ve Osmanlı mirasının atlanarak eski politeist geleneğin öne çıkarılmasının da yanlışlığını dile getirir.<sup>1377</sup>

Bu dönemde dışı açılım ve küreselleşmenin etkisiyle beraber rekabet söylemleri serdedilmeye başlamıştır. Bu bağlamda misyonerlik yapan bir profesörün Müslüman oluşuna, hakikat ölçütüne gönderge düzleminde yer verilen bir haber, batının İslâm'a yönelişi olgusuna dikkat çekmiştir.<sup>1378</sup> 1999'da dönemin DİB başkanı Yılmaz, artan diyalog tartışmalarına değinmiş ve ard niyet taşımayan, samimi ve gerçek

---

<sup>1373</sup> "Diyanet'e askeri danışman", 12/07/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-28415>, (23 Nisan 2009).

<sup>1374</sup> "Diyanet: İslâm'ı uzmanlar tartışmalı", 28/01/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-4208>, (23 Nisan 2009).

<sup>1375</sup> "Milleti iğfal ediyorlar", 06/01/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-282309>, (23 Nisan 2009).

<sup>1376</sup> "Yılmaz: Barış için hoşgörü yeter", 22/10/1995, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=427684&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1377</sup> "Diyanet'ten inanç turizmine çekince", <http://arsiv.zaman.com.tr/1996/02/29/guncel/index.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>1378</sup> "Misyoner profesör müslüman oldu", 22/07/1999, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=13126>, (29 Mart 2008).

anlamdaki bir diyalogun herkes için faydalı olduğunu, dinler arasında barış sağlanmadan dünya barışının sağlanamayacağını ifade ederek diyalogun belirli düzlemde gerekliliğini savunmuştur. Yılmaz; Ahmet Yesevî, Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi önderlerin hoşgörü kodlarına değinmiş ve bu mirasın ihyasının öneminin altını çizmiştir.<sup>1379</sup> Öte yandan Anadolu'nun hoşgörü mirası (motifi), Gülen Hareketi'nin de referansı olur: 21-22 Eylül 1999 tarihlerinde İstanbul CRR Konser Salonu'nda düzenlenen uluslararası nitelikli *Hoşgörü 700 Sempozyumu*'nda Fener Rum Patriği, Ermeni Patriği temsilcisi, Süryani-i Kadim Metropoliti, Hahambaşı ve Katolik Cemaati temsilcisi konuşma yapmıştır.<sup>1380</sup>

Gülen Hareketi, II. Abant Platformu'nu 9-11 Temmuz 1999 tarihinde düzenler.<sup>1381</sup> Bu dönemde Hareket aynı zamanda Gülen'le ilgili kasetlerle niyet tartışmaları bağlamında analiz konusu edilir ve bu bağlamda güvenilirlik anketleri de medyada yer alır.<sup>1382</sup> Platformun düzenlendiği bu dönemde, Hareket'in okulları, içerikleri ve misyonları tartışmaya açılır.<sup>1383</sup> Dönemin Millî Eğitim Bakanı, sermayeyle değil eğitim standartlarıyla ilgilendiklerini<sup>1384</sup> ve bu amaçla yapılan incelemeler sonucunda somut bir olumsuzlukla karşılaşmadığını belirtir.<sup>1385</sup> Bu tartışma ortamında Abant Platformu'ndan çıkan sonuç, "önce demokrasi" olur.<sup>1386</sup> Diyaloga ve küreselleşmeye yönelik Gülen, 1999'da uluslararası diyalog aktörü olma bağlamında davetiyeler almaya başlar. Bu bağlamda 1-8 Aralık 1999 tarihinde Güney Afrika'nın Cape Town şehrinde toplanan *Dünya Dinleri Parlamentosu*, Türkiye'den akademisyenlerin yanı sıra Gülen'i de davet eder; fakat hastalık gerekçesiyle

---

<sup>1379</sup> Mehmet Nuri Yılmaz, "Dinlerarası diyalog", <http://arsiv.sabah.com.tr/1999/12/21/g08.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1380</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3144/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1381</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3143/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1382</sup> "Hürriyet'in anket sonuçları", <http://tr.fgulen.com/content/view/2055/11/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1383</sup> "Okullarımızdan memnunuz", <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/06/22/guncel/13.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>1384</sup> "Okulların Sermayeleri ile ilgilenmiyoruz", <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/06/22/guncel/23.html>, (24 Nisan 2009).

<sup>1385</sup> "Millî Eğitim Bakanı Bostancıoğlu: 'Okullar temiz'", <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/06/28/guncel/6.html>, (24 Nisan 2009).

<sup>1386</sup> "Abant platformundan çıkan sonuç: "Önce Demokrasi"", <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/07/12/guncel/17.html>, (24 Nisan 2009).



katılamayan Gülen iki tebliğ gönderir: *Yeni Bir Milenyumun Eşiğinde* ve *Müslüman Perspektifinde Dinler Arası Diyalogun Gerekliliği*.<sup>1387</sup>

Hoşgörü ve dinlerarası ilişkilere yoğunlaşan Hareket, birlikte yaşama pratiğinin garantörü olarak bulunan devletin dinle ilişkisini ele alan sempozyumlar düzenler. Bu bağlamda ilki 1-2 Mayıs 1998 tarihlerinde Milano Üniversitesi'nde toplanır ve Türkiye dâhil 8 ülkenin konuyla ilgilenen akademisyenleri, *Din-Devlet İlişkilerini Araştırma Derneği* adı altında bir çalışma sürecini başlatır. İkinci toplantı, GYV tarafından 15-18 Ekim 1999'da İstanbul'da (din-devlet ilişkileri sempozyumu adıyla) düzenlenir.<sup>1388</sup> GYV, sosyal destek projelerine de imza atar ki bu bağlamda 16 Mart 1999 Salı günü *Şehit ve Gazilere Şükran Gecesi* düzenler.<sup>1389</sup> Öte yandan GYV, hoşgörü ve diyalog söylemlerini, "1999 yılında vakıf merkezinde, her hafta Salı akşamları düzenlemiş olduğu Diyalog Platformu'nda entelektüel birikimi olan dostlarıyla" paylaşarak kamusallaştırır.<sup>1390</sup>

16 Haziran 2000 tarihinde ilk defa bir Diyanet İşleri Başkanı Papa'yı Vatikan'da ziyaret etmiştir. Vatikan'ın daveti üzerine dinlerarası diyalog çalışmalarıyla öne çıkan Papa II. Jean Paul'ü ziyaret eden Mehmet Nuri Yılmaz, Papa'yla özellikle diyalogun arttırılması yönünde konuşmuş ve dinlerarası diyalogun arttırılması, dünyadaki açlık, şiddet ve terör olaylarına karşı birlikte hareket edilmesi yönünde karar aldıklarını belirtmiştir. Öte yandan Papa, Türkiye'de kendileri için önem taşıyan tarihî mekânların korunması yönünde bir talepte bulunmuş ve Hıristiyanlara Türkiye'ye gitmeleri çağrısında bulunacağını ifade etmiştir. Ayrıca Yılmaz, Türkiye'nin Vatikan Büyükelçisi ve DİB'den gelen 7 kişilik heyetle birlikte *Papalık Dinlerarası Diyalog Konseyi* ve *Papalık Doğu Kiliseleri Birliği* başkanlarını ziyaret etmiştir.<sup>1391</sup> İsrail hahambaşının daveti üzerin İsrail ziyareti de gündeme gelmiş<sup>1392</sup> fakat ertelenmişti.

---

<sup>1387</sup> "Dinler: Cape Town'da buluştu", <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/12/13/guncel/3.html>, (24 Nisan 2009). Metin için bkz. <http://tr.fgulen.com/content/view/182/137/>, (24 Nisan 2009).

<sup>1388</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3145/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1389</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3146/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1390</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3146/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1391</sup> "Dinler tarihinde yeni sayfa", <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/06/17/d02.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1392</sup> "Başım gözüm üstüne", <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/06/23/p05.html>, (29 Mart 2008).

DİB diğer dinlere yönelik diyalog çalışmalarında onların azizlerine ve yıllık kutlamalarına yönelik toplantılara öncülük etmiş bu bağlamda dinî cemaat temsilcilerinin katılımıyla Pavlus'un doğum yeri Tarsus'ta 10-11 Mayıs 2000'de *İnanç ve Hoşgörü Çağında Dinler Toplantısı*'ni düzenlemiştir. Sonuçta ruhanî liderlerinin imzaladıkları *Tarsus Deklarasyonu* yayınlanmıştır.<sup>1393</sup> 1999 yılındaki Helsinki Zirvesi'nden sonra özellikle yoğunlaşan AB uyum dönemiyle de bağlantılı olarak DİB, bazı toplantılar düzenlemeye başlamıştır. Bu bağlamda 1993 ve 98 yıllarında I. ve II. Din şûralarını gerçekleştirerek diyalog konusunu tartışan ve *Avrasya İslâm Şûrası Teşkilatı* toplantılarını düzenleyen DİB, 03-07 Mayıs 2000'de uyum çalışmalarına katkıda bulunmak şeklinde belirtilen amaç doğrultusunda *Avrupa Birliği Şûrası*'ni İstanbul'da düzenlemiştir.<sup>1394</sup>

DİB'in internet sitesi açmasından (1998) iki yıl sonra siteye 65 ülkeden ziyaret gerçekleşmesine bakıldığında bu site, kurumun küreselleşmesine yeni bir boyut katmıştır.<sup>1395</sup> DİB'in küresel misyon yüklenme çabalarının bir uzantısı olarak, ilki Ankara'da 23-25 Ekim 1995'te başlayan, ikincisi, 21-24 Ekim 1996'da İstanbul'da,<sup>1396</sup> üçüncüsü 25-29 Mayıs 1998'de Ankara'da, dördüncüsü 25-28 Temmuz 2000'de Ankara'da düzenlenen *Avrasya İslâm Şûrası*, gündeme Türkiye modelini getirir ve çağdaş dünyaya İslâm'ın anlatılmasında Türkiye modelinin odağa alınması tartışılır.<sup>1397</sup> *Beşinci Avrasya İslâm Şûrası*, 15-19 Nisan 2002'de gerçekleştirilir. Şûralar, bilgi ve deneyim paylaşımı sağlamakta ve 2. Şûrada görüldüğü gibi Kur'an sûrelerinin ve bismelenin<sup>1398</sup> notalara dökülmüş halinin dinletilmesi gibi yeni ve farklı uygulama ve pratikleri de Türkiye'ye aktarmaktadır.

---

<sup>1393</sup> “İnanç ve Hoşgörü Çağında Dinler Toplantısı”, <http://www.suryanikadim.org/haberler/tarsusdeklarasyonu.html>, (07 Nisan 2009).

<sup>1394</sup> “Uluslararası AB Şûrası (Basın Toplantısı)”, 30/04/2000, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/baciklama.aspx?id=1082>, (07 Nisan 2009).

<sup>1395</sup> “Diyaret sitesine ziyaretçi akını”, 27/12/2000, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-210831>, (23 Nisan 2009).

<sup>1396</sup> “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923’ten Günümüze)”, [http://www.dem.org.tr/dem\\_dergi/2/dem2mak9.pdf](http://www.dem.org.tr/dem_dergi/2/dem2mak9.pdf), (23 Nisan 2009).

<sup>1397</sup> Örnek için bkz. Yalçın Bayer, “Bağnazlığa savaş”, 29/07/2000, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2000/07/29/227253.asp>, (23 Nisan 2009).

<sup>1398</sup> “Sazlı sözlü besmele”, 27/11/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-49800>, (24 Nisan 2009).

2000 yılı Gülen Hareketi için dava sürecinin (dînî kurallara dayalı devlet kurmak için örgüt kurup faaliyetlerde bulunma iddiası<sup>1399</sup>) baskınlığını taşır. İnterneti de araçsal kılan<sup>1400</sup> Gülen Hareketi, 2000’le birlikte yerel hoşgörü formunu otantik referans olarak gösterme gayretinde bulunur. GYV, diyalog çalışmalarının uzantısı olarak 13-16 Nisan 2000’de Urfa’da *Hz. İbrahim Ortak Atamız* adında bir sempozyum düzenler ve buraya kürenin farklı coğrafyalarından (15 ülke) ve Türkiye’de yaşayan ilahî dinlerin mensupları davet edilir.<sup>1401</sup> 1-23 Temmuz 2000 tarihinde düzenlenen 3. Abant Platformu’na 46 bilim, düşünce ve siyaset adamı katılır ve ana başlık olarak *Demokratik Hukuk Devleti* tercih edilir.<sup>1402</sup> Öte yandan GYV’nin akademik unsurlarından olan Diyalog Platformu’nun, Mehmet S. Aydın’ın koordinatörlüğünde organize ettiği, *Diyaloglu Bir Ümit Sembolü ve İnanç Bağı Hz. İbrahim Sempozyumu*’nda 28’i bilim adamı olmak üzere, toplam 44 ilahiyatçı, düşünür ve gazeteci katılır.<sup>1403</sup>

Modern dönem algısı çerçevesinde Ramazan iftarları, diyalog için içerden bir pratik örnek olarak söylem inşasına yönelik araçsallaştırılır. Bu bağlamda resmî aktörlerin ve dinlerin ruhanî liderlerinin katılımı, söylem için bir gökkuşağı iklimi oluşturur.<sup>1404</sup> Ulus ötesi aktörlerle ise uluslararası önemi olan kimlik ve söylem inşası araçları kullanılır. Kudüs’ün üç din için serbest bölge olması teklifini Papa II. John Paul’e mektup halinde yönelten Gülen, diyalog için merkezî bir yapıya yönelik talebi ifade etmiş olur.<sup>1405</sup> Gülen Hareketi’nin diyalog bağlamındaki grup referansı Said Nursî’nin yorumlarıdır. Said Nursî’nin dinlerarası ilişkideki söylemi, Gülen Hareketi’nin yanı sıra, farklı açılardan birçok kurumsal yapılanma tarafından kullanılır. Bu bağlamda İlim ve Kültür Vakfı, sempozyumlarla Nursî’nin söylemini reçete olarak sunar.<sup>1406</sup> Bu reçete sunumlarının yanı başında dinlerarası ilişkileri değerlendiren

---

<sup>1399</sup> “Gülen’e iftiraname gibi iddianame”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/eylul/01/gundem.html>, (24 Nisan 2009).

<sup>1400</sup> “Fethullah Gülen için internet sitesi”, 08/12/2000, *Tünaydın*, <http://tr.fgulen.com/content/view/2266/11/>, (24 Nisan 2009).

<sup>1401</sup> Öktem, “11 Eylül”, s.63.

<sup>1402</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3706/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1403</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3149/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1404</sup> “Gönüller iftarda buluştu”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/12/15/haberler/haberlerdevam.htm>, (24 Nisan 2009).

<sup>1405</sup> “Kudüs için ümit ışığı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/11/17/haberler/haberlerdevam.htm>, (24 Nisan 2009).

<sup>1406</sup> “Savaş değil, ahlâk”, 23/09/2002, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/EYLUL/23/gundem.html>, (23 Nisan 2009); <http://www.iikv.org/actual.htm>, (23 Nisan 2009); <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/eylul/18/gundem.html>, (23 Nisan 2009); <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ekim/04/g01.html>, (23 Nisan 2009).

kamuoyunda, 2000 yılı çerçevesinde tartışmalarda Papa'nın Türkiye'ye davet edilmesi gerektiği yönünde hoşgörünün yetkin hamlesi olarak değerlendirmeler yapılır.<sup>1407</sup>

Dinlerarası ilişkilerde çağın sık ve sıkı ilişkilerinin getirdiği bir sektörel yoğunluk olarak inanç turizmi pratiği öne çıkar. Bu bağlamda 2000 yılı Türkiye için 'inanç turizmi yılı' ilan edilir. Kültür Bakanlığı inanç turizmini bir alternatif ve 'normal' turistik etkinlik olarak değerlendirerek 1993'te öncelikle mevcut yapıların tespitine yönelik bir envanter düzenletir. Bu inanç turizmi projesi, daha çok sanat tarihi, mimarî ve dinî yönden önemi büyük ve ulaşım sorunu olmayan yapıların tespitiyle başlar. Bu bağlamda Hıristiyanlık için dokuz yer tespit edilmiştir: Hatay-Merkez: St.Pierre Anıt Müzesi, İçel-Tarsus: St.Paul Anıt Müzesi, İzmir-Selçuk: Meryem Ana Evi, Antalya-Demre: St. Nicola Kilisesi, Bursa-İznik: Ayasofya Cami, Manisa-Sard: Sard Sinagogu, Manisa-Alaşehir: Alaşehir Kilisesi, Manisa-Akhisar: Akhisar Kilisesi, Isparta-Yalvaç: Pisidia Antik Kenti, Nevşehir-Derinkuyu: Ortodoks Kilisesi, Denizli-Pamukkale: Laodikya Antik Kenti. Bu yapıların ve İslâmiyet için önem taşıyan eserlerin eksiklikleri, hem Kültür Bakanlığı'nın bütçesi hem de Başbakanlık Tanıtma Fonu Kurulu Başkanlığı'ndan temin edilen ödenekler kullanılarak giderilir.<sup>1408</sup> Bakanlığın inanç turizmi bağlamında özellik üç din için önemli eserlerden oluşan bir üst turistik şemsiye ile seyahat ağı kurması, bunu misyonerliğe bir destek olarak algılayan çevreler tarafından eleştirilir.<sup>1409</sup>

2001 yılının kartviziti 11 Eylül, DİB'in İslâm ve terör ilişkisi düzleminde kurumsal bir söylem lügatçesiyle uluslararası düzeyde faaliyette bulunmasını (bu arada yaygın form olan diyaloga yönelmesini), çağdaş Müslüman aktör betimlemesinin kimlik bileşenlerini belirleme yönünde çabasını kaçınılmaz kılmıştır. Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz, Kasım 2001'de Miraç Kandili vesilesiyle verdiği mesajda son dönemlerde din ve terör arasında kurulan bağdan duyduğu rahatsızlığı belirtmiş ve dinlerarası hoşgörü ve diyalogun barış için gerekliliğini vurgulamıştır. Yılmaz, çeşitli coğrafyalarda örf ve

---

<sup>1407</sup> Bkz. Zülfü Livaneli, "Papa Türkiye'ye davet edilmeli!", 25/03/2000, <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/03/25/y29.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1408</sup> "İnanç Turizmi", <http://www.kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF03077CA1048A1834E03BFC818972E45C>, (27 Nisan 2009).

<sup>1409</sup> Ali Rıza Bayzan, *Küresel Vaftiz: Misyoner Örgütlerin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerini Hıristiyanlaştırma Operasyonu*, 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2004, ss.201-226.

adetlere bağı olarak İslâm adına yapılan yanlışlıkların dine mal edilmemesi gerektiğini ve dinin özünden uzak olan bu tür durumların İslâm'a zarar verdiğini ifade etmiştir.<sup>1410</sup> Kasım 2001'de Başkan Yılmaz, verdiği iftar yemeğinde Türkiye'deki dinî grupların liderlerini bir araya getirmiş, dinlerarası diyalog için dua edilen iftar toplantısında dinlerin çatışma değil sevgi merkezli olduğu yönünde mesajlar verilmiştir.<sup>1411</sup>

Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz, dinlerarası diyalogu meşhur Al-i İmran 64. ayetle ilişkili olarak şu şekilde betimler: “Dinî alanda diyalog ise; hem bir dine mensup farklı grupların, hem de farklı dinlere mensup insanların, inanç ve düşüncelerini birbirlerine zorla kabul ettirme yoluna gitmeden, birbirlerine sıcak ve hoşgörü ile bakabilmesi, ortak birtakım meseleler etrafında konuşabilmesi, tartışabilmesi, gerekirse işbirliği yapabilmesi demektir.” Dinlerarası diyalogun dinleri birleştirme, diğerlerini birinin potası altında eritme veya bir dinin propagandasını yapma faaliyeti olmadığı ifade eden Yılmaz, söz konusu ayetin diyaloga ve tevhitte buluşmaya çağrı olduğu belirtir. Diyalogdan beklenen olarak dinlerin savaşa engel olması, kürenin kaynaklarının ortak paylaşımı gibi sosyal adalet sağlanması, ateizm ve materyalizm gibi akımlarla mücadele edilmesi yönünde ayrımlar ortaya koyar. Son tahlilde ardnıyetsiz ve *samimi* bir diyalogun *başkanlığınca onandığını* ifade eder.<sup>1412</sup> Hızlı toplumsal değişim ve artan dinî rekabet sonucunda DİB, 2001 yılında, öncesinde başlayan bir tutumun olgunlaşması bağlamında, akademisyenlerin ve DİB mensubu uzmanların bir araya gelerek (DİB koordinasyonlu) dinî mevzuların güncel tartışmalarının yapılması bağlamında *Türkiye'nin Dinsel Sorunları ve Çözüm Önerileri Paneli* düzenlemiştir.<sup>1413</sup> DİB'in yanı sıra Gülen Hareketi de din ve toplum ilişkisine yönelik söylem üretimi için düzenlemeler yapar. Bu bağlamda 13-15 Temmuz 2001 tarihinde Abant'ta yapılan IV. toplantıda *Toplum ve Çoğulculuk, Siyaset ve Çoğulculuk* ana başlıkları çerçevesinde ülke meseleleri tartışılır.<sup>1414</sup>

---

<sup>1410</sup> “Diyanetten cesur özeleştirisi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/10/13/p01.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1411</sup> “İftarda Buluştular”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/11/26/p08.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1412</sup> Mehmet Nuri Yılmaz, “11 Eylül Olayı ve Dinlerarası Diyalog”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/11/26/y45.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1413</sup> Mehmet Nuri Yılmaz, “Türkiye'nin Dinsel Sorunları ve Çözüm Önerileri Panelinin Sunuş Konuşması”, 05/07/2001, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=93>, (07 Nisan 2009).

<sup>1414</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3713/136/>, (23 Nisan 2009).

Tıpkı Smith gibi, “[d]inler de serbest piyasada yarışmalıdır, çünkü ancak o zaman gelişebilirler” düşüncesini savunan liberal akademisyen Yayla, misyonerlik ve Hıristiyanlaşma tartışmalarının yoğunlaştığı dönemde, “egemen Kemalist laik çevrelerle kimi İslâmcılar tarafından verilen tepkilerin ortaklığı veya benzerliği[ni]” dile getirir ve konunun Millî Güvenlik Kurulu tarafından da tartışıldığını belirterek bu çelişkili durumu, Türkiye’de din özgürlüğünün savunulması gerektiği argümanı ile eleştirir: “Dindarları bastıran, haklarından mahrum bırakan bir devlet yapılanmasını İslâm’ı korumak için misyonerlik faaliyetlerine karşı tedbir almaya çağırılmakta tuhaf bir çelişki yok mu?” Yayla’ya göre dinî çeşitlilik arttıkça dini özgürlük de o oranda genişler. Ve dinî özgürlüğü savunmanın gerçek yolu “kendi dinimiz için istediğimiz özgürlüğü başka dinler için de istemekten geçer.”<sup>1415</sup>

Geçiş döneminde artan misyonerlik algısı, ulusal refleksleri harekete geçirir. Bu bağlamda Giresun Jandarma Bölge ve Garnizon Komutanı Tuğgeneral’in Doğu Karadeniz yöresinde Pontusçuluk faaliyetlerinin arttığı yönündeki beyanında olduğu gibi, askeri kanatta da tepki doğmuştur. Tuğgeneral, Yunanistan’ın Pontusçuluğa desteği, Trabzon’un bilinçli olarak merkez seçilişi ve inanç turizmi, çevrecilik düzleminde turizm, ve öğrencilere yardım gibi faaliyetlerle misyonerliğe destek verildiği yönünde halkı uyaran düşüncesini ifade eder. Öte yandan Tuğgeneral, yunan yazar Yorgo Andryadis’in Pontusçuluk hayalini dile getirdiği kitapların gizlice dağıtıldığını ve Yunanistan’ın Trabzon’da konsolosluk açma amacının da pontusçuluk yönelimli olduğunu dile getirir.<sup>1416</sup> Askeri algı, misyonerliğin tarihsel mirasındaki sömürge ve siyasal niteliğe yoğunlaşır ve bölgenin niteliklerine göre siyasal örtük emeller analizi sergiler. 2001 sürecinde MİT raporlarının MGK’ya sunulması, misyonerliğin yeni düzlemde tanımlanması ve konumlandırılmasının bir problem olarak algılandığını imler.<sup>1417</sup>

---

<sup>1415</sup> Atilla Yayla, “Din özgürlüğüne saygı”, 18/12/2001, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalHaberDetay&ArticleID=619043&Date=21.03.2009&CategoryID=99>, (21 Mart 2009).

<sup>1416</sup> “Jandarma komutanından ‘Pontusçuluk’ uyarısı”, 05/12/2001, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=617910&Date=30.06.2008>, (30 Haziran 2008).

<sup>1417</sup> 24 Nisan 2001 ilk rapor için bkz. “Misyonerlik suç değil ama nedense ‘tehdit’”, 22/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242289>, (21 Mart 2009).

11 Eylül, Müslüman imajının terör kavramıyla yeniden dizayn edilmesiyle oluşan toptancı anlayışın ürünü olumsuz bir imajı söz konusu etmiş ve dinlerarası ilişkilerde diyalogun yoğunlaşmasını doğuran bir süreci başlatmıştır. Bu bağlamda yalnızca dinî önder ve grupların çabaları söz konusu olmamış aynı zamanda siyasal mekanizmalar da kendi nüfuslarına yönelik haksız imajın düzeltilmesi yönünde çabalar sergilemiştir. Dönemin Başbakanı Bülent Ecevit'in Ocak 2002'de "11 Eylül'den sonra etkili bir şekilde devreye girmeseydik dinler arası savaş çıkacaktı" yönündeki beyanı, siyasal iradenin dinler arasındaki ilişkileri düzenleme yönündeki çabasını sergilediği gibi 11 Eylül olaylarının dinler arasında çatışma sürecinin dinamiği olarak görüldüğü ve bu nedenle bu tarihten sonra diyaloga ağırlık verildiği de aktarılan anlayışın bir parçasıdır. Ecevit, diğer Müslüman ülkelere oranla Türkiye'ye biçtiği rolün önemini, İslâmiyet'in demokrasiyle bağdaştığı Türkiye pratiğine atıfla betimlemektedir.<sup>1418</sup>

Son tahlilde Türkiye'de diyalog söylem ve pratiğinin yoğunluk kazanmasının ivmesi olarak 11 Eylül ve sonrasında gelişen olaylarla din ve terör arasında kurulan bağlantının dinlerarası, medeniyetlerarası çatışmaya varmaması için girişilen çabalarla olmuştur. Dolayısıyla terörizme açılan savaş, dinî grupların terörist eylemlerine ve çatışmacı din söylem ve pratiğine yönelik olarak gelişmiş ve sonuçta çözüm pratiği olarak diyalog formunun ilkeleri söz konusu olmuştur. 11 Eylül, İslâm'ın hâlâ Avrupa'nın ötekisi olma durumunun analizini<sup>1419</sup> gündeme getirdiği gibi, Osmanlı'nın 1683 Viyana bozgununa denk gelen tarihiyle de tarihin imaj ve öteki konumlandırmalarında baskın lügatçe oluşunu betimler.<sup>1420</sup> Esasen İslâm dünyasında beliren yıkıcı hareketlerin ideolojisi ele alınmalı ve yapılanların İslâm'a değil de fetiş hale getirilen (ve ideolojikleştirilen) geleneğe matuf olduğu dile getirilmelidir.<sup>1421</sup> Berkes, Türkiye'de çağdaşlaşma serüvenini izah ederken, dinin (İslâm'nın) bu bağlamda kimi çevrelerde algılanma formuna bakarak "*geleneksel olan her şeye*

---

<sup>1418</sup> "Din savaşını biz önledik", <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/01/19/p01.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1419</sup> Bkz. A. Nuri Yurdusev, "İslâm Niçin ve Hâlâ Avrupa'nın Ötekisidir?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı.84, (Bahar 2006), ss.66-9.

<sup>1420</sup> A. Nuri Yurdusev, "Terör ve Demokrasi Kısacasında İslâm", Mümtaz'er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (189-196), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.191.

<sup>1421</sup> Snjezana Akpınar ve Giv Nassiri, "Modernite, İslâm ve Budizm'le Karşı Karşıya: Akıl, Hikmet ve Gerilimler", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, içinde (147-168), Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s.165.

*kutsallık niteliği verme eğilimi*”nin çağdaşlaşmayla birlikte güçlenen bir durum olduğunu ve dinin asıl algı alanında ele alınması gerektiği yönünde analiz yapar.<sup>1422</sup>

11 Eylül olaylarından sonra doğu ve batı arasında tırman(dırıl)an gerilimi dindirme görevini üstlenen bir ülke olarak Türkiye, İsmail Cem’in fikriyle İKÖ-AB (İslâm Konferansı Örgütü-Avrupa Birliği) forumu düzenlemiştir. Bu forumda İslâm ülkeleriyle Avrupa Birliği arasında ilk defa ortak bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Bu Ortak Forum, amacına uygun bir yorum şemasıyla batı medyasında yer almıştır. Sözelimi BBC, Türkiye’nin batıda oluşan İslâm ile terörizmin bağlantılı olduğu düşüncesini ortadan kaldırma konusunda büyük bir adım attığını ifade ederek bu algıyı özetlemiştir. AB Ortak Savunma ve Dış Politika Yüksek Temsilcisi Javier Solana, “AB olarak terör-İslâm ilişkisini reddetmeye kararlıyız” söylemiyle forumun açılışında temel problematiğini ortaya koymuş olmaktadır.<sup>1423</sup>

İslâm’ın bir tehdit olarak algılanması, İslâmophobia tutumunun şekillenmesi temelde 11 Eylül ve sonrasında gelişen olayların Fukuyama’nın Batı’nın eşsizliği ve Huntington’ın medeniyetlerin çatışacağı yönündeki iddialarının analitik alana hâkimiyetiyle desteklenmiş ve Papa’nın Almanya’daki konuşması, Danimarka’daki karikatür krizi gibi tepkilerle pratiğe yansımıştır.<sup>1424</sup> 11 Eylül olaylarının İslâm açısından getirdiği yeni dönemin boyutlarından biri de tartışma konusu olarak İslâm hakkında fikir yürütmelerin ve kanaat izharlarının yüksek düzeye çıkmasıdır. Böylece İslâm konusunda genel, fraksiyonel ve tematik yorumlar yapıldığı gibi Avrupa İslâmı gibi demokrasi-İslâm, hukuk devleti-İslâm gibi birlikteliklerin hayat bulduğu model inşaları da söz konusu olmuştur.<sup>1425</sup>

Din olarak İslâm’a çatışma eksenli bakarken, medeniyet olarak İslâmî forma hayranlık duyan Batı<sup>1426</sup> ve özellikle Amerikan kamuoyunda İslâm hakkında merakın yayınlara yöneldiği 11 Eylül sonrası dönemde İslâm karşıtı söylemler yükseldiği gibi

---

<sup>1422</sup> Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s.537.

<sup>1423</sup> “Dünyanın alkışladığı an”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/02/13/d01.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1424</sup> Kudret Bülbül, “Türkiye’de bir Hıristiyanofobi var mı?”, 19/05/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=691286>, (19 Mayıs 2008), par.2.

<sup>1425</sup> Mehmet S. Aydın, “İslâm’ı konuşurken”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/14/yorumlar/default.htm>, (29 Mart 2008).

<sup>1426</sup> İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, 3. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s.48.



objektif ve insafli yoruma davet eden ve realiteye hak ettiği gibi yaklaşan söylemler de yer bulmuştur. Bu bağlamda yeni ateistler akımının öncüleri olarak bilinen Richard Dawkins, Sam Harris, Cristopher Hitchens ile Bernard Lewis ve Daniel Pipes gibi oryantalistler, kamuoyunda oluşan bu İslâm ilgisine karşılık olarak onlara İslâm'ı terör dini olarak gösteren metinler sundular. “Özellikle cihatla ilgili ayetleri referans vererek İslâm'ın şiddet telkin ettiğini iddia ettiler. Huntington'un ‘medeniyetler çatışması’ kehanetinin doğru çıktığını söylediler.” Karen Armstrong, John Esposito, Bruce Lawrence gibi akademisyenler ise davranışların referans gösterilerek İslâm'ın haksız olarak terör dini ilan edilmesine karşı çıkmış ve daha analitik ve oturaklı yorumlarla metinler sunmuştur. Bu bağlamda Esposito'nun yaptığı araştırmada (*Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*) Müslümanların %93'ünün şiddet içeren eylemleri onaylamadığı (kalan %7 dini referans kullanmadan, politik olarak radikal yöntemleri onayladıklarını ifade etmiş) verisi ortaya çıkmış ve yeni ateistlerin ve oryantalistlerin tezlerinin temelsizliği sergilenmiştir.<sup>1427</sup>

Sovyet modelinin çöküşünden sonra ‘ateist bir sistemin hayatta kalamayacağı’ algısı, dinî gruplar için bir sonuç iken liberal batı için ise kendi sistemlerinin zaferiydi. Bu ortak noktaya rağmen ironik bir şekilde İslâm ve batı birbirlerini yeni düşmanlar olarak tanımlamıştır.<sup>1428</sup> Bu yeni yapının önemli niteliklerinden biri egemenliğin yayılması, dahası sosyal yapının artan bir farkındalıkla ortak bir dünya deneyimine doğru dönüşmesidir.<sup>1429</sup> 11 Eylül, İslâm'ın batı ile uyumsuzluk vurgusunun karşılıklı algılama duvarına dönüşmesi biçiminde uluslararası politikanın gündemine girişine neden olmuş ve İslâm-batı uyumsuzluğu iddiası İslâm'ın terörle ilişkilendirilmesiyle pekiştirilmiştir. Öte yandan İslâm'a yeni ilgi, objektif ve doğru bilgi ulaşımına da yol açma potansiyeline sahiptir.<sup>1430</sup> 11 Eylül, öteki hakkında aleyhte konuşma yerine onunla sohbet etme formunu tercih eden bir yönelim de ortaya koyar. Bu bağlamda yeni uygulamalar, çoğulcu bir yapıda birlikte yaşamaya yönelik pratikler sergiler: “2001

---

<sup>1427</sup> Furkan Aydın, “İslâm'ın Batı'daki İmaj Savaşı”, 09/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=662060&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1428</sup> Gökhan Bacık, “Westfalya Sisteminin Direnişi”, Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.), *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde (21-47), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.17.

<sup>1429</sup> Bacık, “Westfalya”, s.29.

<sup>1430</sup> Bülent Aras, “Giriş: 11 Eylül ve Dünya Siyaseti”, Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.), *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde (9-19), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s.17.

Eylül'ünden beri, çeşitli İslâmî merkezler “açık cami” uygulamasına başladılar ve Müslüman olmayan komşularını camileri ziyarete teşvik ederek daha “sıcak kanlı” olmaya çalıştılar.” Hıristiyan gruplar tarafından da Müslüman aktöre birçok destek (kadınlara destek için üniversite önünde başörtüsü takma gibi) sunulmuştur.<sup>1431</sup>

DİB başkanı Yılmaz'ın 2000 yılında Papa'yı ziyaretinde *Papalık Dinlerarası Diyalog Konseyi* ile DİB arasında *Dinlerarası Diyalog Çalışmaları* çerçevesinde ortak bir bildiri hazırlanması öngörülmüş ve tarih 25 Nisan 2002'yi gösterdiğinde söz konusu metin *Niyet Bildirisi* adıyla hazırlanıp Kardinal Francis Arinze ile Yılmaz tarafından Vatikan'da imzalanmıştır.<sup>1432</sup> Bildiri, herhangi bir yaptırıma sahip değilken, içerik olarak dinlerarası diyalog çerçevesinde yakınlaşmanın arttırılması, teşvikinin barış ve huzura olan katkısı yönünde örülmüştür. Yılmaz, bildirinin temelde “İki toplum arasındaki iyi ilişkilerin geliştirilmesi, din ve vicdan özgürlüğüne ağırlık verilmesi, dünyayı ilgilendiren üzücü olaylarda birlikte hareket edilmesi” boyutlarında bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>1433</sup> Bildiri iki tarafın birbirlerinin kutsal değerlerine saygı göstermelerini, tezyif edici söylemlerden uzak durmalarını da içerir.<sup>1434</sup>

Rekabet baskıları sonucunda DİB, dinin sunumu bağlamında önem taşıyan güncel sorunları, 15-18 Mayıs 2002 tarihleri arasında İstanbul'da *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*,<sup>1435</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerini akademisyenlerle bilimsel bir zeminde buluşturan bir istişare toplantısı düzenleyerek konuyu tartışmıştır; dahası dinî meselelerin tartışmasında bir üst koordinasyon fonksiyonunu ifa eder gibi bir görev üstlenmiş olmaktadır. 39 maddelik bir bildirge yayınlanan bu toplantıdan sonra<sup>1436</sup> bu

---

<sup>1431</sup> Liyakatalı Takım, “Din Değiştirmekten Muhavereye (Sohbete): 11 Eylül Sonrası Dinlerarası Diyalog”, Yakup Çoştü (çev.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde (283-301), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.284-301.

<sup>1432</sup> “Diyanet ve Papalık arasında hazırlanan bildiri imzalanıyor”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/25/haberler/butun.htm>, (19 Mayıs 2008).

<sup>1433</sup> “Diyanet, Papalık ile Niyet Bildirisi İmzaladı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/26/haberler/h13.htm>, (19 Mayıs 2008).

<sup>1434</sup> Mehmet Nuri Yılmaz, “Papa, Papa Olalı...”, 22/09/2006, <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/5128694.asp?yazarid=101>, (19 Mayıs 2008).

<sup>1435</sup> “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I”, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=104>, (07 Nisan 2009).

<sup>1436</sup> “Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I Sonuç Bildirgesi”, 18/05/2002, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=75>, (07 Nisan 2009).

oydaşma, DİB'in akademik çehreye yönelişini betimlediği gibi karşıt söylemlere akademik ve net yanıtlar üreterek rekabet üstünlüğünü koruma hedefini de taşır.

DİB, 02-06 Ekim 2002 tarihleri arasında Ankara'da DİB mensupları, üniversite öğretim üyeleri ve araştırmacılardan oluşan 77 iştirakçinin katılımıyla *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* düzenler.<sup>1437</sup> Öte yandan DİB, diğer din mensupları ve liderleriyle tarihî miras ve inanç turizmi bağlamında bir araya gelme ve diyalojik ilişkiler kurma çabası gösterir. Bu bağlamda Kuşadası'nda 25-27 Ekim 2002 tarihleri arasında, *İnanç Turizmi Günleri I* başlığıyla bir etkinlik gerçekleştirir ve burada değişik kesimlerin (akademisyen, turizmciler gibi) katılımıyla inanç turizmi tartışılır. Bu organizasyonun devamı niteliğindeki *İnanç Turizmi Günleri II* adlı etkinliğin de 16-18 Nisan 2004 tarihleri arasında İzmir'de yapılmasına karar verilir.<sup>1438</sup> Böylece dinlerarası diyaloga söylem olarak katılan DİB, kurumsal düzeyde pratikler de sunarak kadim hoşgörü formunu dinlerarası diyalog biçiminde yeniden üretme girişimi sergiler.

Artan misyonerlik tartışmaları karşısında 2002'de, konferans, seminer, toplantı ve panel gibi bilgilendirme amaçlı etkinlikler yoğunlaşır. Özellikle *Aydınlar Ocağı*,<sup>1439</sup> *Türk Ocağı*<sup>1440</sup> başta gelen yapılardır. 2002, İzmit'te validen yasal destek isteme örneğinde olduğu gibi, vatandaşların yasal yollardan misyonerliğe karşı mücadelesini de belirginleştirir.<sup>1441</sup> Marmara depremi sonrasında misyonerlik faaliyetleri bağlamında en çok tartışılan şehir olan Sakarya, il müftüsünün karşıt aydınlatma hareketi olarak söylemlerin yanı sıra, *Alancuma Kur'an Kursu*'nu prefabrik yapıda açma örneğindeki gibi eylem alanında da sürdürmesini deneyimler. İl müftüsünün İncil dağıtımına alternatif olarak kitap ve Kur'an-ı Kerim dağıtması dikkat çeker. Kursun DİB'in akademikleşen çehresinin simgesi olarak ilâhiyat fakültesi mezunu 15 bayan görevliyi

---

<sup>1437</sup> "Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Sonuç Raporu", 18/05/2002, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=74>, (07 Nisan 2009).

<sup>1438</sup> "İnanç Turizmi Günleri II Etkinliği (16-18 Nisan 2004 - İzmir)", 16/04/2004, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=126>, (07 Nisan 2009).

<sup>1439</sup> Örnek etkinlikler için bkz. "Misyonerler toprak peşinde", 18/01/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haerdetay.aspx?haberid=136590>, (12 Nisan 2009).

<sup>1440</sup> "Misyonerlerin içyüzü", 26/01/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haerdetay.aspx?haberid=137424>, (12 Nisan 2009); "Misyonerliğin Hedefi Yabancılaştırmaktır", 14/10/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haerdetay.aspx?haberid=156378>, (12 Nisan 2009).

<sup>1441</sup> "Validen Misyonerlik Faaliyetlerine Soruşturma", 09/02/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haerdetay.aspx?haberid=138890>, (12 Nisan 2009).

çalıştırması, deprem sonrası kadın ve çocuklar açısından sosyal destek mekanizmalarının tampon işlevini yerine getirmesi bağlamında önem taşır.<sup>1442</sup> Müftü, sonraki dönemde, yaptıkları çalışmalar sonucunda misyonerliğin son bulmasını sağladıkları ileri sürer.<sup>1443</sup>

Sakarya’da deprem sonrası bölgedeki misyonerlik faaliyetlerinin ve şayiasının da etkisiyle 3 yıl sonrasında müftülük, bölgenin dinî refleksi olarak yaraların sarılmasında gerekli olan sosyal ve kültürel kodları harekete geçiren birim olarak işlev görür.<sup>1444</sup> Deprem sonrası yardımlar bağlamında misyonerlik tartışmaları Sakarya Üniversitesi’nin binaları için yardımda bulunan Katolik misyon teşkilatı CARİTAS’ın dile getirilmesi, üniversitenin bundan rahatsızlık duyması olayında örneğini bulduğu gibi yardım-misyon diyalektiği, kamuoyunu önemli düzeyde işgal eder.<sup>1445</sup> Misyonerliğin siyasî amaçlı olduğu yönünde kanaat belirten Altındal, Türkiye’de 1999 ve 2001 yılları arasında 284 misyoner hakkında soruşturma yapıldığını, bunlardan 137’sinin yabancı olduğunu ve hemen hepsinin sınır dışı edildiklerini belirtmiş ve bireysel sorumluluk bağlamında mücadeleyi teşvik etmiştir.<sup>1446</sup>

Gülen Hareketi’ne bağlı Diyalog Avrasya Platformu, 11 Eylül 2002 tarihinde Rusya Federasyonu Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’nün ev sahipliğinde Rus ve Türk ilim adamlarını ve akademisyenlerini *11 Eylül Perspektifinde Birlikte Yaşama* adıyla Moskova’da yapılan toplantıda bir araya getirir. Toplantının ana eksenini 11 Eylül sonrası dönemde birlikte yaşama formu ve olayların dinî renginin tartışılmalı niteliği olur.<sup>1447</sup> Platform, 11 Eylül olaylarını değişik vesilelerle ele alır.<sup>1448</sup> 12-14 Temmuz 2002

---

<sup>1442</sup> “Misyonerlere tepki kursu”, 28/05/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=147746>, (12 Nisan 2009).

<sup>1443</sup> “Misyonerler kovuldu”, 19/09/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=154591>, (12 Nisan 2009).

<sup>1444</sup> “Misyonersavar timi görev başında”, 27/05/2002, <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=29887>, (02 Haziran 2008); “Misyonerlere karşı dinî seferberlik”, 22/05/2002, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2002/05/22/129080.asp>, (02 Haziran 2008).

<sup>1445</sup> “Misyonerlik rahatsız ediyor”, 30/05/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=147873>, (12 Nisan 2009).

<sup>1446</sup> “Misyonerliğin hedefi yabancılaştırmaktır”, 14/10/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=156378>, (12 Nisan 2009).

<sup>1447</sup> “11 Eylül Perspektifinde Birlikte Yaşama”, 11/09/2002”, <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1418>, (23 Nisan 2009).

<sup>1448</sup> “11 Eylül Olayları ve Avrasya Açısından Önemi”, <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1415>, (23 Nisan 2009); “11 Eylül Sonrası Medeniyetler Çatışması ve Avrasya”, <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1416>, (23 Nisan 2009).

tarihinde V. Abant Platformu düzenlenir ve burada 11 Eylül'ün dinî piyasa için hayatî öneminin altını çizdiği *Siyasî, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme* konusu ele alınır.<sup>1449</sup>

28 Mayıs 2003'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na Prof.Dr. Ali Bardakoğlu'nun getirilmesiyle DİB için akademik ivme kazanan yeni bir dönem başlar. Bu dönemde Diyanet'ten Sorumlu Devlet Bakanı da ilâhiyat alanında akademik ünvana sahip Prof.Dr. Mehmet Aydın'dır. Öte yandan İstanbul Müftülüğü'ne de bir ilâhiyât profesörünün atanması aynı tabloyu tamamlayan verilerdendir. Diyanet'in personel portresinin akademiye ağırlık veren bir tercihe doğru yönelmesi de aynı kulvarda yorumlanabilir. Bardakoğlu'nun dönemiyle beraber İslâm kültürünün özdeşleşimselliği ve müslümanın bilgi açısından güçlendirilmesi gibi teoloji bazında bazı güçlendirmeler söz konusu olmuş ve özelde misyonerliğe karşı tepkisellikten uzaklaşıp din adamlarının yetiştirilmesi yönüne gidilerek (pasif tepkisellikten aksiyoner boyuta taşıyan) bir hizmet paradigması benimsenmiştir. DİB'in yeni tutumunda önce din adamları profesyonel bir düzeye çekilecek şekilde misyonerlik ve dinlerarası ilişkiler bağlamında eğitilecek ve sonrasında halk, hazırlanan materyaller ve etkinliklerle bilgilendirilecektir.<sup>1450</sup> Genel anlamda din adamının (imam ve cemaat kanaatleri bağlamında), halkın ideal model algısıyla kıyaslandığında, yetersizlik söz konusudur<sup>1451</sup> ve Bardakoğlu'yla beraber bu durumun akademik kısmının aşılma süreci başlamıştır. Öte yandan Diyanet, 2003'te hazırladığı yeni Kur'an Kursu yönetmeliğiyle yaz Kur'an kurslarında esnek ve yaygın eğitimi güçlendiren şeffaf bir yapı hedeflemiştir.<sup>1452</sup>

DİB, dinî yayınların sorunlarını çözmek ve kalite ve sayı olarak yayınları arttırmak düzleminde gerekliliklerin tartışılması amacıyla 31 Ekim-02 Kasım 2003 tarihleri arasında Ankara'da bir kongre düzenlemiştir.<sup>1453</sup> Sonuç bildirgesinin 7. maddesinde “[d]inlerarası diyalog arayışlarına katkı sağlamak ve çeşitli din

---

<sup>1449</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/3717/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1450</sup> “Misyonerlikle mücadelede diyanet konsepti değişti”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/10/25/haberler/h5.htm>, (30 Mart 2008).

<sup>1451</sup> Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.415.

<sup>1452</sup> “Diyanet: Denetime açık”, 06/12/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=97895>, (21 Mart 2009).

<sup>1453</sup> “Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi Programı”, 16/10/2003, <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=76>, (07 Nisan 2009).

mensuplarının birbirlerini tanımaları ve karşılıklı önyargıları gidermeleri için kurumsal düzeyde akademik çalışma ve yayınların arttırılması, bu hususta mevcut eksikliğin giderilmesi, sivil insiyatfin de bu çalışmalara desteğinin sağlanması[nın]” uygun görüldüğü ifade edilmiştir.<sup>1454</sup>

2003’ün dinî piyasa açısından en önemli olayı, AB uyum yasaları çerçevesinde ortaya çıkan yeni dinî formülasyonlardır. AB uyum yasalarıyla beraber sadece cami açılışına onay veren düzenleme, ‘ibadet yerleri’ şeklinde genişletilmeye tabi tutulunca kamuoyu misyonerlere yol verme şeklinde bir algıyla konuyu tartışmıştır.<sup>1455</sup> Misyonerlik faaliyetlerinin millî birliğe yönelik bir tehdit olduğu algısı Diyanet’in MGK’ya koruma tedbirleri alma yönünde yazı gönderdiği haberiyle somutlaşmaktadır.<sup>1456</sup> Artan misyonerlik çabaları (ve tartışmaları) Müslümanların DİB’e (ve personeline) yönelik eleştirilerinin misyonerlerle kıyas düzleminde yükselmesini sonuç verir. DİB bütçesinin Meclis görüşmesinde bir Yozgat milletvekili, “Bizim din görevlilerimiz namazlarını kıldırıp, evlerine giderken, dinî görevlerinin camide başlayıp camide bittiğini zannederlerken 4 milyon misyoner fert fert kapı kapı dolaşıp muharref bir dini yaymaya çalışıyor” sözüyle çağcıl dinî haritada adaptasyonun gerekliliğini getirir.<sup>1457</sup> Bu bağlamda rakip dinî grupların başarıları da analize tabi tutulur. Mormonların sayısal artışını aktaran haber üzerine yapılan bir yorumda; cehalet, inanç boşluğu ve son dönemlerdeki Hıristiyanlığın lehine çoğulcu söylemler, taraftar bulabilmelerinin sebebi olarak belirtilir.<sup>1458</sup>

Geçiş döneminin sonlarına doğru DİB, kültürün dinsel kodlarına da dikkat çeker. Bu bağlamda Noel kutlamalarını (yılbaşı) değerlendiren Bardakoğlu, bu bayramların Müslümanlar tarafından benimsenerek uygulanmasının dinsel ve kültürel yozlaşmayı ifade ettiğini belirtir. Dahası, bu tarz kültürel eklemelerin misyonerlik

---

<sup>1454</sup> “Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi Sonuç Bildirgesi”, 04/11/2003, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=77>, (07 Nisan 2009).

<sup>1455</sup> “Yeni ibadethane sıkıntı yarattı”, 30/04/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=73668>, (21 Mart 2009).

<sup>1456</sup> “İslâm için takviye istendi”, 15/06/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=78365>, (21 Mart 2009).

<sup>1457</sup> “Misyonerler iki milyar incil’i bedava dağıttı”, 25/03/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=167591>, (12 Nisan 2009).

<sup>1458</sup> Mehmet Oruç, “Hıristiyan tarikatların taraftar bulabilmesi”, 19/07/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/makale-detay.aspx?ID=175035>, (29/03/2008).

için elverişli durum oluşturacağını dile getirir ve yeni yıl amaçlı yılbaşı kutlamalarının kültürel yaygınlığını da ifade eder.<sup>1459</sup>

Misyonerlik nicel anlamda tartışıldığı gibi stratejileri, metotları ve teknikleri çerçevesinde nitel olarak da tartışılmıştır. Özkan, öğrencilerin, ekonomik yoksunluk çekenlerin ve Ankara’da ilköğretim çocuklarının vaftiz edildiği iddiasına dayanarak çocukların hedef kitle olarak seçilmesini (mustazafları odağa almasını) eleştirir ve satanizmle bireylerin önce yabancılaştırılıp sonra Hıristiyanlaştırılması ve çift dinlilik algısını (Hem Müslüman hem Hıristiyan olabilirsiniz) yerleştirme stratejilerine dikkat çeker.<sup>1460</sup> Hem yurtdışındaki basın (Time<sup>1461</sup> dergisi gibi) hem de yurt içindeki basın, 2003 yılında gerçekleştirilen Irak operasyonu sonucunda, misyonerlerin işgali fırsat bildiğini dile getirir ve bu beyanlar, kamuoyunun misyonerlik tartışmalarına da eklenir.<sup>1462</sup>

Gülen Hareketi’nin din-toplum ilişkisini konumlandıran söylem üretme zemini olan Abant Platformu toplantılarının 6.’sı 11-13 Temmuz 2003 tarihleri arasında Savaş ve *Demokrasi* kavramlarını siyasî, ekonomik ve kültürel yönleriyle tartışmak amacıyla yapılır. Platform, demokrasiyi çağın sistemi bağlamında tercih nesnesi yapar ve İslâm ve demokrasi arasında çelişki olmadığını ilan eder.<sup>1463</sup> Doktrinsel açıdan bakıldığında “İslâm’da meşru şiddet son çaredir; o da ‘şiddeti ve zulmü ortadan kaldırmaya’ yöneliktir.”<sup>1464</sup> Müslüman kimliğinin ötekisi zalimdir ve çatışma da zalimler ve adiller arasında bulunur.<sup>1465</sup> Batılı söylemin Müslüman söz konusu olduğunda din ve terör

---

<sup>1459</sup> “Diyanet: Müslümanların Noel’i kutlaması yozlaşma”, 30/12/2003, [http://www.radikal.com.tr/haber.php?haber\\_no=100678](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haber_no=100678), (21 Mart 2009).

<sup>1460</sup> “Misyoner alarmı!”, 14/11/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=183928>, (12 Nisan 2009).

<sup>1461</sup> “ABD’nin ‘Gizli’ planı devrede! Önce asker, sonra misyoner”, 08/02/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=175922>, (12 Nisan 2009); “Evanjelistler Geliyor”, 31/07/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=83537>, (21 Mart 2009).

<sup>1462</sup> “Irak’ta meydan misyonerlerin”, 18/04/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=169290>, (12 Nisan 2009).

<sup>1463</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/7971/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1464</sup> Hayrettin Karaman, “İslâm’a Göre Savaş ve Barış”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (17-27), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.24.

<sup>1465</sup> Reçep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007, s.22.

ilişkisi kurması, İslâm'ın insanın masumiyeti (İsmet Ademiyettedir) ilkesini yadsır.<sup>1466</sup> Bu tarz bir yaygın kanaatin uzantısı olarak yeni dönemde “dinsel inanç ve sembollerin yoğun olarak kullanılacağı ve ‘kutsal şiddet ve terör’” gibi unsurların demokrasilere yönelik tehdit olarak yükseleceği öngörüsünde bulunulur. Din ve şiddet bağlamında 2003 yılının en belirgin yerel olayı, dış kaynaklı İslâmcı ideolojilerin yerel aktörlere İstanbul’da yaptırdığı bombalama olaylarıdır:

“15 Kasım 2003 tarihinde İstanbul’da Neve Şalom ve Beth İsrail Sinagoglarına yapılan intihar saldırılarında 25 kişi öldü ve 300’den fazla insan yaralandı. Saldırının hemen ardından Londra’daki *al-Quds al-Arabi* gazetesine gönderilen elektronik posta mesajında el-Kaide bağlantılı bir örgüt saldırıyı üstlendi. Bu olayın yarattığı şaşkınlık sürerken 20 Kasım 2003 iki yeni intihar saldırısı daha düzenlendi. İngiliz HSBC Bank ile İngiliz Konsoloslugu’nu hedef alan saldırılarda 27 kişi hayatını kaybederken 450’den fazla kişi de yaralandı.”<sup>1467</sup>

El-Kaide gibi yakın dönem formlarının ötesinde genel anlamda Türkiye’nin ithal ettiği dinî söylemlerin yerel formları yok ettiği, Selçuklular’dan beri gelen otantik deneyimin dışlandığı ve sömürgeci deneyimlerin gölgesinde büyüyen bazı söylemlerin ikame edildiği yapay bir yapılaşma söz konusu olur.<sup>1468</sup> Son tahlilde Türkiye dışından eklemleme çabasıyla yereli zorlayan İslâm algılarının Türk din piyasası için ürettiği olayların adlî niteliğin ötesine geçen bir kamusallaşma taşımadığı ve hâkim örüntünün, yerel bir arada yaşama algısının olduğu anlaşılmaktadır.

## B. HİRİSTİYANLAR

Türk din piyasasında kadim varlığıyla Ortodokslar ve (daha az nüfusuyla) Katolikler ve Osmanlı’dan beri gelen yoğun rekabet ve çatışma aktörü olarak (misyoner) Protestanlar dinlerarası ilişkilerde etkin aktörlerdir. Türk din piyasasında başat Protestan form Presbiteryenlik’tir ve bu nedenle araştırma, bu form yoğunluklu Protestan analizi sergileyecektir. Öte yandan genel strateji olarak misyonerliğe

---

<sup>1466</sup> Recep Şentürk, “İslâm’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? –İsmet Âdemiyettedir”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (65-90), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.65-7.

<sup>1467</sup> Bkz. Talip Küçükcan, “Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (131-155), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.145-8.

<sup>1468</sup> Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi”, s.85



yönelmeyen ve ulusalci söylem taşıyan Türk Ortodoks grubu, sadece gerekli yerlerde anılacaktır.

1980’li yıllar, önceki on yıllarda ivme kaybeden presbiteryen misyonerliğinin yükselişe geçtiği bir dönemin başlangıcı olmuş, dahası yerli aktörlerin rekabetçi davranışlarının hâkim olduğu bir yapı ortaya çıkmıştır. 80 sonrası dönemin en önemli Presbiteryen aktörü olarak kilise önderi Turgay Üçal, piyasadaki yerini almıştır. Üçal, yerli presbiteryen grubun, dahası doktrinin, ortaya çıkmasında merkezî rolü oynadığı gibi kurumsallaşma yönündeki faaliyetlerde de liderlik sergilemiştir. Üçal’ın İstanbul merkezli olarak yürütülen faaliyetlere liderliğinin de katkısıyla bağımsız *Türk Dünyası Presbiteryen Kilisesi* adı altında bir kurumsallaşma ortaya çıkmıştır. Üçal’ın önderliğinde kurulan bu ilk presbiteryen kilise, daha sonra *İstanbul Presbiteryen Kilisesi*, *Kalkedon Presbiteryen Kilisesi* ve *Ankara Presbiteryen Kilisesi* oluşumlarına merkezilik ve öncülük etmiştir.<sup>1469</sup> Presbiteryen fomlu yerli kiliselerin Türk Dünyası gibi kavramlarla yerel alanın Türkçe konuşulan herhangi bir coğrafi mahal olarak belirttikleri niteliğin bir uzantısı olarak temelde herhangi bir kara parçasında Türkçe konuşan bireylere ruhanî hizmet götürme misyonu da ifade edilmiştir. Bu yapılırken ise yerel kodların korunacağı ifade edilir.<sup>1470</sup>

Hıristiyanlığa davetin kutsal kitab ulaştırma şeklindeki formu, kadim ve kökeninde kutsal buyruk bulunan bir yöntem olarak her zaman hayat bulur.<sup>1471</sup> Yerli aktörlerin<sup>1472</sup> Türk toplumsal ve hukuksal yapısına uyumlu isteklerinin yanı sıra yabancı aktörlerin misyon faaliyetinde hukuksal engellere takılan istekler söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda 1990 yılında İstanbul’a gelen ve 1993-96 yılları arasında İstanbul’da dinî liderlik yapan James Bultema, 1997 yılında Antalya’dan gelen istek doğrultusunda oraya din adamı olarak naklolur. Bultema, Antalya’da önceleri paskalya gibi yortuları otel gibi dinî kimliği olmayan mekanlarda gerçekleştirir. Sonrasında, bir turizm şirketinin kolaylaştırıcı fonksiyonu olur düşüncesiyle, bir şirket kurar. Eski bir şapelin yanında satın aldığı evde bir kahvehane ve *Aziz Pavlus Merkezi* adlı bir dua

---

<sup>1469</sup> Bıyık, *Presbiteryenlik*, ss.241-3.

<sup>1470</sup> <http://www.presbiteryen.org/index2.htm>, (01 Mayıs 2008).

<sup>1471</sup> Lon Allison ve Mark Anderson, *Going Public with the Gospel: Reviving Evangelist Proclamation*, USA: InterVarsity Press, 2003, s.13.

<sup>1472</sup> Yerli aktörlerin oluşumundan sonra faaliyet onlara bırakma Pavlus’tan gelen bir gelenektir. Bkz. Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, ss.177-180.

odası açarak din turizmi sektörüne yönelen Bultema açtığı şirket adına şapeli satın almaya yönelir ve yetkililer, bu şirket adına kilise satın alamayacağı uyarısında bulunur. Bu çaba, Hollanda büyükelçisinin de işe müdahale etmesiyle (ki Bultema Türkiye'ye ilk geldiğinde Hollanda destekli olarak çalışmalar yapar) diplomatik bir boyut da kazanır. Nihayetinde *Aziz Paul Kilisesi Derneği* adında bir yapıya sahip olsa da yasal olarak yurt dışından bağış alamadığı için kiliseyi satın almada sonuç alınmamıştır.<sup>1473</sup>

Misyonerlerin genel olarak Türkiye'de düşük maliyet ve hareket serbestisine sahip olması nedeniyle turizmi kullandıkları anlaşılmaktadır. Turist sıfatıyla Türkiye'ye gelen misyonerlerin yasal kolaylığın yanı sıra kalıcı olmamalarının da getirdiği kolaylık bağlamında materyal dağıtımına ağırlık verdikleri görülmektedir. 1995 yılında Muğla'da sahilde kamp kurup misyonerlik faaliyeti yürüten bir grubun değişik etnik kökene sahip olmaları, küreselleşmenin getirdiği yeni bir dayanışma boyutunu sergilemekteydi.<sup>1474</sup>

1981 yılında Türkiye'de Noel Baba anma toplantıları başlar ve 1993 yılında *Noel Baba İle Dünya Barışına Çağrı Etkinlikleri* adını alan yıllık mutad (1995'ten itibaren her yıl Aralık ayının ilk haftası) bir anma toplantısına dönüşür.<sup>1475</sup> İnanç Turizmi bağlamında bir model olma hedefiyle<sup>1476</sup> kurulan vakıflardan biri 19 Aralık 1996'da Antalya'da Noel Baba Vakfı'dır. Vakıf, kurulduğu yıldan itibaren de 1993 yılında adı *Noel Baba ile Dünya Barışına Çağrı Etkinlikleri* olan aktiviteleri gerçekleştirmeye başlar.<sup>1477</sup> 1994 yılındaki etkinliğe Dünya Kiliseler Birliği katılmama kararı alır.<sup>1478</sup> İlk kez 1998 yılında bu etkinlikler çerçevesinde dünya çocukları bir araya getirilir. İstanbul'da oyun parkı düzleminde açılış sergilenir ve Cumhurbaşkanlığı'nın etkinlikleri himayesi altına alması sonucunda, Demirel makamında ziyaret edilerek kendisine Noel Baba kostümü hediye edilir. Demirel, kostümü giyer. Etkinliğin sonraki

---

<sup>1473</sup> Hugh Pope, "Rahibin kilise çilesi", 29/11/2004, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=135717>, (17 Haziran 2008).

<sup>1474</sup> "Misyoner ama turist deniyor", 31/07/1995, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=334683&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1475</sup> "Noel Baba İle Dünya Barışına Çağrı Etkinlikleri", <http://www.stcpc.org/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1476</sup> "Noel Baba Vakfı, Noel turizmi başlatacak", 27/12/2005, [http://www.ajansbir.com/haber-8590---Noel\\_Baba\\_Vakfi\\_Noel\\_turizmi\\_baslatacak.html](http://www.ajansbir.com/haber-8590---Noel_Baba_Vakfi_Noel_turizmi_baslatacak.html), (23 Nisan 2009).

<sup>1477</sup> "Noel Baba Vakfı", <http://www.stcpc.org/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1478</sup> "Noel Baba fiyaskosu", 06/12/1994, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=306225&keyfield=226E6F656C20626162612076616B66C4B122>, (23 Nisan 2009).

dönemlerde çocuklara yönelik bir kutlama haline getirilerek Van'a kadar katılımların sağlandığı görülür.<sup>1479</sup>

Noel Baba Vakfı'nın kurucularından ikisinin Hıristiyan olduğu bilgisini veren başkan, vakfın misyonerlik çalışmalarıyla anılması haberlerine karşı çıkar.<sup>1480</sup> Başkan, yaptıkları faaliyetlerle Türkiye'de ilk defa farklı inançtan kişilerin bir araya getirdiklerini, verdikleri *Noel Baba Barış Ödülü* açıklamasında aktarır. Başkan, Vakfın düzenlemiş olduğu ilk toplantı (1993) konusunun dinlerarası diyalog olduğuna dikkat çeker. Vakıf, farklı din mensup ve liderlerinin katılımını, 'barış duası' adı altında etkinliğin sonuna yerleştirdiği formla, bir şemsiye altında tutar.<sup>1481</sup> Vakıf, 2003'teki toplantıyı Pamukkale'de yaparak turistik alan genişletmesi stratejisiyle ilgiyi canlı tutar.<sup>1482</sup> 2005, Diyanet'in diyalog konusunda (dinlerarası ilişkiler konusunda) tecrübesizlik ve stratejisizlik çerçevesinde içerden özeleştiri alır. Bu bağlamda eski başkan yardımcılarında biri, 1972 yılında Başbakanlıktan kendilerine Noel Baba kutlamalarını düzenlemeleri yönünde teklif geldiğini ve bunun uygulanmadığını belirterek inanç turizmi bağlamında Diyanet'in ağır hareket edişini dile getirir.<sup>1483</sup>

Noel Baba Vakfı'nın girişimleriyle Demre-Kudüs arasındaki tarihi güzergâhın yeniden inşa edilme kararı alınır.<sup>1484</sup> Nisan 2000, bu inşanın başlangıç tarihi olarak belirlenir.<sup>1485</sup> Vakıf, 2005 yılında merkezi Antalya bulunan *Uluslararası Noel Baba Barış Konseyi*'ne katılma kararı alır. 2006 yılında ise Vakıf, borcu olduğu gerekçesi ile kapatılır; buna itiraz edilir. Yargıtay davayı 2007 yılında onar; AİHM'in kararı beklenmektedir.<sup>1486</sup> Vakıf, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün başvurusu üzerine gelirinden

---

<sup>1479</sup> "Aziz Nikolaus'tan Noel Baba'ya", <http://www.stcpc.org/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1480</sup> "Noel Baba Vakfı'ndan 'Misyonerlik' açıklaması..", 30/12/2004, [http://www.ajansbir.com/haber-4457---Noel\\_Baba\\_Vakfi\\_ndan\\_Misyonerlik\\_aciklamasi\\_.html](http://www.ajansbir.com/haber-4457---Noel_Baba_Vakfi_ndan_Misyonerlik_aciklamasi_.html), (23 Nisan 2009).

<sup>1481</sup> "10. Noel Baba Barış Ödülü, 70 yıllık turizm örgütüne verildi", 08/12/2004, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=119482&keyfield=224E6F656C204261626120C4B06C652044C3BC6E796120426172C4B1C59FC4B16E6120C38761C49F72C4B12045746B696E6C696B6C657269>, (23 Nisan 2009).

<sup>1482</sup> "Pamukkale'den dünyaya barış için şarkılarla seslenecekler", 03/12/2003, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/12/03/egge/h12.htm>, (23 Nisan 2009).

<sup>1483</sup> "Eskiden dinlerarası diyalogu bilmezdik Papa'nın mesajlarını arşive kaldırırdık", 17/01/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=133176&keyfield=226E6F656C20626162612076616B66C4B122>, (23 Nisan 2009).

<sup>1484</sup> "Kudüs'e özel hat", 31/12/1999, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/1999/12/31/168274.asp>, (23 Nisan 2009).

<sup>1485</sup> "Yüzyıllar sonra Demre-Kudüs inanç köprüsü", 30/12/1999, <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/12/30/guncel/4.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>1486</sup> "Noel Baba Vakfı", <http://www.stcpc.org/>, (23 Nisan 2009).

çok borcu olduğu gerekçesiyle<sup>1487</sup> kapatılmasıyla başkanının söylemlerin nedeniyle 301. maddeden kendisine dava açılır.<sup>1488</sup> Kapatıldıktan sonra konsey olarak (*Noel Baba Barış Konseyi*) faaliyet gösterdiği ifade edilir.<sup>1489</sup> Kapatılma sonrası Noel Baba etkinlikleri inanç turizmi bağlamında devam eder; Aralık 2008’de Kültür Bakanı, Demre’de yapılan *Noel Baba Anıtı*’nın açılışını yapar.<sup>1490</sup>

Ortodoks dinî mücadele formunun simgesi Patrik, 1990’lı yıllarda başlayan bir dış şöhrete ve desteğe sahip olur. Bu bağlamda 1997 yılında dönemin ABD Dışişleri Bakanı M. Albright, Patrik onuruna bir davet düzenlemiş ve Patrik bu davet zarfında New York Belediye Başkanı’nın bir jesti olarak kendi adına (*Patrik Bartholomeos Yolu*) düzenlenen tabelayı sokağa çakmıştı.<sup>1491</sup> Ermeni Hıristiyanlar da yerel kodlarda bir arada yaşama formuna yönelik atılımlar sergilerler. Bu bağlamda 2 Aralık 1998’te Ermenilerin Patriği seçilen Mesrob Mutafyan, DİB Başkan’ı Yılmaz’ı ziyaret etmiş ve barış ve birlikte yaşama modeline yönelik mesajlar aktarılmıştır.<sup>1492</sup>

Türkiye’de inanç turizmi çerçevesinde Hıristiyan dinî grubunun yaptığı etkinlikler, temelde tarihî şahsiyetler ve olaylar merkeze alınarak biçimlendirilmekte ve bu bağlamda tarihî örüntünün yeniden ve turistik renkte canlandırılmasıyla geleneğin yeniden üretimi ve bu dikey unsurlarla turistik argümanlarla gelişen bir dayanışma ve anlam modeli ortaya konmaktadır. Bu tür etkinlikler temelde liberalleşmeyle birlikte oligopol dinî piyasanın sunduğu örüntüde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Mayıs 1999’da 50 kişinin katılımıyla Antalya Yat Limanı’nda Pavlus’un Anadolu’ya ayak basışını canlandıran sembolik yürüyüş yapılmış ve ertesi gün Presbiteryen lider Turgay Üçal yönetiminde dinî tören gerçekleştirilmiştir. Törenin Pavlus’un vaaz verdiği, dünyanın ilk ibadet çadırının aslına uygun olarak üretilen bir kıl çadırda yapılması

---

<sup>1487</sup> “Noel Baba Vakfı, borcu yüzünden kapatıldı”, 02/11/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=447573&keyfield=226E6F656C20626162612076616B66C4B122>, (23 Nisan 2009).

<sup>1488</sup> “Karabulut’a 301. maddeden dava açıldı”, 11/02/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=499022&keyfield=4D75616D6D6572204B61726162756C7574>, (23 Nisan 2009).

<sup>1489</sup> “Noel Baba Barış Konseyi’nin Ergenekon Terör Örgütü’yle bağlantısı araştırılıyor”, 24/02/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=656164&keyfield=4D75616D6D6572204B61726162756C7574>, (23 Nisan 2009).

<sup>1490</sup> “Bu da Akdenizli Noel Baba”, 26/12/2008, <http://www.tumgazeteler.com/?a=4469708>, (23 Nisan 2009).

<sup>1491</sup> Leyla Umar, “Amerika’nın ‘Ozon Man’ı”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/11/20/r07.html>, (29/03/2008).

<sup>1492</sup> “Ermeni Patrik’ten Diyanet ziyareti”, 18/12/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-53533>, (23 Nisan 2009).

kararı, kolektif hafızanın dinî kodlarının yeniden üretimi olarak algılanabilir.<sup>1493</sup> Turgay Üçal'ın Türkiye Hıristiyanları adına konuşma yaptığı törene Katolik, Protestan, Ortodoks ve Süryanî din adamları ile konukları katılmıştır.<sup>1494</sup>

Doğal afetlerin bir rekabet alanı olarak algılanıp avantaja dönüştürülmesinin en net verisi 1999 yılında Gölcük merkezli Marmara depreminden sonra Kore kiliselerinin bölgeye finansal destek ve görevli göndermeleriyle serimlenmiştir. Koreli misyonerler bu dönemde yaklaşık bir ay boyunca bölgede kalmış ve “Kore kurtarma ekibi ve tıbbî servis grubuna tercümanlık yoluyla yardımcı olmuşlardır.”<sup>1495</sup> Türkiye’de misyonerlerin cemaat olmayan yerlerde dükkân ve ev görünümlü kilise açmaları, özellikle gençlere yoğunlaşmaları, sempatik tutumlarla merak uyandırmaya (genç bayanlarla) çalışmaları ve kökenleri (Avrupa ve Amerika’nın yanı sıra Türkiye’de yaygın bir Koreli misyoner varlığı ifade edilmeye başlar) 1999’da tartışılmıştır.<sup>1496</sup>

2000 yılı İsa’nın milenyum betimlemeleriyle farklı bir doğum yılı olarak kutlanırken Türkiye’ye bunun yansımaları da kutlamaların sanat faaliyetleriyle dinî imgeleri taşıma şeklinde olmuştur. Nisan 1999’da Antalya’da da kutlaması düzenlenen<sup>1497</sup> *3000’e Doğru Projesi* çerçevesinde Türkiye’ye gelen ‘the Lamb’ adlı Amerikan muzikal grubu 130 kişilik ekibiyle İstanbul’da *Hz. İsa’nın Hayatı ve Dirilişi* adı altında bir oyunu Müjde Yayın Grubu’nun sponsorluğunda sahnelemiştir. Oyun’un sergilenişinin öncesinde Turgay Üçal bir konuşma yapmış ve küreselleşmenin dinî faaliyetlere getirdiği esnek ve geçişgen yapıyı andıran ifadelerle Türkiye’nin sahip olduğu Hıristiyan eserlerini dünyaya tanıtmaya ve sahip çıkmaya çalıştığını belirtmiştir. Üçal, yapılan çalışmanın farklılığının nasıl algılanması gerektiğini, yeni dinî yapının geldiği noktada şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu, Hıristiyan âleminin ve bu ülkeye gönülden bağlı Türkiye Hıristiyanlarının inançlarının bir müzikalde sahne almasından başka bir şey

<sup>1493</sup> “Dostluk için yürüdüler”, <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/05/02/guncel/4.html>, (12 Nisan 2008).

<sup>1494</sup> “Kıl çadırda barış duası”, <http://arsiv.zaman.com.tr/1999/05/03/guncel/6.html>, (12 Nisan 2008).

<sup>1495</sup> Ji Hyun Lee, “Türkiye’de Misyonerlik: Güney Koreli Protestan Misyonerlerin Faaliyetleri”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2004), s.88.

<sup>1496</sup> “Misyonerler tatil yapmıyor”, 24/07/1999, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=13381>, (12 Nisan 2009).

<sup>1497</sup> *Basın Bülteni*, “Anadolu’un dinsel ve kültürel zenginliklerini tanıtmak için tarihi bir fırsat” [http://www.oia.net/news/articles/1999\\_04\\_19\\_newsfile8663.html](http://www.oia.net/news/articles/1999_04_19_newsfile8663.html), (11 Haziran 2008).

değildir. Bu, Müslüman mahallesinde salyangoz satmak hiç değildir. Bu müzikal aynı İslâm dervişlerinin yurtdışı konserleri gibi bir kutlama çerçevesinde Mesih İsa'nın yaşamının sahnelenmesidir.<sup>1498</sup>

Misyon faaliyetlerinin çağcıl araçlarından olan Radyo, günümüz Türkiye'sinde özellikle Protestanlar tarafından yoğun olarak mesaj aktarımı için kullanılmaktadır. Sözelimi Ankara'da 2000 yılından beri yayın yapan Radyo Shema, bu bağlamda faaliyet göstermekte ve yayınlarında genç kitleyi özellikle hedef seçerken onların güncel pop şarkılarına olan ilgisini rekabet avantajı olarak kullanmakta ve bu şarkı yayınları arasında İncil'den mesajlar sunulmaktadır.<sup>1499</sup> Radyo Shema web sayfasında modern dönemin seküler üst dilinin insan haklarını savunmada geçerli olduğu verisine uygun bir şekilde kendi misyonları “farklılıkların korunmasından ve çoğulcu demokrasiden yanayız” ifadesiyle betimlenmiştir ki bu dil, dinî içeriğe dolaylı olarak göndergede bulunmaktadır.<sup>1500</sup>

2000 yılında dikkat çeken gelişmelerden biri deprem sonrası misyonerlik (özellikle de çocuklara yönelik) çabalarının medyada yer alan boyutudur. Bu bağlamda Kucak Yayınevi<sup>1501</sup> tarafından çocuklara yönelik olarak (Ankara'da) hazırlanan materyallerle “umutsuzluğa kapılma, umut var. İsa çocukları seviyor” sloganıyla çalışmalar yürütüldüğü basında yer alır.<sup>1502</sup> Marmara depremi sonrası misyonerlik tartışmaları bölge kamu çalışanları, STK'lar tarafından gelen bilgilerle yürüdüğü gibi istihbarat kaynaklı olduğu bilgi ve uyarılarla da medyada bir izlenim oluşturulmuştu.<sup>1503</sup> Oluşan kamuoyu kanaatinin güçlülüğü, bir Diyarbakır milletvekilinin dönemin başbakanı Ecevit'e yazılı cevap vermesi kaydıyla TBMM'ye soru önergesi sunmasıyla daha iyi anlaşılabilir.<sup>1504</sup> Hedef kitle olarak Kürtlerin seçilmesi de dönemin tartışmalarındandır: Misyonerlerin faaliyetlerinde farklılaştırma stratejisi bağlamında

---

<sup>1498</sup> “Hz. İsa müzikali başladı”, <http://www.ntvmsnbc.com/news/13148.asp>, (11 Haziran 2006).

<sup>1499</sup> M. Unay, “Popçu misyonerler”, <http://www.habervaktim.com/haberoku.php?id=2850>, (29 Mart 2008).

<sup>1500</sup> *Yayınlarmızın Ardındaki İnanç ve Tutku*, <http://www.radioshema.com/index.php?p=6>, (10 Mayıs 2008), par.2.

<sup>1501</sup> Yayınevinin bu konudaki eserlerine örnek için bkz. <http://www.kitapyurdu.com/yayinevi/default.asp?id=4495&list=3>, (12 Nisan 2009).

<sup>1502</sup> “Misyonerler azdı”, 03/10/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=80755>, (11 Nisan 2009).

<sup>1503</sup> “Misyoner tuzağı”, 18/07/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=69305>, (12 Nisan 2009).

<sup>1504</sup> “Hatipoğlu'ndan misyoner sorusu”, 04/08/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=71982>, (12 Nisan 2009).

Kürtçe broşür, takvim (yıl boyu göz önünde bulunması önem taşıyor) ve kitap gibi materyaller getirmesi aynı zamanda medyada PKK ile ilişkili haber ve yorumları sonuç verir.<sup>1505</sup>

Misyonerlik tartışmaları ulusalcı sol kesimde AB'ye üyelikle artış gösteren, din değiştirme hedefi öncelikli olmakla beraber alternatif hedef olarak batı yaşam tarzını benimseyen karakterler inşa etmeyi son tahlilde sömürgeleştirmeye yönelik bir araçsallığa taşımayı amaçlayan ve özellikle 2000 sonrasında olmak üzere Türkiye'yi üs olarak kullanan bir faaliyettir.<sup>1506</sup> Misyonerlerin daha fazla çaba sarfettikleri yerler, yoğun nüfuslu ve göçle gelmenin yaygın olduğu kentlerdir. Burada yapılan faaliyetler ve son dönemlerin dikkat çeken kamuoyu oluşumu nedeniyle yerli Hıristiyan aktörlerin kullanılmasına yönelindiği dikkat çeker.<sup>1507</sup>

2000 sonrası dönemin yeni teknikleri olarak internetten gençlere ulaşma, cafelerde onlarla görüşme amaçlı bulunma ve Hıristiyanlık içerikli CD'leri ücretsiz verme gibi formlar tartışılmakta ve "kontROLSÜZ alan" veya "savunmasız durumsallık" bağlamında tehdidin yoğun olduğu kısım tarifi getirilmektedir.<sup>1508</sup> Hıristiyanların Türkiye'deki misyonerlik faaliyetleri sanal ortamda Türkçe hazırlanan bilgilendirici ve karalayıcı olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilecek türde doğrudan ve dolaylı tartışma metinlerini yayınlayan siteler aracılığıyla sürdürülmekte ve bu yolla oluşturulan şüphelerin çözüm yolu olarak da Hıristiyanlık, yanı başında bir seçenek olarak sunulmaktadır.<sup>1509</sup> Gençlere odaklanan Protestan misyonerlerin yanı sıra Ortodoks Hıristiyanlar da Temmuz 2000'de kendi genç kitlesinde kolektif kimlik üretimi ve tazelenmesi için ilk *Ortodoks Gençlik Konferansı*nı düzenlerler.<sup>1510</sup>

---

<sup>1505</sup> "PKK'nın misyonerleri", 03/12/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=89515>, 12 Nisan 2009).

<sup>1506</sup> "Hasan Yalçın: Türkiye misyonerliğin üssü", 26/06/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=65909>, (12 Nisan 2009).

<sup>1507</sup> "Misyonerlere Dikkat!", 22/11/2001, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=130616>, (12 Nisan 2009).

<sup>1508</sup> "Misyonerler bu defa internet cafelerde", 06/10/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=81196>, (12 Nisan 2009).

<sup>1509</sup> Recep Kılıç, "Türkçe İnternet Ortamında Misyonerlik Araştırması", Asife Ünal (hızl.), *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik -Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde (103-110), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.103-110.

<sup>1510</sup> <http://www.ec-patr.org/youth/>, (24 Nisan 2009).

Bu dönemin yoğun misyonerlik tartışmaları 2001’de medyanın (güvenlik güçlerinin verilerine de dayanan) nicel sonuçlara yoğunlaşmasını (açılan kilise sayısı vs.) sonuç verir ve geçmişe oranla artan sayısal veriler bir ‘tehlike’ olarak betimlenir. Misyonerliği kimin yürüttüğü, hangi legal ve illegal yapılanmalarla yapıldığı ve yayın organları mercek altına alınır.<sup>1511</sup> Bu bağlamda ele alınan Kapsam Gazetesi’nin İslâm’ı tahkir edici sözleri (oruçla Allah’a rüşvet verildiği gibi<sup>1512</sup>) dikkatlere sunulur. Gazete, 1993 yılında misyonerliği sokaktan medyaya taşıyan bir amaçla kurulmuş ve ticarî bir işleyişle (dinî herhangi bir kuruma bağlı olmadan) gönüllü muhabirlerinin yardımıyla<sup>1513</sup> Hıristiyanlık merkezli (ve İslâm aleyhine olumsuz örnekler toplayan<sup>1514</sup>) bir süreç takip etmiştir. 2001, özellikle tartışma programlarında artan misyonerlik tartışmalarının başladığı tarih olarak alınabilir.<sup>1515</sup> Patrik Bartholomeos, bu dönemde de dinlerarası diyalogun geliştirilmesi çerçevesinde Yunanistan’dan siyasal destek görmüştür. Bu bağlamda Dışişleri Bakanı Yorgo Papandreu Kasım 2001’de, dinlerarası diyalogun geliştirilmesi girişimine ilişkin olarak Bartholomeos ile görüşmek üzere İstanbul’a gelmiş ve görüşme sonrası açıklamada Papandreu, “Müslüman dünyayı terörizmle eşit tutamazsınız. Terörizm başka ideolojileri ya da dinleri de kullanabilir. Kimden gelirse gelsin terörizme izin verilemez” şeklinde açıklama yapmıştır.<sup>1516</sup>

Pastör Üçal, rekabet bağlamında önem kazanan inkültürasyon metoduna uygun bir ürün olarak 2002’de alaturka Hıristiyan ilahileri bestelemiş ve bu yönüyle medyaya konu olmuştur. Bu ürünü sergilediğinde 16 yıllık pastör olan Üçal, sürdürülebilir bir rekabet stratejisi olarak kendisinin de orijini olan yerel sosyo-kültürel yapıya uygun bir format üretme arayışını sergilemiştir ki yerel köklere vurgu yapan bu etkinlik, aynı zamanda kiliseye katılımları kültürel bağlamda çelişik denge baskılarını yok etme çerçevesinde destekleyen bir örüntü üretmektedir. Üçal, 24 ilahiden oluşan albümünde

---

<sup>1511</sup> İstanbul’da son bir yılda 19 kilisenin açıldığı aktarılır. Kapsam Gazetesi’nin misyoner niteliğine dikkat çekilir. “Misyonerler Azıttı”, 14/10/2001, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=126381>, (12 Nisan 2009).

<sup>1512</sup> Lüftü Ekinci, “Oruç”, <http://www.kapsamgazetesi.com/gundem/2001/Oruc.html>, (12 Nisan 2009).

<sup>1513</sup> Hüseyin Tüfekçi, “Biz Kimiz”, [http://www.kapsamgazetesi.com/Kapsam\\_Hakkinda/Biz\\_kimiz.html](http://www.kapsamgazetesi.com/Kapsam_Hakkinda/Biz_kimiz.html), (12 Nisan 2009).

<sup>1514</sup> “El Kesme makinası: Seriatçıların 21’inci yüzyılı sarsan Buluşu”, [http://www.kapsamgazetesi.com/Aktuel\\_Kultur/2001/el\\_kesme.html](http://www.kapsamgazetesi.com/Aktuel_Kultur/2001/el_kesme.html), (12 Nisan 2009).

<sup>1515</sup> “Misyonerler kol geziyor”, 29/12/2001, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=134708>, (12 Nisan 2009).

<sup>1516</sup> “Müslüman dünya ile terörizm eş tutulamaz”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/10/11/d14.html>, (29 Mart 2008).



söz yazarı ve besteci olarak boy göstermekte ve Hıristiyanlık temalarının işlendiği sözler hicazkâr ve rast makamı gibi klasik Türk-İslâm kültürünün yaygın müzik öğeleriyle sunulmaktadır. Bestelenen eserlerin okunması ise Üçal'ın kilise korosunun da bir üyesi olan eşi tarafından gerçekleştirilmiştir. Üçal bu ilahilerle temelde yerli dilin Hıristiyanlık için ibadette araçsallığında yaşattığı sorunları aşmaya yönelik olduğunu ifade etmiştir: “Türkiye’de ciddi bir Türkçe ibadet boşluğu var. Klasik Türk musikisi de kültürümüzün önemli parçalarından biri olduğu için ibadetlerimizde bu formu kullanmaya karar verdik.” Üçal, misyonerlik tartışmalarından uzak kalma amacıyla albümü profesyonel bir şirkete yaptırdığını ve satışını da onlara bırakıp ücretsiz dağıtma gibi bir eylemden uzak durduklarını ifade etmiştir.<sup>1517</sup>

2002 yılında Gölcük depreminden sonra yaygınlaşan (İncil içinde) parayla Hıristiyanlaşma haberlerine karşı yorumlar yapılmış; bir analizde müslümanın bu tutumu “[b]irkaç dolara dinini değiştirecek kişinin bizim inancımızda yeri yoktur zaten!” şeklinde yorumlaması ve Hıristiyanın da “Böyle Hıristiyan olacağına olmasın” biçiminde karşılması gerektiği dile getirilir.<sup>1518</sup> İhsan Özbek, 1996-2000 yılları arasında *Türk Protestan Kiliseleri Temsilciler Kurulu*'nun başkanlığını yapmış ve 2000'den sonra da *Kurtuluş Kilisesi Pastörlüğü*'yle devam etmiştir. Kendi konumunu hatırlatan Özbek, “[d]olayısıyla Türkiye’de birilerinin parayla Hıristiyanlaşması söz konusu olsa bunu öğrenebilecek durumdayım” sözüyle para dağıtılmadığını ifade eder. Özbek’e göre Türkiye’de Hıristiyan olmanın sonuçları arasında şunlar vardır:

“Hele Türkiye gibi bir ülkede para karşılığı Hıristiyan olmak gibi bir saçmalık düşünülemez bile. Çünkü Türkiye’de Hıristiyan olmanın bir bedeli vardır. Size ödetirler. Gözaltına almırsınız, dayak yersiniz, toplumda aşağılanırsınız, devlet görevinde çalışamazsınız, güvenlik soruşturmanız olumsuz çıkar, polis sırf siz Hıristiyansınız diye komşularınız[1] ve sizi rahatsız eder. Böyle bir ortamda insanların 100 dolar ya da 1000 dolar karşılığında Hıristiyan olacağına inanıyor musunuz?”<sup>1519</sup>

---

<sup>1517</sup> Mehmet Kenan Kaya, “Türk Hıristiyanlarının lideri alaturka ilahi besteledi”, <http://www.milliyet.com.tr/2002/08/14/cumartesi/cum02.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1518</sup> Türker Alkan, “Doların dini imanı”, 16/05/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=37785>, (30 Haziran 2008).

<sup>1519</sup> Türker Alkan, “Hıristiyan olmanın zorlukları”, 17/05/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=37897>, (21 Mart 2009).

2002, öncesinin yoğun misyonerlik tartışmaları sonucunda aynı zamanda keskin tepkilerin de dönemi olur. Bu bağlamda medyaya yansıyan bir habere göre Ağrı'da Eleşkirt'e bağlı Uzunyazı Köyü'nde yaşayan birin, Hıristiyanlık yönünde din değiştiren oğlu hakkında ölüm kararı aldığı ifade edilir.<sup>1520</sup> Refleks mekanizması, aynı zamanda kurumsal bünyelerde de ortaya çıkar. Ankara'da okulların etrafında misyonerlik yapıldığı bilgisi üzerine Millî Eğitim Müdürvekili, "Ankara'daki okulların çevresinde misyonerlik faaliyetleri yürütüldüğünü duyduklarını belirterek, kamu kurum ve kuruluşlarıyla işbirliği yaparak önlem alacaklarını" beyan eder.<sup>1521</sup> Karşıt söylemlerin yanı sıra yerel birlikte yaşama formuna dikkat çeken gayrimüslim söylemler de söz konusudur. Meropolit Yusuf Çetin konuşmasında Süryanîlerin ötekiyle ilişkisini şu şekilde özetler: "Süryanî cemaati olarak dinlerarası diyalogdan ve dinî hürriyetten yanayız. Başkasını rahatsız etmemek koşulu ile herkes istediği şekilde inancını uygulamalı. Biz din önderleri zaman zaman bir araya gelip daha güzel bir dünya için birlikte çalışarak sorunlara çözümler aramalıyız."<sup>1522</sup> Süryanîler için Anadolu tecrübesi, dahası Mardin, bir arada varolmanın pratik modelidir. Dinlerarası diyalog ve hoşgörünün kadim mevcudiyetini ifade eden söylemlerle ABD'nin bu kenti örnek alması yönünde beyanlarda bulunulur.<sup>1523</sup>

Türk din piyasasına yönelik söylemler ulus ötesinden de gelir. Türkiye'de Hıristiyan nüfusun bir kısmının hamisi gibi söylem üreten Yunanistan, Ortodokslara yönelik (pontusçuluk bağlantılı) desteklerini inanç özgürlüğü bağlamında serimlerken kendisi bu çerçevede en çok dava açılan (söz gelimi YŞ'leri yasaklayan) bir profile sahiptir. Özellikle Türk kesime yönelik uygulamalarda özgürlükle ilgili ciddi sorunlar bulunmaktadır.<sup>1524</sup> Ortodoksluğun Türk kanadı ise misyonerliğe temelde karşı çıkan ve misyonerliği dinî amacın dışında hedeflerle yürüyen bir sistem olarak betimler. Türk Ortodoks Patrikhanesi Basın Sözcüsü Sevgi Erenerol, "Misyonerlerin hedefi dinlerini

---

<sup>1520</sup> "Hıristiyan olan oğlu için ölüm fermanı verdi", 28/07/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=44819>, (21 Mart 2009).

<sup>1521</sup> "Okullarda misyonerlik", 31/10/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=54915>, (21 Mart 2009).

<sup>1522</sup> "İnanç ve hoşgörü çağında dinler toplantısı", <http://www.suryanikadim.org/haberler/tarsusdeklerasyonu.html>, (07 Nisan 2009).

<sup>1523</sup> "Süryaniler'den Bush'a davet", <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/02/08/g12.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1524</sup> Aslan Gündüz, "Din özgürlüğü, Pontusçuluk ya da Rum'un bitmeyen irredentizmi", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/22/yorumlar/default.htm>, (19 Mayıs 2009).

yaymak değildir. Asıl hedef bu ülkeden toprak koparabilmektir. Osmanlı İmparatorluğu da misyoner faaliyetler sonucunda yıkılmıştır” sözüyle misyona karşı tutumlarını özetler. Erenerol’un İzmit Halk Eğitim Merkezi’nde bir konferansta bu ifadeyi kullanması, sadece bir tutumu değil eylem halinde bir uyarıyı da betimler.<sup>1525</sup>

2003 misyonerlik tartışmaları aynı zamanda Emniyet’ten ülke bütünlüğüne zarar vermedikleri raporunun gelmesi beklenen kitap gemisi Doulos örneğindeki gibi, konuyla bağlantılı örneklerin de daha çok dile gelmesini sonuç verir.<sup>1526</sup> Dünyanın büyük kitap gemisi fuarlarından olan ve çalışanlarının ücret almadığı Doulos gemisi, 8 bin başlık altında ve 500 bin adet kitapla birlikte Kuruçeşme sahiline yanaşır.<sup>1527</sup> Geminin kitap yelpazesinin, değişik dillere çevrilen İncil, Hıristiyanlık eğitimi için dersler halinde düzenlenmiş kitaplar, dua kitapları ve ilahi kasetlerinden oluşması, misyon amaçlı niteliğini belirginleştirir.<sup>1528</sup>

2003 misyonerlik tartışmaları, bölücü yayın izleme politikası çerçevesinde, aynı zamanda radyo yayınlarının da RTÜK tarafından izlenmesini sonuç verir.<sup>1529</sup> *Time* dergisinin Evanjelistlerin ABD’nin küresel terörle mücadelesiyle birlikte artan sayılarını (1982-2001 döneminde 15 binden 27 bine çıkmış)<sup>1530</sup> gündeme getirmesi, yerli Hıristiyan grupların da küresel bir imaj tartışmasına katılımını gündeme getirir. Bu bağlamda Özbek, misyonerlerin kültürel hatalar yaptıklarını kabul eder ve Türkiye’de de kültüre saygı göstermeme şeklinde beliren benzer hataların varlığını kabul eder. Diyanet’in misyonerlik karşısındaki yayın faaliyetleri, vatandaşlık, laiklik ve inanç özgürlüğü bağlamında yerli Hıristiyanlarca eleştirilmiştir. Yasaların ve kurumların kendilerini (örgütlenmelerine izin vermeyerek) yok saydığını dile getiren Özbek, eleştirisini şöyle dile getirir: “Bir Hıristiyan olarak benim de ödediğim vergilerle

---

<sup>1525</sup> “Misyonerler toprak peşinde”, 18/01/2002, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=136590>, (12 Nisan 2009).

<sup>1526</sup> Haluk Şahin, “Korkulan kitaplar”, 03/10/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=90794>, (21 Mart 2009).

<sup>1527</sup> “Dev kitap gemisi İstanbul’da”, 19/09/2003, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=315359>, (04 Nisan 2009).

<sup>1528</sup> “Yüzen kütüphane mi misyoner gemisi mi”, 04/10/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=180050>, (12 Nisan 2009).

<sup>1529</sup> “‘Misyoner’ Yayına RTÜK Takibi”, 02/11/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=94107>, (21 Mart 2009).

<sup>1530</sup> “Evanjelistler Geliyor”, 31/07/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=83537>, (21 Mart 2009).

desteklenen laik Türkiye Cumhuriyeti'nin Diyanet İşleri Başkanlığı ve onun vakfının yayınları benim dinim olan Hıristiyanlık karşıtı metinler yayımlar."<sup>1531</sup>

### C. YAHUDİLER

Türkiye'de yaşayan Yahudilerin sayısının 20.000 civarında olduğu, bunun 18.000'inin İstanbul'da, 1.500 kadarının İzmir'de ikamet ettiği; diğerlerinin Ankara, Bursa, Çanakkale, Kırklareli, Adana ve Antakya'da buldukları belirtilir. Az sayıdaki (80 kadar) Karay Yahudisi, Hahambaşı'nın otoritesini kabul etmeyen özerk bir yapıya sahiptir. Türkiye Yahudilerinin yasal temsilcisi hahambaşıdır. Görevinin ifasında kendisine, dinî konularda 5 Rav'dan oluşan bir dinî kurul (Bet Din), değişik günlük konularda ise 50 danışmanı yardımcı olur. Dinî kurumsal görüntü açısından bakıldığında: "Sinagoglar Vakıf statüsünde olup İstanbul'da, üçü yalnız yaz aylarında olmak üzere, 20 sinagog devamlı hizmettedir. Tarihi Ahrida ve Yanbol Sinagogları 15. yüzyıldan beri devamlı olarak ibadete açıktır."<sup>1532</sup>

Söylemlerinin dolaylı ifade edildiği alan ise, Türkiye Yahudilerinin tek gazetesi, 1948'de Yahudi İspanyolcasıyla yayına başlayan ve 1984'te Türkçe yayınlanmaya başlanan *Şalom* Gazetesi'dir. "Şalom'un yalnızca bir sayfası, geçmişle bağları devam ettirebilmek ve dış ülkelerdeki dindaşları da bilgilendirmek amacıyla Yahudi İspanyolcası dilinde düzenlenmektedir. Şalom'un Yahudi İspanyolcası dilinde düzenlenen eki *El Amaneser* aylık olarak yayımlanmaktadır."<sup>1533</sup> Genelde kültürel anlamda kapalı bir toplumsal yapıyı benimseyen Türkiye Yahudileri'nin 90'lı yıllarda dışa açılım yönünde ilerlediği, Vakf'ın tarafgir söylemleriyle beraber daha net sınırlara taşındıkları, dahası Cefi Kamhi'nin 1995 seçimlerinde DYP'den milletvekili olması gibi<sup>1534</sup> bazı pratiklerde tüm topluma yönelik açılımlar sergilediği görülür. Esasen kapalı yapısında siyasetin pek rağbet görmediği Türkiye Yahudileri için yerli antisemitist olarak betimlenen söylemler bir sorun olmuş ve bu söylemlere sahip oldukları ifade

---

<sup>1531</sup> İhsan Özbek, "Türkiye'de Hıristiyan olmak", 17/08/2003, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haber\\_no=2468](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haber_no=2468), (21 Mart 2009); İhsan Özbek, "Siz Yoksunuz!", 31/08/2003, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=2515](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=2515), (21 Mart 2009).

<sup>1532</sup> <http://www.muze500.com/content/view/251/222/1/7/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>1533</sup> <http://www.muze500.com/content/view/251/222/1/8/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>1534</sup> İsrail Hancı, "Yıllar Sonra Cefi", 30/12/1995, <http://www.aksyon.com.tr/detaylar.do?load=detay&link=1222>, (12 Mayıs 2009), Sayı.56.

edilen RP'nin iktidara gelmesi, Cemaatin dönem başkanı Pinto'nun Cumhurbaşkanı'na tedirginliklerini iletmesine neden olur.<sup>1535</sup>

Türkiye Yahudileri, dinlerin bir aradığı formuna hayafı derecede önem verirler ve kendi anlayışlarını İspanya göçüyle şekillenen deneyimlerini aktararak temellendirirler. Bu bağlamda dinî yayılma faaliyetlerinden ziyade bir arada yaşama kültürünü üretmeye ve yeniden üretmeye yoğunlaşan Türkiye Yahudileri, *500. Yıl Vakfı* gibi kurumsallaşmalarla bu çabalarını küreselleşmenin etkisiyle uluslararası düzlemde de simgeleştirirler. 1989 yılında Müslüman ve Yahudi 113 Türk Vatandaşı tarafından kurulmuş olan *500.Yıl Vakfı*'nın amacı, Kuruluş Senedi'nin 3. maddesinde de ifade edildiği gibi;

*“...Türkler'in devlet ve toplum olarak üstün insanlık vasıflarını her türlü olanaktan yararlanarak tüm dünyaya tanıtmak, din ve vicdan hürriyetlerini korumak için bağınazlık ortamından kaçarak Türk toprağını vatan seçen Musevilere kucak açan Türk Milleti'nin insancıl yaklaşımını en geniş şekilde yurt içinde ve yurt dışına duyurmak ve Musevi yurtaşlarımızın şükran ifadelerinin açıklanmasına yardımcı olmak[tır]...”<sup>1536</sup>*

İspanyol Yahudileri Sefaradların Osmanlı İmparatorluğu'na göçlerinin 500. yılı, 1992'de kutlanır. Bu tarihsel dönemden adını alan *500. Yıl Vakfı*'nın yurtdışındaki faaliyetleri temelde sergi ve uluslararası Yahudi kültürü bağlamında gerçekleşmektedir.<sup>1537</sup> Vakıf, Türkiye Yahudilerinin tarihî mirasını barındıran bir kurumsal yapı olduğu için yurt dışından gelen ziyaretçilerin de merkez uğrağı olur.<sup>1538</sup> Bu bağlamda Yahudi mirasını ve mimarlarını araştırma ve anma faaliyetlerini de göğüsler.<sup>1539</sup> Vakıf, uluslararası ziyaretlere de ev sahipliği yapar.<sup>1540</sup> Araçsallığı açısından bakıldığında Vakıf, Türkiye Yahudileri'nin Türkiye'nin batıyla bütünleşmesi için gerekli olan ABD, İsrail ve Amerikan Yahudi lobisinin desteğini almak için uygun bir kurumsallaşma olur. Dahası Vakıf, zamanla Türkiye Yahudileri'nin garyiresmi

---

<sup>1535</sup> Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, s.405.

<sup>1536</sup> <http://www.muze500.com/content/view/246/217/lang.tr/>, (27 Nisan 009).

<sup>1537</sup> Bkz. <http://www.muze500.com/content/view/313/252/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>1538</sup> <http://www.muze500.com/content/blogcategory/54/252/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>1539</sup> <http://www.muze500.com/content/view/294/252/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>1540</sup> <http://www.muze500.com/content/blogcategory/55/254/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

temsilcisi haline gelir.<sup>1541</sup> Vakfın önemli imgesel değerlerinden biri, Türkiye Yahudi kültürünü batıya taşıma ve aradaki etkileşimi sağlama olarak belirir ki Osmanlı Yahudileri'nin ve genelde doğu Yahudileri'nin batıyla olan ilişkileri, 'doğu Yahudi sorunu' bağlamında 19. yüzyılda beliren gelişmişlik sorunu önem taşır. Bu bağlamda hiçbir zaman tam olarak batıdan kopmayan doğu Yahudilerinin iktisadî ve sosyal olarak gerilemelerine engel olmak için özellikle eğitim kurumlarıyla yardım etme, batı yahudilerinin kadim bir pratiktiğidir.<sup>1542</sup> Günümüzde kendi iç sistemi bağlamında da modern söylemler üretilmesine yönelik talepler söz konusudur.<sup>1543</sup>

Türkiye Yahudileri, dinler arası diyalogu merkezi form olarak temellendirme tarihi olarak 1995 yılını tercih eden Gülen Hareketi'nin aslî muhataplarından biri olur. Bu bağlamda *Noel Baba Sempozyumu*'na davet edilenler arasında Haleva'da bulunur. Gülen'in Türk ve Amerikan Yahudileriyle olan iletişim için aracı figürü, Üzeyir Garih olur. Oluşan olumlu iletişim ağı sonucunda Hareket'in, özelde *Zaman* gibi medyasının, söylemlerinde anitsemitik ifadelerden kaçınma bağlamında bir hassasiyet artışı ortaya çıkar. Süreç 1997 Ramazan iftarları vesilesiyle bir araya gelme yoluyla gelişir. Dahası Gülen'in Fatih Üniversitesi'nin açılışına Hahambaşı Asseo'yu ve Yahudi cemaati liderlerini davet etmesi şeklinde süregelen jestlerle ilerleyen bir diyalog formu oluşur.<sup>1544</sup>

1990'lı yıllar, kültürel bir arada yaşama formunu yücelten Yahudi algısının muhatap bulma bağlamında dinlerarası diyalog çabalarını değerlendirdiğini belirginleştirir. İsrail Seferad Hahambaşısı Elyahu Bakshi Doron, 25 Şubat 1998'de İstanbul'a gelmiş ve dinlerin barışa katkıları çerçevesinde yapılacak çalışmalarla ilgili olarak Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Onursal Başkanı Fethullah Gülen'le görüşmüştür. Harbiye'deki vakıf binasında görüşen Doron ve Gülen, dinlerin barış ve sevgi ortamını yaratması çerçevesindeki dinamik olma göreviyle ilgili konuşma yapmış ve mesajlar vermiştir. Gülen, dinleri teolojik karıştırmaya maruz bırakmadan ortak

---

<sup>1541</sup> Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devletin Örnek Yurttaşları (1950-2003)*, İstanbul: Kitabevi, 2009, ss.354-60.

<sup>1542</sup> Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması – 'Alliance' Okulları 1860-1925*, İbrahim Yıldız (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları, 1997, ss.1-42.

<sup>1543</sup> Bkz. Mahmud Haldun Sönmez, "Modernleşme Sürecinde İstanbul Yahudileri'nin Hayatında Sinagog ve Dinî Bağlılık", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi SBE, 2004).

<sup>1544</sup> Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, ss.419-20.

konularda bir araya gelme yönünde mesaj vermiştir. Doron ayrıca Türk Hahambaşı Davit Asseo ile de görüşmüştür.<sup>1545</sup> Geçiş dönemi, Yahudilerin kültürel miras olması bağlamında dinî nitelikli unsurları da tanıtma gayretlerini taşır. Bu bağlamda *Sefarad Sinagog İlahileri Korosu*'nun sinagoglarda söylenen ilahi müziklerini (*Uluslararası Mistik Müzik Festivali* gibi düzenlemelerde) temsil edimleri önem taşır.<sup>1546</sup>

Haziran 2000'de Hahambaşı Asseo, Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz'ı İsrail Büyükelçiliği Kültür Ataşesi Zali De Toledo aracılığıyla Kudüs'e davet etmiş, Yılmaz, "Başım gözüm üstüne" diyerek kabul etmiştir. Toledo, Papa'yı Vatikan'da ziyaret eden ilk Diyanet İşleri Başkanı olan Yılmaz'ın Kudüs'ü de ziyaret etmesinin dinlerarası diyalog açısından büyük önem taşıdığını belirtmiştir.<sup>1547</sup> 500. Yıl Vakfı'nda somutlaşan yerli Yahudi kimliği inşa sürecindeki vurguların yanı sıra geçiş döneminde bir de sabetaycılık konusu tartışılır. Bu bağlamda sabetaycılık tartışmasının taşıdığı önem, iddia konusu olan şahısların 'köklerine sadık' bir kimlik algısıyla eylemde buldukları savıdır.<sup>1548</sup> Tartışmanın taraflarından biri olarak Musevî Cemaati de sabetaycılığı onayan bir tutum takınmaz. Sonraki dönemlerde ortaya atılan bir projede de bu tutum tekrar gündeme gelir. Turizm amaçlı ekonomik bir algıyla ortaya atılan müze projesi örneği, dinî motiflerin seküler algıyla üretiminde ortaya çıkabilecek sorunlara bir misal teşkil eder.<sup>1549</sup>

Kültürel bir arada yaşama formunun tarihî kodlarını müze halinde kamusallaştırma deneyimi olarak "Türkiye'nin ilk ve tek Yahudi Müzesi de, Karaköyde, 500. Yıl Vakfı tarafından restore edilen eski Zülfaris Sinagogu'nda 25 Kasım 2001'de hizmete girmiştir."<sup>1550</sup> Bu, *Türk Musevileri Müzesi*'nin açılışı, dönemin Başbakan Yardımcı Mesut Yılmaz tarafından yapılmış ve vakfın başkanı Jak Kamhi, müzenin laik Türkiye'de dinlerin bir aradalığına vurgu yaptığını ifade etmiştir. Yılmaz, "Bizleri buraya toplayan şey, müşterek tarihimizi simgeleyen hoşgörü, adalet ve inanç

---

<sup>1545</sup> "Dinlerarası barış çağrısı", <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/02/26/r14.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1546</sup> Koro 1985 yılında kurulur. Bkz. Yalçın Çetinkaya, "Mistik Müzik Festivali", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/1999/kasim/06/yazarlar/ycetinkaya/>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1547</sup> "Başım gözüm üstüne", <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/06/23/p05.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1548</sup> "Sabetayci'dan müthiş iddia", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/1999/mayis/22/politika/pol3.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1549</sup> "Sabatay Müzesi İzmir'i karıştırdı", <http://yenisafak.com.tr/yorum/?t=24.12.2006&i=21098>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1550</sup> <http://www.muze500.com/content/view/251/222/1/7/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

özgürlüğü kavramları etrafındaki muazzam miraslardır” ifadesiyle, Yahudilere yönelik tarihsel hoşgörüyü, dinlerarası diyalog söylemlerinin yoğunluğunun belirleyici olduğu bir dönemde ifade etmiştir.<sup>1551</sup> Bu hoşgörü anlatımının yanı sıra bu minvaldeki pratiklere katılım da söz konusudur.<sup>1552</sup>

Yahudi kültürünün yerel kodlarını ulus aşırı tanıtmayı amaçlayan ve ilk olarak 1996 yılında Fransa'nın Alsace Bölgesi'nde başlatılan ve daha sonra *Avrupa Yahudi Cemaatleri Konseyi*'nin çabalarıyla diğer coğrafyalara da yayılan *Yahudi Kültürü Avrupa Günü* geleneğinin ilk Türkiye halkası 2001 yılında 2 Eylül'de başlayan etkinlikler dizisiyle hayat bulur. Etkinlik, Yahudi kültürünün açılımı olduğu gibi mekânların da kamusallaştırılması anlamına gelir. Bu çerçevede en önemli açılım, 1986 yılında bombalı saldırı sonucundan 22 kişinin öldürülmesi nedeniyle güvenlik amaçlı ziyarete kapatılan Neve Şalom Sinagogu'nun da geziye açılmasıdır.<sup>1553</sup> 2001 yılının en önemli adli olayı, işadamı Üzeyir Garih'in (25 Ağustos'ta) katledilmesidir. Bu cinayet, dinî argüman ve motiflerle ortaya konan bir nitelik taşımaz ve her kesimden gelen tepkilerin de ifade ettiği gibi onaylanmayan bir şiddet pratiğidir.<sup>1554</sup> Garih cinayetinin fail ve sebeleri bağlamındaki tartışmalarının yanı sıra sembolik ifadesi önem taşır.<sup>1555</sup> Bu bağlamda bir Yahudinin öldürülmesi, hem Türkiye'de azınlık hakları ve antisemitizm tartışmaları bağlamında bir güvenlik sorununun olup olmadığı yönünde kuşkulara hem de kendilerini bu ülkenin bir parçası olarak kabul eden ve bu yönde beyanlarda bulunan Musevîlerin kendi içlerinde bu kimlik politikasına yönelik kuşklarına neden olur.

41 yıllık görevinin sonucunda Türkiye Hahambaşı David Asseo 14 Temmuz 2002'de vefat eder.<sup>1556</sup> İsrail Hahambaşı Bahshi Doron, düzenlenen törene katılmak için

---

<sup>1551</sup> “Hoşgörü Müzesi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/11/26/p07.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1552</sup> “Hoşgörü mesajı yinelendi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2001/kasim/29/ramazan.html>, (30 Mayıs 2009).

Türkiye Yahudileri'nin 500. Yıl Vakfı aracılığıyla tekrarladıkları hoşgörü söylemi temelde üç bileşene sahiptir: “a) ‘Engizisyoncu ve zulümden kaçan Yahudilere kucak açan Osmanlı Devleti’, b) ‘Nazi iktidarından kaçan Alman Yahudisi bilim adamları ile Yahudi mülteciler için güvenli bir sığınak olan Türkiye Cumhuriyeti’, c) ‘Nazi işgali altındaki ülkelerde yaşayan Türk Yahudilerini Soykırım’dan kurtaran Türk Başkolonları.’” Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, s.374.

<sup>1553</sup> “Türkiye Yahudileri açılıyor”, 01/09/2001, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/10/28/b10.html>, (23 Mayıs 2009).

<sup>1554</sup> “Cenazesi de birleştiriciydi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2001/agustos/29/g4.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1555</sup> Örneğin bkz. <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=928264&Date=27.03.2009&CategoryID=77>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1556</sup> “41 yıllık Türkiye hahambaşısı Asseo son yolculuğuna dualarla uğurlandı”, 18.07.2002, <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/07/18/s1506.html>, (29 Mart 2008).



Türkiye'ye gelir ve DİB başkanı Yılmaz, kendisiyle görüşerek duruma ilgi gösterir.<sup>1557</sup> Yeni Hahambaşı Haleva Türkiye'nin AB'ye girişine olan desteğini bu minvalde gerçekleştirilen düzenlemelere katılarak gösterir.<sup>1558</sup> Asseo'nun yerine seçilen Haleva da benzer politikaları sürdürür. Bu bağlamda özellikle kültürel birliktelik için önem taşıyan antisemitizmle mücâdele bağlamında siyasal destek pratik ve söylemleri de üretilir. AKP iktidara geldiğinde Hahambaşı Haleva bu bağlamda bir ziyaret gerçekleştirir. Görüşmede bulunan bir diğer yetkili olarak Türkiye Musevileri Başkanı Bensiyon Pinto da kendilerinin Türk Musevîsi olduklarını yeniden vurgular.<sup>1559</sup>

Türkiye'de tarihî mirası yaşatılan ve güncel aktörlerin uyguladığı sufizm, inanç turizmi olarak da algılanabilecek bazı katılımlara sahne olur. 2003'te 21 kişilik sufizm hayranı Yahudi bir grup Hacıbektaş'a gelmiş ve *Hacı Bektaş'ı Anma Törenleri*'ndeki kutlamalara katılmıştır. Grubun gelmesini sağlayan sufizm hayranı Musevî, önceki yıl başka bir grupla geldiğini aktarır. Öte yandan bu katılım sadece izleme bağlamında olmamış, bir bireyin saz eşliğinde İbranice ilahiler söylemesi örneğinde olduğu gibi pratik düzeyinde de olmuştur.<sup>1560</sup>

2003 yılında, Türkiye Yahudilerine yönelik adlı olay bağlamında, siyasal düzlemde gelişen bir saldırı niyetinin dinî mekân ve gruba (çevresiyle birlikte) yansımalarının dış kaynaklı şiddet formuyla dinî grup içi ve dinlerarası ilişkileri yeniden dizayn ettirecek ölçüde ciddi bir olay yaşanır: İstanbul'da Kuledibi (Neve Şalom) ve Osmanbey'de (Beth Israel) bulunan iki sinagoga, eş zamanlı intihar saldırıları düzenlenir. 15 Kasım 2003 Şabat günü yapılan bu saldırı, basında Türkiye'nin 11 Eylül'ü olarak da yorumlanır.<sup>1561</sup> Dinî grup için sembolik önem taşıyan Neve Şalom Sinagogu'na ilk silahlı saldırı, 6 Eylül 1986 tarihinde yapılmıştı. Cumartesi günü yapılan bu saldırıda iki kişi ibadet düzeniyle bulunan cemaate makineli silahlarla ve

---

<sup>1557</sup> "İsrail'den ağır konuk", 24/07/2002, <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/07/24/s1516.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1558</sup> "Herkes oradaydı", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2002/temmuz/11/g4.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1559</sup> "Başbakan'a Hahambaşı'ndan hayır duası", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/eylul/12/pkisa.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1560</sup> "Hacıbektaş'a İsraili Sufiler konuk oldu", <http://arsiv.sabah.com.tr/2003/08/19/g01.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1561</sup> Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, s.470. Saldırıların küreselleşen algı düzleminde kodlanması da önem taşır: "Görüntülerin dolaşıma girmesi, Ulrich Beck'in 'duygunun küreselleşmesi' adını koyduğu olguya yol açar. Yeni iletişim teknolojileri güçlü görüntüleri yayarak, bir tür kolektif bellek oluşturuyor. İstanbul sakinleri İslâmci terörizm gerçekliğiyle karşılaştığında onu 11 Eylül'le birleştirdiler." Nilüfer Göle, *İç İç Girişler: İslâm ve Avrupa*, Ali Berktaş (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s.74.

bombayla saldırmıştı. Saldırı sonucunda 23 Musevî hayatını kaybetmişti. Neve Şalom Sinagogu'na ikinci saldırı, 1 Mart 1992 Pazar günü iki teröristçe bombalarla gerçekleştirilir. İlk saldırının de etkisiyle alınan önlemler, saldırıda ölen ya da yaralananın olmasını engeller.<sup>1562</sup>

Saldırlardan önce Yahudi bir dışının 21 Ağustos 2003 yılında muayenehanesinde öldürölüp ele geçirilen telefon rehberinde bulunan Yahudilerin aranarak tehdit edilmesi, endişeli bir ortam doğurmuştu. Bu tedirgin ortam, önceki yıllarda da gerçekleşen olaylarla birlikte algılandığında tedirgin bir hava oluşmuştu. “Türk Yahudi toplumunun bir kesimi tedirgin olmasına rağmen her şeyin yolunda olduğunu ileri süren ve geleceğe iyimser bir gözle bakan bir kesim de mevcuttu.” Dahası, özellikle dış kaynaklı antisemitik fikirlerin Türkiye’de de zaman zaman tehdit ve eylemler sergiledikleri bilinir ki 2003 intihar saldırılarından sonra Hahambaşı’nın İsrail Radyosu’na verdiği demeçte bir saldırı beklentisinin bulunduğunu, bunu hissettiklerini ifade etmesi de ideoloji odaklı tehditkâr durumu betimler. Saldırıda 24 kişi (6’sı Musevî) hayatını kaybetmiş 303 kişi yaralanmıştır. “[S]aldırıları El Kaide’nin kamplarında eğitim gören bir grup Türk terörist üstlenecek, gerekçe olarak da sinagoglarda *Mossad* ajanlarının mevcut olduğunu ileri sürecekti.”<sup>1563</sup>

2003’teki saldırılarda yerel aktörler<sup>1564</sup> faal olsa da ideoloji ve doktrin bağlamında yerel olmayan Müslüman köktencilerin bir uzantısı olmaları,<sup>1565</sup> da göstermektedir ki esasen Anadolu Müslüman kültüründeki gayrimüslim algısı şiddet pratiğini onamamaktadır<sup>1566</sup> ve bu tür kodları üretecek bir antrepoya da sahip değildir. Bu nedenle ithal fikir ve eylemler, çatışma pratiğinin kaynağını teşkil eder. Saldırı değerlendirmelerinde farklı kesimlerin kendi çıkarlarına ve ideolojilerine uygun değişik söylemler ürettiği görülür.<sup>1567</sup> 2003 bombalı saldırıda hayatını kaybeden 6 Yahudinin

---

<sup>1562</sup> “Hedef Sinagoglar”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/KASIM/16/g01.html>, (30 Mayıs 2009). 1986’daki eylem iki Filistinli tarafından gerçekleştirilir ki bu da eylemi Anadolu bağlamında değerlendirilebilecek salt bir dinî çatışma örneği olmaktan uzaklaştırır. Krş. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, s.344.

<sup>1563</sup> Bkz. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, ss.470-3.

<sup>1564</sup> “İntiharcılar Türk çıktı”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/18/g01.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1565</sup> “Taşeron Tekfirciler”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2003/KASIM/19/g01.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1566</sup> Eylemlerin Müslüman kimliğine doktrinsel açıdan atfedilemeyeceği yönünde metin örneği için bkz. Sami Hocaoğlu, “Mesaj sahibi ısrarcı”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/21/shocaoglu.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1567</sup> Sözelimi İsrail resmî makamları Yahudilerin can güvenliğinin riskli durumda olduğu argümanı ile İsrail’e göç çağırısı yapar. “Sharon’un çağırısına ret”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/27/d05.html>, (30 Mayıs 2009).

naaşı, vatandaşlık kimliğiyle (bayrak) sarılı bir şekilde Türkiye’de (vatanlarında) gömülür. Türkiye Hahambaşı İsak Haleva, olayların barışa yönelik saldırı olduğu yorumuyla ‘yurtta sulh ve cihanda sulh’ için gayretin gerekliliğini vurgulayarak “Tanrı sevgisine giden yoldaki ilk aşamanın, rengi, dini, milleti, kökeni ne olursa olsun insanı sevmekten geçtiğine” işaret eder ve dinî gruplara yönelik ortak payda atfında bulunur.<sup>1568</sup> Bombalı saldırıya uğrayan Beth Israel Sinagogu’nun sokağı yenilenir<sup>1569</sup> ve ilk dua saldırıdan bir ay sonra yapılır.<sup>1570</sup>

Türkiye Yahudilerinin küreselleşme pratiği ve geleneğin yeniden üretimi olan *Yahudi Kültürü Avrupa Günü* etkinliğinin 2003 yılındaki halkası da gerçekleştirilir ve Yahudi kültüründen unsurlar sergilenir.<sup>1571</sup> Hahambaşı Haleva, temelde hoşgörü ve barış mesajı verilen her düzenlemeye katılır.<sup>1572</sup> Bu bağlamda özellikle iftar yemeklerine katılım ve düzenleme son dönemlerin öne çıkan pratiğidir.<sup>1573</sup> Hahambaşı Haleva’nın geçiş döneminde artan dışa açılım bağlamında gösterdiği katılımlar aynı zamanda dinî lider olarak birçok konuda fikirlerini beyan etmesini de sonuç verir. Bu bağlamda söz gelimi insan klonlama gibi konularda Yahudi yorumunun daha çok ifadesini bulduğu görülür.<sup>1574</sup>

## D. DİĞER DİNİ GRUPLAR

### 1. Yehova Şahitleri

1891’deki gezisi sonucundan Russel’in bir umut göremediğini<sup>1575</sup> ifade ettiği Türkiye’de YŞ’lerin faaliyette bulunmaları, araştırmanın süreci dâhilinde bakıldığında, yerel aktör ağırlıklıdır. Bunun sonucu olarak da strateji, yöntem ve tekniklerin yerel algı kodlarını analiz etmiş bir nitelikte olduğu görülür. Bu bağlamda aile kurumuna verilen

---

<sup>1568</sup> “Ay yıldızlı uğurlama”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/19/g07.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1569</sup> “Sinagog sokağı yenilendi”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2003/ARALIK/15/g10.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1570</sup> “Sinagogta bomba sonrası ilk dua”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/aralik/14/gkisa.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1571</sup> “Yahudi kültürü Avrupa günü”, 07/09/2003, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/232659.asp>, (23 Mayıs 2009).

<sup>1572</sup> Medya etiği bağlamında bir katılım için bkz. “İkeli haberciliğe ihtiyaç artıyor”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/nisan/16/g3.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1573</sup> Esasen bu ritüel formlu pratikler temelde İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik bağlamında gerçekleştirilir. Örnek için bkz. “Üç dinin temsileisi iftarda buluştu”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/01/r02.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1574</sup> “Kopyalama deneyleri büyük bir yıkım getirir”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2003/OCAK/15/g7.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1575</sup> Ali Rıza Bayzan, *Türkiye’de Amerikan Misyonerleri-Armageddon: Kehanet mi, Teo-Politik Bir Proje mi?*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 2006, s.111.

önem YŞ'lerin birincil ilişki merkezli cemaat yapılanmasını öne çıkaran eskatolojik teolojisinin yerelle oydaşmasına örnektir. Ailede resiliğin kocaya verilmesi, ailenin geçiminden kocanın sorumlu tutulması<sup>1576</sup> ve bunun Kutsal Kitap temelli aktarımı, yerel kodlarla uyuşur.

YŞ'ler her yaşta bireyi cinsiyet ayrımı gözetmeksizin tarla hizmetinde kullanır ve Kutsal Kitap tetkikinde katı sınırlar koymazlar; bu da bireyin cemaate entegrasyonunun ve denetim mekanizmasının işlevselliğini kolaylaştırır. Bugün gelinen noktada artık yasal olarak tanınan YŞ'ler, bağımsız ve ilk insanlık dönemine kadar götürdükleri bir din olarak söylemde bulunurlar. Faaliyetlerinde açıktan kurumsal yardımları pek kabul etmeseler de kaynak olarak bağışları, İbadet Salonu'nda bulunan ve salonun giderleri için bağış konabilen bir kutunun varlığı ifade edilir. 28 Mayıs 1980'de ilk bürolarını Beyoğlu Tel Sokak'ta açmakla başlattıkları İstanbul merkezli faaliyet, bugün de odak değiştirmemiştir. Cemaat, haftanın belirli günleri ibadet amaçlı bir araya gelmekle sıkı dokusunu koruyan ve yeniden üreten bir pratiğe sahiptir. İbadette Kutsal Kitap tetkiki merkeze alınıp form ve şekilden uzak yapı edinişi, sistemin kültürel çelişiklere varmayan bir uygulama avantajına sahip olmasını sonuç verir.<sup>1577</sup>

YŞ'ler de tıpkı diğer birçok grup gibi, insan hakları söylemi merkezde olmak üzere seküler üst çerçevede yasal ve toplumsal onanma talebini taşır ve kendi konumlarını ülkenin insan hakları kriteri olarak görürler. Kendilerini tanımayan ve kendilerine hak tanımayan ülkeleri antidemokratik olarak betimlerler. Türkiye'deki faaliyetleri ise genel yapılanmanın yansıması ve az da olsa uyarlanması şeklindedir. Bu bağlamda hemen her yıl büyük ibadet çerçevesinde yıllık toplantı yapılır. 1978'de İstanbul Spor ve Sergi Sarayı'nda yapılan toplantı, geçmişte öne çıkar. Başkan Süer'in yaklaşık bin üç yüz kişinin katıldığını ifade ettiği bu toplantıdan sonra, Ankara ve İzmir gibi cemaatin bulunduğu büyük illerde de toplantılar yapılmaya başlar. Toplantılar için büyük mekân gerekli olduğu için bazen spor salonu bazen de İstanbul Şen

---

<sup>1576</sup> Bkz. Mete Süer, *Mutlu Bir Aile Hayatı*, 2. Baskı, İstanbul: Kule Kitapları, 1991, ss.41-4.

<sup>1577</sup> Erbarıştran, ss.12-44.

Tiyatro'sunda Eylül 1985'teki pratik gibi tiyatro salonları ve sinema salonları tercih edilir.<sup>1578</sup>

Toplantıların yanı sıra yayınlar da hazırlanır ki bilimsel ve dinî seri olmak üzere yayınlanan kitapların yanı sıra; herkese ve özel (cemaat-içi) şeklinde dağıtılan süreli yayınlar da değişen zaman dilimleri çerçevesinde muntazaman üretilir.<sup>1579</sup> Bunları tam gün dağıtmakla görevli olanlar olduğu gibi yarım gün dağıtanlar da sözkonusudur.<sup>1580</sup> Dağıtılan süreli yayınların da (*Tarassut Kulesi* ve *Uyan*) kitaplar gibi tanrısal kökenli olduğuna inanılır.<sup>1581</sup> İnterneti fazla kullanmamaları gizliliğe verdikleri önemle<sup>1582</sup> açıklanabildiği gibi klasik vaaz sistemini merkeze almalarıyla da açıklanabilir. Faaliyetlere katılım göstermeyenler teşkilatın bütünlüğünde tanımlanmazlar; YŞ olmanın şartı, kendini Yehova'ya vakfetmek ve millet farkı gözetmeksizin her bireyin YŞ olması için çaba göstermektir.<sup>1583</sup> Bu çaba ve gayret, onlar için en büyük ibadet,<sup>1584</sup> dolayısıyla en yüksek adanma düzeyidir.

YŞ'ler, kadim bir gelenek üzerine inşa ettikleri doktrinleri nedeniyle öncelikle Hıristiyanlar tarafından kritiğe tabi tutulmuş ve bu bağlamda 1971 yılında yayınlanan bir kitab, Türkiye Ermeni Patrikhanesi'nin teklif ve himayesiyle özel bir heyet tarafından hazırlanmıştır. 1971 gibi erken sayılabilecek bir dönemde dinî rekabet anlamında gösterilen bir refleks, YŞ'leri (ki onları YŞ olarak betimlemek istemez kitap) gerçeği bilelim düsturuyla Kutsal Kitap üzerine yorumların otantikliği tartışmasına katılır ve YŞ'leri reddeder.<sup>1585</sup> YŞ'lerin yüzyılı aşkın tarihi ifade edilerek kadim gelenekle bir bağı olmadığı iddia edilir.<sup>1586</sup> Temelde YŞ'lerin metni yanlış anlayıp yanlış anlamda kullandıklarını gösterme hedefi güdülür ve tarikat olarak betimlenen YŞ'lerin böylece reddi amaçlanır.<sup>1587</sup> Öte yandan YŞ'lerin Türkiye'de reddinin lügatçesine bakıldığında genelde milliyetçiliği reddeden yapısının vatana muzır bir yapılanma

---

<sup>1578</sup> Erbarıştıran, ss.17-20.

<sup>1579</sup> Erbarıştıran, s.13.

<sup>1580</sup> Aydın ve Atay, s.8.

<sup>1581</sup> Sarkis Paşaoğlu, *Yehova Şahitleri*, İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1999, ss.21-22.

<sup>1582</sup> Bayzan, *Türkiye'de*, s.125.

<sup>1583</sup> Aydın ve Atay, ss.17-20.

<sup>1584</sup> Nasuh Günay, s.28.

<sup>1585</sup> Bkz. Heyet, *Gerçeği Bilelim!*, İstanbul: Oya Matbaası, 1971.

<sup>1586</sup> Bkz. Paşaoğlu, s.30.

<sup>1587</sup> Heyet, *Gerçeği Bilelim!*, s.4.

olarak ve bayrağa boyun eymeyen, teokratik bir düzen peşinde olan grup tanımlamalarının baskın olduğu görülür. Yehova Şahitleri seçkin bir topluluk olarak millet tanımıyla betimlendiği için ulus merkezli milliyetçilik fikriyle uyuşmazlar; bu nedenle milliyetçiliğe karşıdırlar.<sup>1588</sup>

Bugün yasal tanınma sürecine gelen YŞ'ler, ilk dönemlerde bağımsız bir din olmayan ve TCK'nın 143. maddesi kapsamında yasaklanmış bir cemiyet olarak algılanmıştır.<sup>1589</sup> Dinlerarası ilişkiler açısından bakıldığında inanç ilkelerinde ifade edilen "Yehova'nın bir Şahidi dinlerarası işbirliği faaliyetlerine katılamaz"<sup>1590</sup> ilkesi, dışlayıcı doktrinin ifadesi olarak alınabilir. Bu bağlamda söylemlerinde kendilerini tek alternatif olarak betimleyen ve eskatolojik rengin de bulunduğu bir formla yeni bir dünyaya inanacak talihli birey arayışı kodlanır. Yeni dünya anlayışını sergileyen ama teolojik kaynağını ilk insanlık dönemine kadar eskiye götüren YŞ'ler, "bu eski dünya ölmektedir, ona sarılanlar onunla birlikte ölecektir" anlayışıyla yeni dünyanın ilelebet yaşayacak bireyleri olmayı öğütlemekte ve zihinlerin bunu görememesini hürriyet kusuru (önyargı köleliği) olarak betimlemektedir.<sup>1591</sup>

Türkiye açısından bakıldığında ilk dönemlerden beri batı merkezli olarak algılandığı düşünülen Hıristiyanlığın batılı toplumların (devletlerin) hatalarından sorumlu tutulmaması gerektiği yönünde davranışları referans almanın hata olduğu ifadesi baskındır. Bu hatalara bakılarak önyargılı olunmaması, dahası bütün önyargıların bir tarafa bırakılması gerektiği sıklıkla dile getirilir. Dahası batının körü körüne taklidi yanlıştır; çünkü Batı'nın üretimleri, Mukaddes Kitap'ın üretimleri anlamına gelmez. Türkiye gibi (Müslüman kitlenin yoğun olduğu) ülkelerde takip edilen bir diğer yöntem, Kutsal Kitap'ın tahrif edilmediği, orijinal olduğu yönündeki analiz ve aktarımlardır.<sup>1592</sup> YŞ'lerin yerli söylemlerinde güven, cemaat ağları, samimi (birincil) ilişkiler ve kimlik mekânı, vaadlerin başında yer alır. Teolojik rekabet avantajı olarak algıladıkları kadim olmayı Kutsal Kitap'ın tarihiyle özdeşleştirirler. Tarihin derinliklerine en derin inebilen

---

<sup>1588</sup> Aydın ve Atay, ss.28-42.

<sup>1589</sup> Örneğin bkz. Aydın ve Atay, s.47.

<sup>1590</sup> Erbarıştıran, s.76.

<sup>1591</sup> Bkz. *Yeni Bir Dünyaya İnanmak İçin Esas*, Yehova Şahitlerinin Neşriyatı, 1957, s.58.

<sup>1592</sup> *Yeni Bir Dünyaya İnanmak İçin Esas*, ss.8-39.

kitap olarak konumlandırılan Kutsal Kitap ve anlatısı, evrensel mesaj olarak tanımlanır. Doğu toplumları için ise kitabın konumlandırılması farklıdır: “Genelde inanıldığıının aksine Mukaddes Kitap, Batı Uygarlığının bir ürünü değildir. Batı Uygarlığını da övmez. Mukaddes Kitabın hemen hemen tümü, Ortadoğuda yazılmıştır.”<sup>1593</sup>

YŞ’lerin rekabette kullandıkları bir diğer söylem, ahlâkî ölçütlerle dinlerin (ve mensup olunan dinin) mensuplarının değerlendirilip “Kendi dinimin üyelerinin ahlâk standartlarına güvenebilir miyim?” sorusuyla yüzleşme önerisidir. Bu sorunun yanı sıra sözkonusu broşür başta olmak üzere soru yoğun metinlerin yaygın kullanımı söz konusudur. Broşürlerinde otoriteye uymanın gerekliliği de vurgulanarak söylemlere karşıt argüman geliştirilir.<sup>1594</sup> Bu argümanları, her üye tarafından (aktif bir şekilde) toplumun hangi kademesinde bulunurlarsa orada tek gerçek olarak savunulur. Azimli gayretleri, eskatolojik inanç, yeryüzü cenneti ödülü gibi doktrinden kaynaklandığı gibi, vaadetmeyen yehova şahitliğinin tartışmalı olması ve otoriter teşkilat yapılanması gibi faktörlere de bağlanır.<sup>1595</sup>

Kitap dağıtımını yapıldığı gibi tetkik için katılım daveti de önemle vurgulanır. Yeni katılımın karşılığı ise şöyle olacaktır: “Gelin ve Yehova’nın dağına [O’nun tapınma yerine] çıkalım... ve kendi yollarını bize öğretecek ve onun yollarında yürüyeceğiz.” Tapınaktaki durum (münakaşa edilmemesi, para toplanmaması, ayırım gözetilmemesi, sevginin esas olması, birlik olması) betimlenerek rekabet avantajı hedeflenir. Özünde bireye aktarılan mesaj, “Evet, O’nun şahidi olmak bir imtiyazdır” söyleminde belirtilmiştir.<sup>1596</sup> İçeriğinde bu tür algıların aktarıldığı kitapların baskısının kaliteli olduğu buna mukabil ücretinin düşük olduğu belirtilir; bu ucuzluk, yaygın bir tanınma politikası olarak güçlü bir rekabet avantajı sunmaktadır. Bu tarz bir rekabet, Protestan kiliselerin de Türkiye’de her eve bir Kutsal Kitap kampanyasıyla kendi yorumlarıyla Kutsal Kitap’ın YŞ’lerinkine rekabet etmesi için gayret etmeleri söz konusu olur. Bu meydan okuma, aynı zamanda YŞ’lerin yorumlarına karşı da yapılmakta ve ‘sözde’ tetkikler olarak çabalarının otantikliği tartışmaya açılarak

---

<sup>1593</sup> Mete Süer, *Tanrı Herşeyi Yeni Yapacak*, 2. Baskı, İstanbul: Kule Kitapları, 1989, ss.3-7.

<sup>1594</sup> *Hakiki Sulh ve Güvenlik Hangi Kaynaktan?*, İstanbul: Mukaddes Kitap Kursları Derneği, 1978, ss.32-145.

<sup>1595</sup> Paşaoğlu, ss.13-4.

<sup>1596</sup> Süer, *Tanrı Herşeyi Yeni Yapacak*, ss.33-5.

reddedilir. Kilisenin çabası, YŞ'lerin sapkın bir mezhep olduğu iddiasının kanıtlanması yönündedir.<sup>1597</sup>

1990'lı yıllar YŞ'ler için rekabet piyasasının avantajlarında örgütlenme ve kurumsallaşma sürecini ifade eder. Bu bağlamda, 1994'te İstanbul'da yıllık toplantı düzenlenmiş ve üç gün süren bu toplantı çerçevesinde konuşan Mete Süer, Türkiye'de 1149 mensuplarının bulunduğu ifade etmiştir. Süer; Ankara, İzmir, İstanbul ve Tekirdağ başta olmak üzere 16 ilde örgütlendiklerini ve Türkiye'de yeni yeni yapılandıklarını ifade etmiştir.<sup>1598</sup> Esasen bu dönemde başlayan ivme YŞ'lerin faaliyetlerini katlamıştır. Teşkilatın bu şekilde güçlenmesinin temel kaynaklarından biri, dağıtılan yayınlardır. Bu yayınlar, daha önce de belirtildiği gibi, tanrısal kaynaklı kabul edilmekte ve Kutsal Kitab'ın anlaşılması için gerekli görülmektedir. Dahası bunları okumayan, dağıtmayan brinin YŞ olması olası değildir. Yayınların bu gayretli dağıtım sistemi, onların her yıl artan bir oranda üretilip dağıtılmalarını sonuç verir.<sup>1599</sup>

Yazılı materyalin (kitap, dergi, broşür, kitapçık, külliyat gibi) yanı sıra Türkiye'de de dağıtılan film, CD, DVD, VCD gibi görsel ve kaset gibi işitsel materyaller hatta işitme engellilere yönelik hazırlanan videolar da rekabette etkin araçlar olarak kullanılmaktadır.<sup>1600</sup> Dağıtılan yayınlar merkezî öneme sahip olunca, bunların kolay ve ucuz erişilebilen materyaller olmasına yönelik strateji geliştirilir. Bu da bir rekabet avantajı üretir. YŞ'ler, bu yayınları dağıtmakta gösterdikleri azim ve kararlılıkla dinî piyasada etkin bir form sergilerler. Bu kararlılık, adanmışlıktan kaynaklandığı gibi, kurtuluş inancı, armagedon savaşı öncesi sorumluluğunu yerine getirme, müşâreket kesiminden kaçınma gibi teolojik ve sosyal etkenlerden de kaynaklanır.<sup>1601</sup> YŞ'lerin

---

<sup>1597</sup> İskender Cedit, *Yehova Şahitleri ve Öğretileri*, İzmir: Sevgi Yayınları, 2002, ss.9-68.

<sup>1598</sup> "Yehova Şahitleri örgütleniyor", 05/09/1994, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=298123&keyfield=7965686F766120C59F616869746C657269>, (29 Mart 2008).

<sup>1599</sup> 1993 yılında 16.400.000 üretilen Tarassut Kulesi dergisi, 1997 yılında 20.980.000'e ulaşır. 2000'de ise 132 dilde 22.000.000 adet basılır. 2000 yılı itibariyle 6 milyon YŞ'nin bulunduğu dikkate alındığında 15 günde bir yayınlanan bu derginin dağıtım ağındaki güçlü yapı dikkat çeker. Bkz. Hakkı Şah Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (2)", *DEÜİFD*, Sayı.XXII, (İzmir 2005), ss.115-9.

<sup>1600</sup> Yadsıman, dağıtım sistemleri bağlamında sözelimi dergilerin belli oranlarda (gönderilen birimin performansına göre) birimlere dağıtılmakta ve ücretleri de böylece bu birimlerden tahsil edilmektedir. Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (2)", ss.119-20.

<sup>1601</sup> Bahsedilen milyonlarca baskı, gönüllülüğün desteklediği ucuz işçilikle üretilmekte ve fiyatları düşük tutulsa da dinî gruba büyük oranda bir gelir kazandırmaktadır. Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (2)", ss.121-33.



sunumu bir yana, onlar; askerlik, bayrak, millî marş gibi unsurlar konusundaki tutumları nedeniyle bir ülkenin ‘birliğine’ karşı en büyük tehlikelerden biri olarak algılanmışlardır.<sup>1602</sup>

2000’e girerken medya, kıyamet tarikatları çerçevesinde milenyumcu hareketlerin şiddete meyiletme olasılığını dile getirir.<sup>1603</sup> Türkiye’de Kürtlere yönelik çabanın<sup>1604</sup> yoğunluk gösterdiği ileri sürülür; bu bağlamda broşürlerin Kürtçe yayına hazırlanması argüman olarak değerlendirilebilir.<sup>1605</sup> 2000 yılına gelindiğinde misyonerlerin Kürt kimliği çerçevesinde faaliyetler gösterdiği, İncil’den köken arayışını (Medler bağlamında) gösterdiği ve belli pasajları Kürtçe’ye çevirdiği görülür. Türkiye’de çalışmalarını *Mukaddes Kitap Kursları Derneği* aracılığı ile yürüten Yehova Şahitleri 25-27 Ağustos 2000 yılında yıllık toplantıları olan İsa Mesih’i anma bağlamından İstanbul’da *2000 Yılı Çevre İbadet Toplantısı* düzenlemiştir.<sup>1606</sup>

YŞ’ler Türkiye’de yayılma bağlamında Mersin’de, törenle ibadet yeri açmış, Türkiye Temsil Heyeti Üyesi Mete Süer burada yaptığı konuşmada medyada misyonerlik faaliyetleri bağlamında adlarının anılmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Süer, üye toplamadıklarını, sadece vaadlerde bulduklarını ve bunun da suç olmadığını belirterek, misyonerlik bağlamında yoğun tartışma ve engellerin bulunduğu dönemde kendilerinin misyofobinin nesnesi olmamasına yönelik söylem geliştirmiştir.<sup>1607</sup> 2003’te İstanbul’da gerçekleştirilen bombalı saldırılarda hayatını kaybeden bir şahsın yehova şahidi olduğu ve Yehova Şahitleri Mezarlığı’nda,<sup>1608</sup> (Kilyos’ta) kendisine tören düzenlendiği habarlere yansır.<sup>1609</sup> Kilyos (İstanbul), birçok dinî grubun bu arada YŞ’lerin mezarlık olarak kullandığı araziye sahiptir.<sup>1610</sup> YŞ’lerin

---

<sup>1602</sup> Bkz. Günay Tümer, “XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yehova Şahitleri Gerçeği”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (53-64), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.55.

<sup>1603</sup> “Milenyum tarikatları”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1999/01/11/D01.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>1604</sup> Bayzan, *Türkiye’de*, s.126.

<sup>1605</sup> [http://www.watchtower.org/rd/rq/article\\_00.htm](http://www.watchtower.org/rd/rq/article_00.htm), (19 Nisan 2009).

<sup>1606</sup> “Misyonerler Azdı”, 03/10/2000, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=80755>, (11 Nisan 2009).

<sup>1607</sup> “Mersin’de Yehova Şahitleri için ibadet yeri”, 25/05/2003, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=148973>, (27 Mart 2008).

<sup>1608</sup> “Geride boş takı tezgahı kaldı”, <http://www.milliyet.com.tr/2003/11/23/guncel/gun02.html>, (19 Nisan 2009).

<sup>1609</sup> “Kerem Yılmaz topırağa verildi”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/11/22/pdetay.htm>, (19 Nisan 2009).

<sup>1610</sup> “İstanbul’a 40 bin yeni mezar yeri”, <http://www.milliyet.com.tr/1999/12/11/haber/hab05.html>, (19 Nisan 2009); <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/01/15/haberler/butun.htm>, (19 Nisan 2009).

etkinliği 2003 AB uyum yasalarıyla birlikte daha da artma eğilimi gösterir. Bu bağlamda Türkiye’de YŞ faaliyetlerinin etkililiğini değerlendiren Yadsıman, onlara olan ilginin kaynağını Şu Şekilde betimler: Krallık Salonları’nın sade, temiz görüntüsü, gelenlere burada gösterilen güleryüz, kimseden (bağış kutusu pratiği dışında) bir talepte bulunulmaması, dahası ücretsiz tanıtım materyalleri verilmesi, ibadet yapılan yerde resim, heykel gibi unsurların barındırılmaması, hatiplerin yetenekli oluşu, çocuklar için ayrıca hizmet verilmesi, tarla hizmetine çıkan misyonerlerin giyimlerine ve söylemlerine dikkat etmesi ve dinî doktrinler arasında bulunan ayrılıkları ne çıkaran tartıŐmalardan kaçınmaları vb.<sup>1611</sup>

## 2. Mooncular

Türkiye’nin bir yayılma alanı olarak Moon’un ilgisini çekmesi 1975’li yıllarda başlar ve 1980’li yıllarda dört misyonerin (aileleriyle birlikte) gönderilmesiyle faaliyet ivmelenir. Bu aktörlerin İstanbul merkezli faaliyetleri, 1983’l yıllardan sonra uluslararası düzenlemelerin Türkiye’de yapılmasını sonuç verir. İlk aktörlerden birinin (Muhammed Yahya Thompson) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmasından sonra diğer ikisiyle ABD’ye döndüğü, geriye kalan Yoshihiro Yamazaki’nin misyona devam ettiği ifade edilir.<sup>1612</sup>

1982’de Amerika’da vergi yolsuzluğu nedeniyle 18 ay hapis cezası alan Moon’un bundan sonra diğer alanlara bu arada Ortadoğuya<sup>1613</sup> (ve Türkiye’ye) yöneldiği ifade edilir. Mooncuların “aydınlara, akademisyenlere -ne ilginçtir ki özellikle de ilahiyatılara- yönelik propaganda” yaptıkları ve kurumsal yapılanmalarının gri bir nitelik taŐıdđı ifade edilir.<sup>1614</sup> Türkiye’de faaliyetlerine 80’li yıllarda başlayan hareket, ilkinin tarihine ulaŐamadıđımız *Dünya Dinleri zerine Gençlik Semineri* başlıklı resmî toplantısının ikincisini YSWR’nin sponsorluğuunda 2 Temmuz-22 Ağustos 1983<sup>1615</sup> tarihleri arasında yapar ve aynı adla toplantıyı 26 Haziran-16 Ağustos 1984 tarihleri

---

<sup>1611</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı (2)”, s.125.

<sup>1612</sup> Bıyık, *Moonculuk*, ss.150-1. Ayrıca bkz. Esmahan Akyol, “Amerikan Moon Tarikatu Türkiye’yi örgütlüyor”, *Nokta*, Sayı.3, (13 Ekim 1991).

<sup>1613</sup> “Moon Tarikatu”, <http://www.dinlertarihi.net/node/656>, (30 Nisan 2009).

<sup>1614</sup> “Moon: Örgütü ve İlahiyatçı Bağlantısı”, 08/12/2004, [http://ahmetdursun374.blogcu.com/moon-orgutu-ve-ilahiyatci-baglantisi\\_1713314.html](http://ahmetdursun374.blogcu.com/moon-orgutu-ve-ilahiyatci-baglantisi_1713314.html), (30 Nisan 2009).

<sup>1615</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1983.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1983.shtml), (16 Mayıs 2009).

arasında İstanbul'da üçüncü kez düzenler.<sup>1616</sup> 30 Haziran-20 Ağustos 1985 tarihleri arasında YSWR'nin yaptığı toplantının<sup>1617</sup> ardından aynı yıl ayrıca 19-22 Eylül tarihleri arasında CWR'nin (Dünya Dinleri Konseyi) sponsorluğunda İstanbul'da, *İslâm Dünyasında Uzlaşma ve Birliği Teşvik* adıyla bir sempozyum daha düzenlenir.<sup>1618</sup> Bu Teşvik semineri 29 Ekim-2 Kasım 1986'da bir daha düzenlenir.<sup>1619</sup>

8-14 Mayıs 1988 tarihleri arasında *Hiristiyanlar ve daha Kapsamlı Ekümenizm* adlı sempozyum CWR sponsorluğunda İstanbul'da düzenlenir.<sup>1620</sup> 17-21 Mayıs 1989'da *İslâm'da Aile ve Hukuk* konferansı düzenlenir.<sup>1621</sup> 22-26 Eylül 1991'de İstanbul'da CWR sponsorluğunda *Hiristiyan-Müslüman Diyalogu* konferansı gerçekleştirilir.<sup>1622</sup> Bu tür faaliyetlere girişmeden önce bazı öncü bireyler gönderildiği, bu bağlamda sözcüleri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne birinin yerleştirildiği iddiası söz konusudur.<sup>1623</sup> Öte yandan bu tür faaliyetler sadece Türkiye'de yapılmadığı gibi yapılan bölgenin yerel koşullarına göre söylem geliştirildiği görülür. Yörenin dinsel geleniğiyle kurulan bağ, üst bir yapılanmada birleşmeye atıfta bulunurken organizasyonların Moonculukla bağı ise gizli tutulmaktadır.<sup>1624</sup>

Bu öncü yapılanmaların ardından 17 Ocak-26 Şubat 1992 döneminde New York'da düzenlenen 40 günlük bir seminere<sup>1625</sup> Türkiye'den birçok akademisyen, politikacı, iş adamı ve gazetecinin katıldığı ifade edilir. Moon ve eşi 1992-93 yılları arasında 41 ülkeyi kapsayan *Gerçek Ebeveynler ve Tamamlanmış Ahit Çağı* adında bir tur düzenlerler;<sup>1626</sup> bu bağlamda Moon'un en kapsamlı Türkiye hamlesi, bu "Unification Movement" gezisidir. "35 ülkeden toplanan 150 kişi, New York-Kudüs-İstanbul-Roma-Yeni Delhi-Katmandu-Bangkok-Pekin-Tokyo-New York yolculuğu boyunca, her kentte

---

<sup>1616</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1984.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1984.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1617</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1985.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1985.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1618</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1985.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1985.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1619</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1986.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1986.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1620</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1988.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1988.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1621</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1989.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1989.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1622</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1991.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1991.shtml), (16 Mayıs 2009); "Toplu nikâhlar kıyan çöpçatan tarikat kayıp", <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/07/05/haber.419070846CCD4397A557E1667D3EFC50.html>, (30 Nisan 2009); Nasuh Günay, s.35.

<sup>1623</sup> Bayzan, *Türkiye'de*, ss.148-152.

<sup>1624</sup> Bıyık, *Moonculuk*, s.154.

<sup>1625</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1992.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1992.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1626</sup> Bıyık, *Moonculuk*, s.154.

bir hafta kalarak işlerini gördüler.”<sup>1627</sup> Bu turun İstanbul etabında 28 Kasım 1993’te Dünya Barışı İçin Kadınlar Federasyonu’nun İstanbul’da yaptığı düzenlemeye Moon’un eşi Hak Ja Han katılır ve bir konuşma yapar.<sup>1628</sup> 1990’lı yıllarda Mooncuların ortaya koyduğu argüman, Müslüman-Hıristiyan harmonisinin IRFWP’nin temel amaçlarından biri olduğunu yönündedir. Bu bağlamda birçok İslâm ülkesinde 1994-95 yıllarında konferanslar düzenlenir. Katılımcıların, “diyalog veya ölüm” sloganını çok defa tekrarladıkları görülür.<sup>1629</sup> 5-12 Aralık 1994 tarihinde Türkiye’de Dünya Ruhsal Uyum (Accord) Kongresi gerçekleştirilir.<sup>1630</sup> 1996’da *Second United Nations Conference on Human Settlements -Habitat II* adında bir konferans 3-14 Haziran arasında İstanbul’da IRFWP sponsorluğunda gerçekleşir.<sup>1631</sup>

Moon, 90’lı yıllarda, Türkiye’de özellikle akademisyen ve politikacıları kendi organizasyonlarına katmakla dikkat çeker. Bu bağlamda sosyal demokrat, ulus devlet ve laiklik savunucusu (tarikatlere karşı çıkan) CHP genel başkanının, 1997’de;<sup>1632</sup> aşırı sağcı, ulus devleti dikkate almayan ve teokratik bir egemenlik peşinde olan Moonculara katılımı ve bunun yeterince argümanlaştırılmaması eleştiri konusu olur; karşıt argümanlar da özgürlük vurgusuyla herkesin istediği katılıma hür olduğunu dile getirir.<sup>1633</sup> Yerli yapılanmalara karşı olduğu ve dış kaynaklı hareketlere katıldığı yönünde ironik eleştiriler de yapılır.<sup>1634</sup> Parti içindeki yorumlar, tarikatlara karşı tutumu yeniden üretip yenilerken<sup>1635</sup> parti dışında ise, CHP başkanının tarikat olarak tanımlanan bu hareketi ziyareti referans alır ve yerli hareketlere de bunu teşmil etmesi teklifinde

---

<sup>1627</sup> Yılmaz Akar, “Moon Tarikatı Almanya’da Günün Konusu”, <http://www.tanyeri.net/moon.htm>, (02 Mart 2008), par.3.

<sup>1628</sup> Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı”, s.134. Bu konferansta, Türk Kadını Güçlendirme ve Tanıtma Vakfı Başkanı sıfatıyla Cumhurbaşkanının eşi, Bayan Moon’u takdim etmiştir. Dönemin Kadın, Aile ve Sosyal Hizmetlerden Sorumlu Devlet Bakanı ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı da tebrik mesajı yollamışlardır. Bıyık, *Moonculuk*, ss.154-5.

<sup>1629</sup> IRFWP, “Muslim-Christian Dialogue”, Thomas G. Walsh (Ed.), *Newsletter*, Vol.III, No.1, (Spring 1995), ss.1-5. Kurumun diğer faaliyetlerinin yıllara göre dağılımı için bkz. [http://www.irfwp.org/history/history\\_2006.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_2006.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1630</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1994.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1994.shtml), (18 Mayıs 2009).

<sup>1631</sup> [http://www.irfwp.org/history/history\\_1996.shtml](http://www.irfwp.org/history/history_1996.shtml), (16 Mayıs 2009).

<sup>1632</sup> Enes Ünür, “Baykal, Rahip Moon’un konuğu”, 28/11/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-275801>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1633</sup> “İpe Moon sermek”, [http://arsiv.zaman.com.tr/1997/12/04/kose/hodri\\_meydan/index.html](http://arsiv.zaman.com.tr/1997/12/04/kose/hodri_meydan/index.html), (16 Mart 2009).

<sup>1634</sup> “Türkiye’de moon vardı da...”, [http://arsiv.zaman.com.tr/1997/12/03/kose/not\\_defteri/index.html](http://arsiv.zaman.com.tr/1997/12/03/kose/not_defteri/index.html), (16 Mayıs 2009).

<sup>1635</sup> “CHP, Baykal’dan açıklama bekliyor”, 29/11/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-275989>, (16 Mayıs 2009).

bulunur.<sup>1636</sup> CHP başkanının savunması ise, hareketin vitrinine uyan bir şekilde, bu pratiğin *Dünya Barışı Toplantısı* olarak algılanması gerektiği ve katılım gösteren birçok dünya politikacısının da dikkate alınması (meşruiyet referansı) yönündedir. Başkan, bunun bir din veya tarikat toplantısı olarak değil dünyaya barış getirmeyi ve korumayı hedefleyen bir toplantı olarak algılanması gerektiğini savunur.<sup>1637</sup>

Öte yandan katılım gösteren bazı gazetecilere yönelik olarak ortaya çıkan mooncu tartışması, meslektaşlarının, hem İslâmcı hem de mooncu olarak bu tür şahısları değerlendirenler için yönelik eleştirilerine sebep olur. Esasen 1995'te yapılan bu erken dönem eleştirisinden ve o dönemde Mormonlarla Mooncuları karıştıranların varlığı gibi verilerden anlaşılmaktadır ki batıda onlarca yıldır varlık gösteren YDH'lerin Türkiye'de yeterince bilinmediği ve kötü niyetli bir yapılanma olarak algılandıkları için tarikat olarak nitelendirildikleri anlaşılmaktadır.<sup>1638</sup> Bu dönemde bazı yurtdışı etkinlikler aktararak fikir oluşturulurken henüz yerli form pek bilinmemektedir ve aktarılan haberler, 'şaiBELİ rahip' gibi rezerv kavramlarıyla ve protesto etkinliklerini de veren bir formla verilir.<sup>1639</sup> İlk dönemlerde katılım gösteren İlahiyatçıların tâbi olmaktan çok 'imkânlarından' faydalanma ve 'kendini ifade etme' gibi güdülerle katılım gösterdiklerini, katılımı yoğun olarak tartışılan bir ilahiyatçının sözlerinden izlemek mümkündür.<sup>1640</sup>

Moon'un Türkiye'de tanınmasının temel pratiklerinden biri, toplu nikah törenleridir ki bu törenlerle beraber bir din adamı olup olmadığı tartışmaya açıdır. Bu tanıma çabaları, Moon'un uyguladığı evlilik sisteminde birbirlerini daha önce hiç görmemiş, hatta o an orada bulunmayanların evlendirilmesi, özünde "gerçek sevginin ifadesi olarak Tanrı'yı merkez alan aileler" oluşturma amacıyla hareket ettiğini ifade etmesi gibi alışılmadık bir evlilik pratiğini dikkate alır. Dahası, bu pratiğe farklı dinlerden ve bu arada Müslümanlardan da katılım olduğu beyanıyla algının kodlarına

---

<sup>1636</sup> "Baykal içeriği de görsün", <http://arsiv.zaman.com.tr/1997/11/29/guncel/politika/13.html>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1637</sup> "Baykal'ın Moon savunması", 03/12/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-276658>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1638</sup> Tamer Korkmaz, "Alec Guinness'i bile geçtiler!", 07/12/1995, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=431065&keyfield=6D6F6F6E20746172696B6174C4B1>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1639</sup> "Rahip Moon'dan 28 bin nikah daha", <http://arsiv.zaman.com.tr/1997/12/02/guncel/dunya/8.html>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1640</sup> Krş. Bayzan, *Türkiye'de*, ss.154-161.

örnek verilir.<sup>1641</sup> *Dünya Barışı İçin Aile Federasyonu ve Birlik*<sup>1642</sup> adıyla kurumsal yapılanmaya giden mooncular, liderleri Sun Myung Moon'un sevgi kavramına yönelik söylemlerini başat kılarlar.<sup>1643</sup> 1990'lı yıllarda Türkiye dâhil bu coğrafyaya yönelen Moon hareketi, 1999 Asya krizinden etkilenmiş ve büyük şirketlerinin (Tong II, Hankook Titanium, Sunk gibi) zor durumda kalması sonucundan Sun Myung Moon, hareketin merkezini Uruguay'a taşımıştı.<sup>1644</sup> Bu etkilenimin Türkiye'de bağlamında da 2002'ye kadar bir zayıflama yaşattığı ifade edilebilir. Moon, 2000 yılında *United Press International*'ı alır ve bu olay, Moonculuğun parasal ve medya temelli gücünün yerel piyasada öne çıkmasını sonuç verir.<sup>1645</sup> Mooncular başta olmak üzere Türk din piyasasında 'tarikat' nitelendirmesiyle yer alan YDH'ler, Türkiye'deki din algısını da modernlik bağlamı kriticize ettirir.<sup>1646</sup>

Moonculuğun medya ve imaja olan bağımlılığı, Sun Myung Moon'un Mesihlik iddiasını tam sayfa gazete ilanıyla ve kendi teolojik argümanlarıyla (ilanda Moon'un, bir Noel kutlamasında bir araya gelen kadim büyük dinlerin liderlerinin önünde İsa tarafından Mesih ilan edildiği yazılır) vermesinde de belirir.<sup>1647</sup> Hareket, bazı illerde yazılı broşür dağıtma faaliyetleri nedeniyle tepki görmüştür, söz gelimi Ordu müftüsü, Mayıs 2002'de Moon Tarikatı ile Dünya Kardeşlik Birliği gibi teşkilatların Ordu'da broşür dağıtımına ağırlık vermeye başladığını belirterek vatandaşları uyarmıştır.<sup>1648</sup>

Türkiye'deki faaliyetler yelpazesinde lüks otellerde düzenlenen ve akademik görüntüsü korunmaya azami gayret gösterilen ilmî toplantılar da Moonculuğun özellikle prestijli isimler vasıtasıyla tanınma, gündeme gelme ve güven kazanma gibi amaçlarına

---

<sup>1641</sup> "ABD'nin tartıştığı nikâh töreni" <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/1997/12/01/330929.asp>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1642</sup> <http://www.unification.net/turkish/>, (30 Nisan 2009).

<sup>1643</sup> <http://www.unification.net/turkish/index.html#s>, (30 Nisan 2009).

<sup>1644</sup> Gülçin Telci, "Baykal'ı ağırlayan tarikat zor durumda", 14/02/1999, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-63151>, (16 Mayıs 2009); Ayrıca bkz. Gülçin Telci, "Deniz gitti Ay'a Biz kaldık yaya", 07/12/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-277434>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1645</sup> "En medyatik tarikat", <http://www.milliyet.com.tr/2000/05/17/dunya/dun03.html>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1646</sup> Avni Özgürel, "'El cemaatleri'ne itibar", <http://www.radikal.com.tr/2001/02/28/turkiye/01ela.shtml>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1647</sup> "Mesih ilanını kim yayınlar", 23/07/2002, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=86391&p=2>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1648</sup> "Moon Tarikatı ve Dünya Kardeşlik Birliği faaliyetlerini arttırdı", <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=29598>, (02 Mart 2008).

hizmet etmektedir.<sup>1649</sup> Medyada önceki toplantıların etkisiyle büyük ilgi uyandıran ve tartışılan<sup>1650</sup> 20 Mart 2002'de Ankara'daki bir toplantının ardından Moonculuğun Türkiye'de bir içe kapanma ve vitrinden çekilme yaşadığı görülür.<sup>1651</sup> Bu toplantı üzerinde yapılan yoğun tartışmalar, misyonerlik yapıldığı gerekçesiyle yapılan suç duyurusuyla adli soruşturmaya tabi tutulur.<sup>1652</sup>

Hareketin yurtdışındaki faaliyetlerine (2-3 aylık seminer gibi) katılımlar olduğu iddiası ileri sürüldüğü gibi ve ilahiyatçılar başta olmak üzere katılım gösterenleri tâbi oldukları şeklinde değerlendiren iddialar da gündeme gelir.<sup>1653</sup> Bu katılımların tartışma zeminine taşınmasıyla, hem yazılı hem görsel basında Moonculara yoğun bir yer verme durumu söz konusu olur; ki bu bağlamda hareket, tarikat olarak tanımlandığı ve katılımcıların da tarikat toplantısına katıldığı kabul edildiği için, sıradan vatandaştan ziyade vitrinde bulunanların katılması, bir eleştiri<sup>1654</sup> ve savunma<sup>1655</sup> diyalektiğini doğurur. Katılımcılardan oluşturulan yelpazeye bakıldığında amacın halka yönelik mesajları halkla tek tek birey olarak temas kurmaktan çok tündengelim gibi yukarıdan ve imaj ve medya yoluyla tanıtma stratejisi söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Çıkan tartışmalar, bir tarikatın toplantısına, ne amaçla olursa olsun, katılıp katılmama bağlamında da sürer.<sup>1656</sup> Dahası, Atatürkçü, laik ve millî değerleri öne çıkaran söylemlerle arz-ı endam eden bazı tanıtık isimlerin de bu toplantıya (ve önceki bazılarına) katılmaları, ulus devleti hiçe sayan ve küresel bir teokratik egemenlik

---

<sup>1649</sup> Medya'ya yansıyan söylemlerde aslında entelektüel söylemlerle (yorum aktarımı vb.) çağırılan katılımcıların daha sonra tarikat renginin ağırlığını görüp rahatsız kadıkları ve bunun ötesine taşınan bir imaj savaşının, gündemde kalma mücadelesinin varlığı söz konusudur. Marmara Üniversitesi başta olmak üzere birçok tanınmış akademisyenin çağırılması da bu minvalde gündemi meşgul eder. "İşte İlahiyatçı Mooncular", <http://www.haber.vitrini.com/haber.asp?id=21524>, (02 Mart 2008).

<sup>1650</sup> Örnek TV tartışma programı için bkz. "Moon tarikatı ve ardındakiler", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/03/29/televizyon/h1.htm>, "Uluslararası barış", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/03/23/televizyon/h11.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1651</sup> "Toplu nikâhlar kıyan çöpçatan tarikat kayıp", <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/07/05/haber.419070846CCD4397A557E1667D3EFC50.html>, (30 Nisan 2009).

<sup>1652</sup> "Moon toplantısına suç duyurusu...", <http://www.milliyet.com.tr/2002/03/28/guncel/gun09.html>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1653</sup> "Moon tarikatı üyesi ilahiyat dekanı var", 03/04/2002, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=63391>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1654</sup> Şerif Ali Tekalan, "TV veya arena", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/03/28/yorumlar/default.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1655</sup> Eleştirilere karşılıklar üzerine yazılan bir yorum için bkz. M. Nedim Hazar, "Yakup Cemil sayfada değil stüdyoda!", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/01/televizyon/h1.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1656</sup> "Beyaz da tarikat tuzağına düştü", <http://www.milliyet.com.tr/2002/03/23/guncel/agnun.html>, (16 Mayıs 2009).

peşinde olan bir harekete katılmakla tezat gösterdikleri ve tarikatlara karşı çıkarken dış kaynaklı bir tarikata katıldığı yönünde eleştiriler söz konusu olur.<sup>1657</sup>

Mooncuların Türkiye’de analiz konusu olmasından sonra politik ve ekonomik güç ve egemenliklerinin yanı sıra yayılma tekniklerinin de sorgulandığı ve bu bağlamda öne çıkan bir birim olarak beyin yıkama tekniğinin kullanıldığı yönünde iddialar sergilendiği görülür.<sup>1658</sup> Bunun da ötesinde bu tür akımların varlık bulması ve Türkiye ve Dünya genelindeki yeni dinî ivme, yükselen bir din ve dinî hareketlere yönelik işaret olarak betimlenir ve analizi öncelenir.<sup>1659</sup> 2002 yılındaki toplantıya geniş bir katılım sağlandığı belirtilmekte ve medyada katılımcılar tartışma konusu edilmekteydi.<sup>1660</sup> Toplantının yapıldığı otelde izlenen programların başlattığı cinsellik tartışmaları<sup>1661</sup> bir yana, toplantı, Moon hareketinin faaliyetlerinin yoğun tartışılmasını ve bu da konunun meclis gündemine taşınmasını sonuç verir.<sup>1662</sup> Bu yoğun tartışmalara katılan DİB başkanı Yılmaz, tarikat olarak ifade ettiği hareketin asıl amacının Türkiye’de Hıristiyanlığı yaymak olduğunu ve yaptıkları toplantıların yasaklanması gerektiğini düşündüğünü ifade eder.<sup>1663</sup>

Mooncuların tanımlanmasında kamusal alanda beliren sorunlar ve tapınak şövalyeleriyle benzetmelerin betimlediği gibi, gizli bir örgüt algısı öne çıkar. Bu amaç sorgulamasında, tarikat olarak nitelendirilen Mooncu grubun sermayesi de dikkatlere sunulur.<sup>1664</sup> Medya, gündeme gelen Mooncuların dünya çapındaki nikâh törenleriyle ilgili haberleri de vermeye devam eder.<sup>1665</sup> 2002’de Seul’de gerçekleştirilen bu toplu

---

<sup>1657</sup> Bayzan, *Türkiye’de*, ss.153-184.

<sup>1658</sup> Aydoğan Vatandaş, “Moon ve Washington”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/01/yorumlar/default.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1659</sup> Ümit Meriç, bu yükselişe ve bilimsel analizinin gerekliliğine dikkat çeker: “İslâm siyasi çevrelere anlatılmalı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/09/30/dogu/dogudevam.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1660</sup> Cevap vermesi istenen yazarlardan birinin örnek açıklaması için bkz. Taha Kıvanç, “İzin mi alacağım?”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/NISAN/01/tkivanc.html>, (30 Nisan 2009): “Televizyon programlarında “Moon toplantısına katıldın, aldatıldın, değil mi?” sorusuna muhatap edilen insanlardan beklediğim cevaplar şunlar: “Katıldım, ne olacak? Senden mi izin alacaktım? Çocuk muyum ben?” Vesâyetçi toplum olmaktan ancak o zaman kurtuluruz.” <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/mart/25/gundem.html>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1661</sup> “İlâhiyatçılar da erkektir”, 20/04/2002, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=66827>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1662</sup> Bir soru önergesinde, “Moon Tarikatı’nın hedef ve amaçları ile Türkiye’deki faaliyetlerini kimlerin organize ettiği” sorusu yöneltilir. “Moon tarikatı Meclis gündeminde”, 11/04/2002, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=65073>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1663</sup> “Diyanet: Kudüs bizim ilk kiblemiz”, 06/04/2002, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=64074>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1664</sup> “Moon şövalyeleri”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/mart/25/gundem.html>, (10 Mart 2009).

<sup>1665</sup> “3 bin 500 çift aynı anda evlendi”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/02/17/haberler/h15.htm>, (10 Mart 2009).



nikâh töreninde bir Türk'ün de evlendiği medyada yer alır.<sup>1666</sup> Nikâh törenlerinin yanı sıra hareket, uluslararası alanda çok tartışılan silah tüccarlığı konusunda da gündeme gelir ve Türkiye'nin Güney Kore'den silah (ve aksamalarını) almayı düşündüğü firmanın Moonculara ait olduğu gündeme taşınır.<sup>1667</sup> Öte yandan zayıf bir tartışma ağı ama medyada etkili bir ivme olarak mooncuların hastanelerde çocukları karıştırdığı iddası da Moon Hareketi'ni gündeme taşıyan ve tanıtıcı işlev taşıyan münakaşalardandır.<sup>1668</sup> İddianın dayanağı olarak bir romanın<sup>1669</sup> da sergilenmesi, tarikat olarak tanımlanan YDH'ler hakkındaki bilgi kirliliğini betimler niteliktedir.<sup>1670</sup>

Moon'un seküler pratikleri araçsallaştırma tutumu, futbolu da işlevsel görüp desteklemesine neden olur ki özellikle küresel etkisi olan düzenlemeler (Türkiye'den de bir takımın katıldığı<sup>1671</sup> 15-22 Temmuz'da yapılan *2003 Kore Barış Kupası* gibi) desteklenmektedir. Moon, bu ilgi ve desteğini *Sunmoon Barış Futbol Vakfı* kurumsal yapısıyla alenen sergiler. Bunun yanı sıra "Güney Kore'de bir tane (Seongnam Ilhwa) ve Brezilya'da da iki tane (Sorocaba ve Cene) futbol takımının" sponsorluğunu yapar.<sup>1672</sup> Mooncular perdeleme amaçlı alanlardan biri olarak spor karşılaşmalarını, düzenlemelerini kullanmakla farklı bir misyon mekanizmasını sergilemektedirler.<sup>1673</sup> Tarikat Turnuvası<sup>1674</sup> olarak da medyada tanımlanan Barış Kupası'na katılan Türk takımının açıklamalarının tatmin edici olmaması, takımın küresel alana çıkmakla misyonerlik arasında kalan bu edimini, dahası, düzenleyen tarafın niyetini dikkate almadıkları, kendilerinin bir spor takımı oldukları yönündeki kanıksayan tavrı eleştiri

---

<sup>1666</sup> "G. Kore'de dev evlilik töreni", <http://www.milliyet.com.tr/2000/02/14/dunya/dun09.html>, (10 Mart 2009).

<sup>1667</sup> Fatih Altaylı, "Doğruyu yazdık, suçlu olduk", <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=112002>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1668</sup> "Moon Tarikatı üyeleri bebekleri değiştiriyor", 01/04/2002, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=63007>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1669</sup> Bu iddianın izi sürülürken TV programlarında şu esere de dayanılır: Bayram Ketten, *Ay Çarpması Ayinleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

<sup>1670</sup> Bkz. "Roman manşet olunca yayınevini nutku tutuldu", <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=33712>, (16 Mayıs 2009); Hakkı Devrim, "Hiç açmayın öbür şişeyi!", <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=33767&tarikh=03/04/2002>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1671</sup> "Beşiktaş coşkuyla karşılandı", <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/07/15/spor/h12.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1672</sup> Ali Murat Yel, "Futbol ve din", <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/07/09/yorumlar/default.htm>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1673</sup> Nasuh Günay, s.35; Akar, par.1,

<sup>1674</sup> "Tarikat Turnuvası", 25/06/2003, <http://www.milliyet.com.tr/Spor/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&ArticleID=14332&Kategori=spor&b=TARIKAT%20TURNUVASI&ver=82>, (16 Mayıs 2009).

konusu olmuş ve takım, zor durumda kalmıştır.<sup>1675</sup> Dahası, laik ve laik olmayan kulüp gibi tartışmalar da yanı başında belirmişti.<sup>1676</sup>

Son tahlilde Moonculuğun geçiş dönemi Türk din piyasasında konferans, seminer vb. bilgilendirici ve seküler form içinde bir yer edinme stratejisi benimsediği ve medya ağırlıklı bir imajla tündengelen yaklaşımını sürdürdüğü gözlenmektedir. Dahası, karizmatik lider merkezli yapısı ve dinlerin tamamını kapsayan bir üst yapılanma kurma amacı, Türkiye’de daha çok Müslüman nüfusa yönelik bir tarikat olarak belirlediği algısıyla çeliştiği gibi, genel YDH bilgi kirliliği ve yetersizliği bağlamında tamamen gizli amaçları olan bir ‘yer altı’ yapılanması gibi algılandığı anlaşılmaktadır. Halkın algısının ötesinde toplantılara ‘kendi fikirlerini ve uzmanı oldukları konuları’ aktarmaları için davet edilen akademisyen ve politikacı ve diğer meslekten bireylerin ise daha tanımaya yönelik ve faaliyet merkezli algı geliştirdikleri görülür. Dahası oluşan olumsuz imaj ve yetersiz bir grup yapısı, Türk din piyasasında çoğul dönemde Moonculuğun daha az bir varlık göstermesini sonuç verecektir.

### 3. Sahaja Yoga

Günümüzde dinler tarihinin algısı, “Hint kökenli dinleri aslen lokal ve etnik bir yapıda olmasına rağmen taşıdıkları evrensel mesajlar açısından misyoner sınıftan saymaktadır.” Bu hareketlerin ruhsal aydınlanma ve bunun aşkın gerçeklikle olan bağı hakkındaki söylemleri, onları dış gruplar için de bir seçenek yapmakta dolayısıyla yayılmacı nitelik kazandırmaktadır.<sup>1677</sup> Sahaja Yoga Hareketi’nin temel hedefinin bireyin ruhsal olarak güçlendirilmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, neo-sufik arayışların batı paradigmasıyla yorumlanan doğu mistisizmi rengine bürünmüş halinin yeni bir ürün olarak ve çoğunlukla başlangıçta dinî mensubiyet maliyetleri düşüncesi olmadan deneyimlendiği ifade edilebilir.

---

<sup>1675</sup> “Kartal, Moon Tarikatı yüzünden zora girdi”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/06/25/spor/butun.htm>, (16 Mayıs 2009); “Barış Kupası’na Moon gölgesi”, 24/06/2003, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=155217>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1676</sup> Bkz. Tamer Korkmaz, “‘Laik tarikatlar’, Mooncu’ları döver!”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/07/01/yazarlar/tamerkorkmaz.htm>, (16 Mayıs 2009).

<sup>1677</sup> Mustafa Alıcı, “Müzakere”, Ömer Faruk Harman (Ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (323-324) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.323.

Yitik, Sahaja Yoga Hareketi'nin de içinde bulunduğu Budizm ve Neo-Hinduizm kaynaklı akımların Türkiye'de yayılma imkanı bulmasını şu nedenlere bağlar: (a)Genel doğu kaynaklı dinlerin karakteri olarak şimdiye (an'a) odaklanan metafizik söylemlerle bireyin sorunlarına yakın gelecekte çözüm sunmaları ve büyüsel ve hümanist niteliklerle cazip gelmeleri; (b)üyeler arasındaki yakın ve sıcak ilişkilerle lider ve mensuplar arasında bulunan doktor-hasta ilişkisinin modern algıyı cezp etmesi; (c)“İslâm dini ve kurumlarının son yıllarda sürekli terör ve şiddet olaylarıyla birlikte anılır olması ve din konusundaki sonu gelmeyen tartışmalar da manevî arayışlar içerisinde insanların böyle hareketlere” yönelmesine neden olması; (d)geleneksel din söyleminin ulaşamadığı kitle olarak gençlerin bu hareketlerin algı ve söylemlerine daha sıcak bakmaları; (e)aşırı dünyevileşme ve rasyonalizmin yarattığı hayal kırıklığı ve tatminsizlik hissi ve göç sonrasında ortaya çıkan kimlik arayışı.<sup>1678</sup>

Türk din piyasasında batıya yönelik manevîyat arayışının temsili olarak betimlenen Sahaja Yoga'nın hedef kitle profilinin genellikle 20-45 yaş aralığında bulunan ve Türkiye ortalamasının üzerinde bir gelir düzeyine sahip olan, yani “ülkenin tüketici bilinci en gelişmiş sınıf” veya reklamcı ağzıyla ‘AB grubu’” insanlar olduğu ifade edilir. Hareket, bugün Türkiye’de yedi coğrafi bölgenin uygun nüfus profili bulunduğu düşünülen mekânlarında faaliyet göstermektedir: İstanbul (Beyoğlu, Bakırköy, Büyükçekmece, Ortaköy, Mecidiyeköy, Kadıköy, Üsküdar, Ümraniye, Ataşehir), Bursa (Gemlik, İnegöl), Kocaeli (Değirmendere), Yalova, Balıkesir, Altınoluk, Ankara (Merkez Şubesi, Yenimahalle Şubesi), Eskişehir, Konya, Hacıbektaş (Nevşehir), Niğde, Antalya, Burdur, Kemer (Antalya), Alanya (Antalya), Isparta, Adana, Mersin, Antakya, Malatya, Gaziantep, Diyarbakır, Batman, Mardin, İzmir, Kuşadası, Bodrum (Muğla), Marmaris, Fethiye, Denizli, Kütahya, Bolu, Düzce, Ereğli, Ordu, Samsun. Özellikle batı bölgesinde ve büyük şehirlerde varlık imkânı bulan bu hareket, toplantı merkezleri inşa etmekte ve ruh ve beden sağlığı üzerine söylemlerle piyasada yer edinmektedir. Dahası, “bazı salonların sadece ODTÜ ve Bilkent mezunları

---

<sup>1678</sup> Yitik, “Hint Menşeli Dinlerin Türkiye’deki Faaliyetleri”, s.318; Yitik, “Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler”, 102.

gibi belirli üniversitelere tahsis edildiği göz önüne alındığında, bu hareketin daha ziyade kültürlü genç insanlar arasında yayılan bir akım olduğu söylenebilir.<sup>1679</sup>

Sahaja Yoga, kundalininin uyarılması ve 7. ruhsal evrimin doruk noktası olarak tanımlanan 7. merkezinin aktif hale gelmesiyle aşkın varlık(lar)la bağlantı kurulduğunu ifade eder ve Türk din piyasası açısından bu doktrinin ifade tarzı, önem taşır. Çünkü bu doktrinin ifade tarzı, Hz. Muhammed'in ata binerek yedi cennetin üzerinden geçtiği şeklinde yaşandığı iddia edilen olaya benzetmeyle ruhsal aydınlanmada beyaz atın 7. enerjiyi harekete geçiren kundali olduğunun ileri sürülerek müslümanın (iddia edilen) dinî geleneğine referansla onu aşan bir iddiayla ortaya çıkar. Yoga, genel anlamda, Budizmin bir ibadet formudur ve Türkiye'de sağlıklı yaşam pratiği olarak uygulandığı beyan edilen bu formun sergilenişine bakıldığında doğunun egzotik havasını veren (tütsü, kumaş ve çiçek gibi) unsurlar kullanıldığı; dahası önemli bir birim olarak müziğin konumlandırıldığı görülür. Buradaki müzik, Türkiye pratiğinde algılanma tarzı bir yana, temelde "kendini adamayla doğrudan ilgilidir. Adanma içten bir bağlılıktır, aşktır. Hindistan'daki müzik felsefecileri, müziği bir eğlence ve zevk aracı olarak değil, Tanrı'yı idrake götüren bir yol olarak telakki ederler; müzik burada 'nada-brahma-yoga' ya da 'ses şeklinde Brahma yogası' ismini alır."<sup>1680</sup>

Sahaja Yoga, ruha beden pratiklerini önceleyen bir yolla (yoga) ulaşan bir seyir çizdiği için hastaneler kurma ve orada Sahaja Yoga'yı sağaltım aracı olarak kullanma yoluna gider. Sanskritçe'de birleşme anlamına gelen (akıl, ruh ve beden birleşmesi) Yoga'yla,<sup>1681</sup> hastanelerde kanser, epilepsi, multiple sclerosis gibi birçok hastalığın tedavisinde başarılı sonuçlar elde edildiği savunulur. Öte yandan Nagpur'da klasik müziğ eğitimi veren uluslararası bir okul ve Delhi'de yoksul ve kimsesizlere barınak sağlamak amacıyla, bir hayır kurumu kurulmuş ve buradaki kimsesizlere aynı zamanda, "daha iyi birer insan olabilmeleri için Sahaja Yoga metotları öğretilmektedir."<sup>1682</sup> Bu

---

<sup>1679</sup> Yitik, "Hint Menşeli Dinlerin Türkiye'deki Faaliyetleri", ss.317-8. <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/smerkezleri.html>, (03 Mart 2008).

<sup>1680</sup> Nasuh Günay, ss.89-90.

<sup>1681</sup> <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/ef9ec0ea-ae41-4606-9249-2eb8637e889d/YogaNedir.aspx>, (11 Mayıs 2009).

<sup>1682</sup> <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/469e3eec-d8cf-440f-9bab-95cad4fe9e34/ShriMataji.aspx>, (11 Mayıs 2009).

bağlamda hareketin temel rekabet düzlemi, hastane ve klasik müzik okulu gibi sosyal çalışmalarıdır; “[u]luslararası hizmet, kadının korunması ve eğitimi, Bosna’ya yiyecek yardımı, şiddete karşı savaş ve nükleer deneylere karşı savaş gibi sosyal hizmetler.”<sup>1683</sup>

Türkiye’de ücretsiz ders verme yoluyla hizmet sunan yoga merkezleri olduğu gibi<sup>1684</sup> bunlara ulaşamayanlara yönelik olarak da 18 hafta sürdüğü ifade edilen online Sahaja Yoga kursu verilmektedir. Asıl amaç meditasyon uygulamaları olduğu için her hafta bir derse online giriş izni verilir.<sup>1685</sup> Bu sayede on sekiz hafta süren bir bağla bireyin zihinsel alanında normal kavramsallaştırmalarla yürüyen bir imaj oluşturulur. Sahaja Yoga’nın beden ve ruh üzerindeki etkisini modern bir ispat ve ikna yoluyla sunma amaçlı olarak kurulan araştırma merkezlerinin yanı sıra yapılan araştırmalar da desteklenmekte ve sonuçları meşruiyet amaçlı olarak yayınlanmaktadır.<sup>1686</sup> Esasen, Sahaja Yoga’nın tercih ettiği kavram olarak ‘denge’ (düzen), yaşamın her alanına uygulanabilen bir esnekliğe sahip olmakla büyük bir rekabet avantajı sunmaktadır: Söz gelimi sağ, sol ve merkez olarak bölümlenen yapıda dengeyi oluşturanın yoga olması, ruhsal anlamda denge vb. gibi söylemlere yer açılmaktadır. Dinî söylem anlamında da bu kavram önem taşır ki, bütün dinlerin amacının ‘kendini tanımak’ olduğu argümanıya, kendisiyle barışık, birleşik ve dengede birey buna bir tanımlamadır ve Sahaja Yoga’nın vaat ettiği modeldir.<sup>1687</sup>

Sahaja Yoga, kendisini seküler bir pratik (sağlıklı yaşam için egzersiz ve ruhsal dinlenme) olarak sunduğu ve her bireyin bunu gerçekleştirecek kapasiteye sahip olduğunu savunduğu için (sahaja her bireydeki potansiyeli, yoga da hepsinin bağlantı kurması gereken merkezi tanımlar) uygulama imkânının daha geniş olması, yalnızca özel hayat değil işyerinde de doğal kabul görme durumu söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda yoga merkezleri, iş yerinde (verimlilik, stresten uzaklaşma vb.) bireye fayda sağlayacak bir araç olarak Sahaja Yoga’yı fonksiyonelleştirip bireyin yaşamında bir

---

<sup>1683</sup> Nasuh Günay, s.90.

<sup>1684</sup> <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/9084f94a-e06f-4bca-80fb-9a271141d48b/SahajaYoga.aspx>, (11 Mayıs 2009)

<sup>1685</sup> <http://www.sahajayogaportal.org/yogakursu/index.aspx>, (11 Mayıs 2009).

<sup>1686</sup> Bkz. “Stresin ortadan kalkmasında Sahaja Yoga’nın etkileri”, <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/sStresinOrtadankalkmasi.aspx>, (11 Mayıs 2009).

<sup>1687</sup> <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/stresiyenmek.aspx>, (11 Mayıs 2009).

kaplama olarak yaygınlaştırarak rekabette avantaj elde ederler.<sup>1688</sup> Bireyin bunu gerçekleştirebilmesi aynı zamanda kendi başına ve Shri Mataji'nin bir fotoğrafı yardımıyla pratiğin uygulanabilmesinde yatar. Hareketin merkezindeki uygulamada ise resimle beraber şu unsur ve pratikler bulunur: "Shri Mataji'nin mandala olarak kullanılan fotoğrafı, tütsü Sahaja Yoga'nın öğretildiği ve icra edildiği yerlerin olmazsa olmaz malzemelerindedir. Bununla beraber ayakların tuzlu suya sokulması da vardır. Haftanın belli günlerinde iki saatlik bir program uygulanır. Girişler parasızdır."<sup>1689</sup>

Sahaja Yoga'nın sosyal hizmetlere ağırlık veren stratejisi, Türkiye'de 1998 yılında Bakırköy Çocuk Tutukevi'ndeki çocuklara yönelik, gönüllü hocaların eşliğinde, yoga eğitimi verilerek topluma yeniden kazandırılma çabasına dâhil olma girişimi olarak ortaya çıkar. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tutukevi Genel Müdürlüğü'nün onayıyla yapıldığı ifade edilen yoga seansları, haftada iki gün ve 150 çocuğun katılımıyla, boşaltılan koğuşlarda yerlere serilen battaniye ve dikilen mum ve yakılan tüsülerle, "Sahaja Yoga'yı Türkiye'de yaygınlaştırmaya çalışan *Sağlıklı Yaşam Derneği*'nden gelen uzmanlar eşliğinde" yapılmaktadır. Yoga ile suçluların ıslah pratiğinin ilk örneği olan bu uygulama, şu şekilde cereyan etmektedir:

"Sessizliğin sağlanmasının ardından yoga hocası genç kadın bir masanın üzerine Sahaja Yoga'yı keşfeden Hintli Shri Mataji Nirmala Devi'nin fotoğrafı[nı] koyuyor. Sol tarafına yanan bir mumu yerleştiriyor. Sağ tarafına da tütsü yakıyor. Ayrıca koğuşun dört bir yanında oturanların elindeki yanan tüsüler odadaki havayı değiştiriyor. Hoca tutukevine yeni giren ve derse ilk kez katılanları da düşünerek neler yapılacağını ve Sahaja Yoga'yı anlatıyor. İtiş kakış, hafif gürültü ve çekilen tespih sesleri arasında ders başlıyor. Genç hoca çocuklara yogayla içlerindeki öfkeyi, kendini beğenmeyi, suçluluğu yani içimizde ne kadar negatif duygular varsa, onları kendi gücümüzle yenebileceğimizi anlatıyor."<sup>1690</sup>

Akım, etkinliklerini ve sunumlarını daha çok büyük alışveriş merkezleri ve kültür merkezleri gibi halkın yoğun ilgisi olan yerlerde yapmak suretiyle rekabet avantajları elde etmektedir. Öte yandan uygulanma kolaylığı ve deneme süresinin ön bilgi gibi gerekliliklerden uzak olması, kitlelere ulaşmada rekabet etkinliği kazandıran

---

<sup>1688</sup> "Sahaja Yoga ve İşyeri", <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/isyeri.aspx>, (11 Mayıs 2009).

<sup>1689</sup> Nasuh Günay, s.92.

<sup>1690</sup> "Öfkeni Yoga ile yen", <http://www.milliyet.com.tr/1998/11/02/haber/hab00.html>, (11 Mayıs 2009).

unsurlardandır. Shri Mataji, 26 Nisan 1999'da İstanbul'da halka açık bir programda bu deneyim avantajını şu cümlelerle ifade etmiş olmaktadır: “En fazla 5-10 dakika sürecek. Ve başaracağız... Karmaşıklık, zorluk yok, buna benzer hiçbirşey yok. Tek şey ayakkabılarınızı çıkarmanız gerektiğidir. Çünkü toprak ana çok saftır.”<sup>1691</sup> Mataji'nin bu programına olan ilgi, izdiham tanımlamasıyla medyaya yansır.<sup>1692</sup>

Mataji, Türkiye'de rekabet ederken öncelikle kendisini kurumsal din yapılarından farklılaştırmakta, bütün dinlerin ‘aydınlanma’ merkezli özünün üst bir potada birleşimi bağlamında söylemlerde bulunmakta ve yerel dinî kodların baskın niteliği olan Müslüman dilini de kullanmaktadır. Nisan 2000'de İstanbul'daki sosyetenin de rağbet ettiği meditasyon toplantısında kadim dinlerin öğretilerine yer vermiş, sık sık Kur'an'dan âyetler ve yanı sıra “hadisler okuyarak İslâm'ın da Sahaya Yoga'ya emrettiğini” öne sürmüştür.<sup>1693</sup> *Sağlıklı Yaşam Derneği*'nin İstanbul'da gerçekleştirdiği ücretsiz seminere konuk olan Shri Mataji'nin iki bine yakın kişiye hitap ettiği ve bunların arasında türbanlıların da bulunduğu ifade edilir. Bu toplantı ta standart form bağlamında tütsü, renkli çiçekler, mumlar ve Hint müziği gibi doğunun egzotik unsurlarıyla gerçekleştirilir.<sup>1694</sup>

Shri Mataji'nin Türkiye'de isminin duyulmasıyla beraber (90'lı yıllar) tekniğinin sadeliği (belki de basitliği) ve yoga ve sağlıklı yaşam arasındaki ilişkiyle kendisinin kilosu arasında kurulan ironik bağ, onun, “bu 78 yaşındaki yatalak Hintli kadının ruhları kurtarma tekniği şöyle bir şey”, gibi söylemlerle mevzubahis edilmesini sonuç verir.<sup>1695</sup> İronik yaklaşımların yanı sıra analitik yaklaşım daha genel bir temayül olarak belirir: Bu yaklaşım, bireylerin Sahaja Yoga'ya yönelmesini (ilk dönemlerde izdiham olduğu verisi yaygındır) kentleşme ve sanayileşme gibi modern yaşamın bileşenlerinin bireyde bıraktığı etkilerle açıklar ve bireyin ‘rahatlama’ ihtiyacını ana motiv olarak serimler.<sup>1696</sup> Kendi rakamlarına göre 7000 kişinin katıldığı 24 Nisan

---

<sup>1691</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp99.html>, (03Mart 2008), par.19.

<sup>1692</sup> “Shri Mataji izdihamı”, <http://www.radikal.com.tr/1999/04/23/turkiye/shi.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1693</sup> “Sosyete ‘Ayın’ deydi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/nisan/27/gundem.html>, (27 Mart 2008).

<sup>1694</sup> “Bu ne nefes!”, <http://www.milliyet.com.tr/2000/04/27/haber/hab10.html>, (11 Mayıs 2009).

<sup>1695</sup> Selahattin Duman, “Ölüp dirilmeli Ali Fattik oyunu..”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/23/y14.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1696</sup> Öncel Düzdemir, “Demet’e yapılan haksızlık!”, <http://ya2001.yeniasir.com.tr/04/27/index.php3?kat=ana&sayfa=oduzdemir&bolum=yazarlar>, (12 Mayıs 2009).

2001<sup>1697</sup> konferasına yönelik yapılan bu yorum, aynı zamanda sosyetenin katılımına da işaret eder ve bu katılım, sosyetenin katılımıyla beraber 3500 kişinin katıldığı İstanbul Lütfi Kırdar Kongre Sarayı'ndaki bu toplantıya medyanın yoğun ilgisini de sonuç verir.<sup>1698</sup> 34 ülkeden katılımın olduğu ifade edilen ve bedava gerçekleştirilen bu Puja töreninin şu şekilde gerçekleştirildiği aktarılır:

“Farklı milletlerden yüzlerce kişi sahneye çıkıp dans etti. Toplam 3 saat süren törenin yıldızı 120 kiloluk Shri Mataji'ydi. Mataji sahneye Mercedes otomobille girdi. Ayaklarının altına kırmızı halılar serildi... 3500 kişilik Rumeli Salonu'nu dolduran ve pek çoğu dışarda kalıp ya da yerde oturarak Mataji'nin sesinden esinlenmeye çalışan yoga meraklıları ayakkabılarını çıkarıp ellerini uzatarak aydınlanmaya çalıştı. Mataji “aydınlanmak herkesin hakkı” diyerek gösterisine başladı. Kendisini izlemeye gelen kalabalığı selamladı. Bu kalabalık arasında pek çok ünlü de vardı... gibi yoga yapmaya heveslenmiş ünlülerin yanı sıra... gibi Mataji'yi sadece meraktan izlemeye gelenler de vardı... Mataji sahneye gelirken herkes sessizlik konusunda uyarıldı. Sahneden yayılan ağır tütsü kokusu havaya yayılırken hoparlörlerden mistik Doğu ezgileri yükseliyordu. Mataji konuşmasında bütün dinlerden, peygamberlerden, sufilerden bahsetti. Türkiye'nin sufilerini okuduğunu ve etkilendiğini söyleyip Türkiye'yi çok sevdiğini dile getirdi. Mataji yoga seansına geçmeden önce, “Bunu tam olarak istemiyorsanız lütfen dışarı çıkın” uyarısında bulundu. Seans 15 dakika sürdü. Bitiminde ise herkes Mataji'ye biat etmek için sahneye hücum etti. Gece dansla sona erdi.”<sup>1699</sup>

2001 yılında Çeçenlerin gerçekleştirdikleri eylem sırasında (eylemin yapıldığı) otelde kalanlardan birinin Mataji olduğu ifade edilir. Mataji'nin 2001 toplantısından sonra oluşan yoğun medya ilgisi, TV'lerin onunla röportajlar yapıp yayınlamasına, dolayısıyla mesajının ulusal yaygınlık taşınmasına, neden olur.<sup>1700</sup> Toplantının ekonomik kriz dönemine denk gelmesi, Mataji'nin moral yorumlarında bu durumun bir argüman olmasına kaynaklık eder.<sup>1701</sup> Ekonomik krizin yanı sıra toplumsal buhranlarda da Sağlıklı Yaşam Derneği'nin, Batman'daki intihar olaylarına yönelike bir uygulama örneğinde olduğu gibi, toplumsal barış ve huzuru gerçekleştirme aracı olarak Sahaja Yoga'yı işlevselleştirme gayreti sergilediği görülür.<sup>1702</sup>

---

<sup>1697</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp2001.html>, (12 Mart 2009).

<sup>1698</sup> “Akbağ saçmaladı”, <http://www.milliyet.com.tr/2001/04/26/magazin/amag.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1699</sup> “3500 kişi ‘aydınlandı’”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/26/g01.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1700</sup> <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp2001.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1701</sup> “Yoganın en ünlü Devi müritleriyle ayıneydi “, <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/04/26/hayat/hayatdevam.htm>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1702</sup> “Batmanlı yogayla intiharı unutacak”, <http://www.milliyet.com.tr/2002/12/24/guncel/gun05.html>, (13 Mayıs 2009).



Türkiye’de yoga’nın genel bir kategori olarak kabul edilmesinin sağlık ve güzellik şeklinde kategorize edilebilecek iki temel motivi vardır. Sosyetenin rağbeti aslında estetik kaygılardan ve batı sosyetesinin konuya olan estetik argümanlı ilgisinden kaynaklanır. 2001 yılında Sağlık Yaşam Derneği başkanını telaffuz ettiği kayıtlı üye sayısı 2000’dir. Başkan Türkiye’nin Sahaja Yoga serüvenini kendi mikro deneyimi bağlamında şu şekilde özetler:

“Türkiye’ye yerleşen İtalyan bir karı-kocanın öncülüğünde başlatılan halk programlarıyla yoga ülkemizde yaygınlaştı ve 10 yıldır uygulanıyor. Ben de bir arkadaşım vasıtasıyla yogaya başladım. Hindistan’a gittim. Yoga ustası Şri Mataji’den dersler aldım. Yogacı arkadaşlar bir araya gelip ‘Sağlıklı Yaşam Derneği’ni kurduk. Dört yıldır Şri Mataji’yi Türkiye’ye getiriyoruz. Biz üyelerimizden ücret almıyoruz. Maddi olanakları iyi olan arkadaşlarımızla el ele verip giderleri karşılıyoruz.”<sup>1703</sup>

Bu yoga yaygınlığı, üniversite kulüpleri ve sosyal etkinlikleri olarak sürdürülür.<sup>1704</sup> Esasen 90’lı yıllarla başlayan tanınma, 2000’li yıllarla yaygınlaşmaya başlar.<sup>1705</sup> Shri Mataji 2002’de İstanbul’da Sağlıklı Yaşam Derneği tarafından organize edilen konferansı vermek üzere Kilyos’a gelmiş, ve kendisine katılmaya uluslararası bir kitle gelmesi ve bu kitlenin deniz kenarında meditasyon yapması dikkat çekmiştir.<sup>1706</sup> Farklı ülkelerden yaklaşık bin kişinin katıldığı ifade edilen “[t]oplantı, bazı çevreler tarafından dinî ayin olarak nitelendirildi. Mataji’nin ayaklarını yıkadığı suyun müritlerince içileceğini ileri sürenler, toplantıya müdahale edilmesini istedi.”<sup>1707</sup> Mataji’nin toplantılarında medyaya yansıyan, yere kapanmalar gibi anlatılar, kula kulluk bağlamında değerlendirilebilecek pratikler olarak eleştirilere tabi tutulur.<sup>1708</sup>

Yere kapanmanın yanı sıra ayaklarını yıkayıp bu suyu içen takipçilerin varlığına yönelik haberler medyada Sahaja Yoga’nın en çok söz edildiği argüman

---

<sup>1703</sup> Bkz. “Yoga salgını var”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/17/d11.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1704</sup> [http://www.msgsu.edu.tr/data/doc/ayin\\_izi/mart\\_03\\_2001.pdf](http://www.msgsu.edu.tr/data/doc/ayin_izi/mart_03_2001.pdf), (13 Mayıs 2009), s.4.

<sup>1705</sup> “Diyarbakır’da yoga günleri”, 28/11/2001, <http://www.dunyagazetesi.com.tr/haberArsiv.asp?id=58561>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1706</sup> “Yoga dünyası Kilyos’ta buluştu”, 23/04/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=35617>, (05 Temmuz 2008).

<sup>1707</sup> “Mataji kavgası”, <http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2002/04/22/yasam/yasam1.html?ref=SaglikAlani.Com>, (12 Mayıs 2009).

<sup>1708</sup> A. Turan Alkan, “Siyasetçileri asalım; sonra?”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/27/yazarlar/ahmetturanalkan.htm>, (13 Mayıs 2009).

olur.<sup>1709</sup> Bu tarz argümanlar, bazı yazarlar tarafından bir tehlike habercisi olarak algılanır ve özellikle dinlerarası diyalog karşıtları tarafından eleştirilere payanda olarak kullanılır.<sup>1710</sup> Öte yandan yaygınlaşmaya başlayan Sahaja Yoga'yı bir pratik olarak deneyenlerin sonuca ulaşamadıkları haberleri, medyada Hareket'in iddiasını sorgulayan veriler olarak yer alır.<sup>1711</sup> Yoga'nın yaygınlaşması aynı zamanda Sahaja Yoga'nın da bir şekilde bilinmesi demektir ki hedef kitle olarak yaygın bir yelpaze çizilse de, özellikle Anadolu'da, gençlerin ilgisini çektiği görülür.<sup>1712</sup> Gençlere tanıtım bağlamında özellikle stresle başa çıkma yöntemi olarak Adana gibi bölgelerde de Sağlıklı Yaşam Derneği tarafından tıp sektörü şemsiyesinde anlatım gerçekleştirildiği görülür. Derneğin basına ve hedef kitleye amacını açıklarken kullandığı argüman şu şekildedir:

“Bu seminerle içimizdeki Yedi negativitenin (öfke, hırs, korku, bağımlılık, suçluluk duygusu, kıskançlık, bencillik ve şartlanmalar v.b.) temizlenmesi ve yedi pozitif kalitenin (bilgelik, yaratıcılık, denge, iç huzuru, sevgi, evrensellik, şartlanmaların ve egonun üzerine çıkmak ve aydınlanmış bir ruh olmak) ortaya çıkması için eğitim vermeyi amaçlamaktayız.”<sup>1713</sup>

Shri Mataji, 2003 yılında Amerika'dan ayrılmadan önce uluslararası bir kurumasallaşmaya giderek *World Council for the Advancement of Sahaja Yoga*'yı kurar ve böylece ulus-üstü yapılanmayla merkezileşme yoluna gider. Bu, Sahaja Yoga için önemlidir; çünkü daha çok lider veya şahıs merkezli giden ve dinî anlamda kurumsal yapısı olmayan bir hareketin denetimi böylece sağlanmış olur. Konsil, Mataji'nin liderliğinde dünya lideri olarak tanımlanan 31 kişi ve 3 de danışmandan oluşur ve yılda iki kez toplanmayı benimser.<sup>1714</sup> Bu kurumsallaşmanın bir yan bileşeni olarak, müzik, resim ve videoların yanı sıra Mataji kitaplarının yayınlanıp uluslararası bir külliyat

---

<sup>1709</sup> “Ayaklarını yıkayıp suyunu içtiler!”, <http://www.milliyet.com.tr/2002/04/23/guncel/gun12.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1710</sup> Müslim Karabacak, “Neredesin ey ‘Çıplak uyarıcı?’”, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=2006166&tarih=2002-04-26>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1711</sup> “Tele-yoga fos çıktı!”, 07/01/2002, <http://www.milliyet.com.tr/Guncel/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&ArticleID=248224&Kategori=guncel&b=Tele-yoga%20fos%20cikti&ver=46>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1712</sup> “D.Bakır'da yoga kursu başladı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/02/13/guneydogu/h6.htm>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1713</sup> “Sağlıklı Yaşam Derneği'nden seminer”, 03/06/2002, <http://www.dunyagazetesi.com.tr/haberArsiv.asp?id=81111>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1714</sup> <http://www.sahajayoga.org/worldcouncil/default.asp>, (13 Mayıs 2009).

haline getirme projesi dile getirilir.<sup>1715</sup> Bu külliyyat mantığının yanı sıra Mataji'nin el yazmalarının da sanal âlemde, yaygınlaşan bir otantik algıyla, yayınlandığı görülür.<sup>1716</sup>

Yoga, teknikleri çerçevesinde alternatif bir sağlık tedarik sistemi olarak dikkat çeken gelişmesini özellikle 2000'li yıllarda göstermiş ve değişik milliyette yogiler Türkiye'ye yerleşmeye karar vermiştir. Türkiye'de yoganın pazarlanması çağın tılsım kavramlarında güzellikle birlikte yürütülen bir sağlık daveti yoluyla olmaktadır. Yogilerin din amaçlı olan ve olmayan ayrımı, son tahlilde yoga kavramıyla grileşmektedir.<sup>1717</sup> Bu bağlamda Sağlıklı Yaşam Derneği'nin hizmetleri arasında meditasyon ve yoga'nın<sup>1718</sup> bulunması, son tahlilde bu pratiklerin yaygınlaşmasını da meydana getiren bir olaydır. Dernek, yoganın bir din olmadığını, aydınlanma tekniği, kişisel gelişim metodu ve felsefe olduğu yönünde açıklamada bulunur.<sup>1719</sup> Temelde stresle başa çıkma argümanı süregelenleştirilir.<sup>1720</sup> Bütün bu geçiş dönemi pratikleri, çoğul dönemde artık bir seküler sağlıklı yaşam formatı olarak yaygınlaşan kabulde Sahaja Yoga'nın üniversite gençlerinin lokal kulüp faaliyetlerinden belediye etkinliklerine kadar bir yaygın form olmasını sonuç verecektir.

## II. ÇOĞUL REKABET DÖNEMİ (2004-2008)

2004'le başlayan dönem, özeld e giriş maliyetlerinin düşük olduğu yeni bir piyasanın, varlığına imkân verir. Giriş maliyetlerinin yüksek olması ise kârın güvencesidir. Öte yandan ikame ürünlerin piyasaya girişini kolaylaştıran bu yeni dönemde ikame ürünlerin baskısı, dini grupları etkilemektedir. Yeni durum firmaların (dini grupların) kendi rekabet güçlerini tesbit için sektörü analiz etmelerini, dolayısıyla kendi güçlü ve zayıf yönlerinin tesbitini gerektirir. Böylece firma, sektördeki rekabet

---

<sup>1715</sup> [http://www.sahajayoga.org/current\\_projects.asp](http://www.sahajayoga.org/current_projects.asp), (13 Mayıs 2009).

<sup>1716</sup> <http://www.shrimataji.net/photos/displayimage.php?album=163&pos=3>, (13 Mayıs 2009).

<sup>1717</sup> Bkz. "Yaşlanmaya haftada iki doz yoga", 20/11/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=96110>, (05 Temmuz 2008).

<sup>1718</sup> [http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=21&Itemid=39](http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=39), (06 Nisan 2009).

<sup>1719</sup> [http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=52&Itemid=101](http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=101), (06 Nisan 2009).

<sup>1720</sup> "Bir tatlı huzur almaya geldik", 17/05/2003, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=RadikalEklerDetay&ArticleID=862773&CategoryID=41&Date=13.05.2009>, (13 Mayıs 2009).

güçleriyle baş edebilmek için toplam maliyet liderliği, farklılaşma, odaklanma gibi genel rekabet stratejilerine yönelir.<sup>1721</sup>

## A. MÜSLÜMANLAR

Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerinin 2000 sonrası dönemde yoğunlaşan etkinliği sonucunda siyasal mekanizmaların ve sivil toplum kuruluşlarının dikkati bu yöne yönelmelerinin yanı sıra TSK da *Ülkemizdeki ve Dünyadaki Misyonerlik Faaliyetleri* adında bir rapor ilan etmiş ve ülkede gayriresmî misyon sonuçlarına da yer vermiştir. Raporla misyonerlik faaliyetlerinin kiliselerden çok bu amaca hizmet eden evlerde yapıldığına dikkat çekilmiş ve hedef kitlenin nitelikleri verilmiştir.<sup>1722</sup> 2004 yılında, Türkiye’nin Müslüman nüfusuyla AB’ye katılımı bağlamında tartışılan, AB’nin din faktörüne verdiği önem ve Hıristiyan kulübü olup olmama yönündeki konular, dinlerarası ilişkilerin uluslararası düzlemde süren kuramsal boyutu olarak görülebilir.<sup>1723</sup>

İslâm konusunda bilgi kirliliği, teolojik kurmaca, teolojik asimilasyon vb. olumsuz yapılanmalara karşı DİB, teşkilatın kuruluş ilkelerinde öngörüldüğü gibi, doğru bilgi aktarımı ve refleks konumunda faaliyet göstermektedir. Bu bağlamda Amerikan Evanjelist papaz Anis Shorrosh tarafından İncil, Tevrat ve Kur’an metinlerinin kendince harmanlandığı ve 77 sûreden oluşan *Gerçek Furkan* olarak tanıtılan bir kitap yazılmış ve bu kitap, Kur’an’ın isimlerinden birini kullanmakla Müslümanlara yönelikliğini ifade etmiş, dahası Ortadoğu’da bu metin ücretsiz dağıtılmıştır. DİB, bu olaya tepki göstermiş ve düzeltici bilgi aktarımlarında bulunduğu gibi niyet etüdü de yapmıştır.<sup>1724</sup>

2004 yılında daha çok gündeme gelen bu metin, 1999 yılında ve -internette incelediğimiz nüshasına bakılırsa- İngilizce-Arapça olarak yayınlanmıştır. 2004-5’te gündeme gelen ve özellikle Arap dünyasında Shaykh İkrimah Sabri ve Mustafa Bakri gibi etkili isimler tarafından ABD’nin bir projesi olarak eleştirilen bu metne, resmî makamlarca olumsuzlayıcı cevap gelmiştir. Açıklamada bu metnin Müslümanları

---

<sup>1721</sup> Porter, *Rekabet Stratejisi*, ss.27-44.

<sup>1722</sup> “TSK: Misyonerler alevileri ve kürtleri hedef aldı”, 31/12/2004, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=126875&keyfield=7965686F766120C59F616869746C657269>, (29 Mart 2008).

<sup>1723</sup> “AB Hıristiyan kulübü değil”, 05/12/2004, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=228149>, (29 Mart 2008)

<sup>1724</sup> “Sahte Furkan Krizi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/05/gnd132.html>, (29 Mart 2008).

Hıristiyanlığa çekmek için küçük bir evanjelist grup tarafından yazıldığı ve resmî makamlara isnat edilen iddiaların, yani “yeni Amerikan Kur’an’ı” olarak bu metnin dayatıldığı iddiasının, ABD ve İsrail destekli olarak gizli yayınlandığı ve daha fazla metnin yayınlanacağı yönündeki iddiaların yanlış olduğu ifade edilmiştir.<sup>1725</sup> Esasen bu metnin Müslümanları Hıristiyan yapma amacıyla yazıldığı Shorosh’un kendisi tarafından da ifade edilmiştir.<sup>1726</sup>

Diyanet, söz konusu misyon amaçlı tahrif metnine karşı yurt temsilcisi olarak 4 Aralık 2004 tarihinde bir tepki mesajı yayınlamış, metnin hangi amaçla yazıldığı ve niteliğine yönelik söylemler kullanmıştır. Özetle Diyanet, metnin belli bir şahıs tarafından, misyon kurumunda ve misyonerlik amaçlı olarak hazırlandığını; içeriğinin ise Kur’an’a karşı bilinçli bir tahrif olarak düzenlendiğini, yapılan eylemin ‘güneşi balçıkla sıvama’ girişimi olduğunu açıklamıştır. Yapılan eylemin, herhangi bir dinin kutsal kitabına karşı ahlâkî olmayan niteliği, kendi dinine taraftar bulma amacıyla başka dinleri tezyif ve tahkir ederek kendi dinini yüceltmenin vahim sonucu olması, dinler ve kültürlerarası ilişkileri (diyalogun yaygınlaştığı bir dönemde) baltalama nitelikleri açısından eleştirilmiş ve kınanmıştır. Son tahlilde metnin morfoloji olarak İslâm’ın formunu ve içerik olarak da Hıristiyanlığın öğretisini taşıması, inkültürasyon yönteminin misyon amaçlı kullanımına bir örnek teşkil ettiği ifade edilmiştir.<sup>1727</sup>

Diyalog çalışmalarında tarihsel mirasın güçlendirici dinamiği serimlenmeye çalışılmaktadır ki bazılarınca bu tür çalışmalar, yani Osmanlı’nın hoşgörüsü ile dinlerarası diyalog arasında farklılıklar bulunmakta ve bu tarz bir çabanın sakıncalı olduğu dile getirilmektedir. Bu bağlamda 30 Haziran 2004’te Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı’nca, Topkapı’da bir otelde, *Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoş Görüsü* adıyla ve 5-31 Temmuz 2004 tarihleri arasında Ayasofya müzesinde, *Hoşgörünün Vatanı Osmanlı* adıyla açılan sergilerin diyalog merkezli söylemlere konu edilmesi eleştirilmiştir.<sup>1728</sup> Çoğul rekabet döneminde DİB, uluslararası

---

<sup>1725</sup> “A New Amirecan Quran?”, <http://usinfo.state.gov/media/Archive/2005/Apr/21-987519.html>, (21 Mayıs 2008).

<sup>1726</sup> “About the Author: Dr. Anis Shorosh”, <http://www.focusing-on-İslâm.com/Aboutus.htm>, (21 Mayıs 2008).

<sup>1727</sup> “Basın Açıklaması: Misyonerlik Faaliyetleri”, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (24 Mayıs 2008).

<sup>1728</sup> İsmail Yağcı, “Hoşgörü diyalog’dan çok farklıdır”, 04/08/2004, <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=214405>, (29 Mart 2008).

organizasyonlarını arttırmaya başlamıştır. Bu bağlamda Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın ortak protokolü ile kurulmuş olan OŞDÜ İlahiyat Fakültesi'nin 10. kuruluş yıldönümü münasebetiyle *Orta Asya'da İslâm* konulu uluslararası bir sempozyum 20-21 Mayıs 2004 tarihlerinde düzenlenmiştir. Sonuçta dinlerarası hoşgörü ve diyalogun önemi vurgulanmış ve İslâm'ın terörden uzaklığı dile getirilmiştir.<sup>1729</sup> Dinî rekabette güçlü olmayı hedefleyen Bardakoğlu'yla başlayan akademik DİB anlayışı çerçevesinde hem yurt içindeki<sup>1730</sup> personelin hem de yurtdışında<sup>1731</sup> görev alacakların yabancı dil eğitimine önem verilmiştir.

Gülen Hareketi, dönemin İçişleri Bakanı'nın da katıldığı<sup>1732</sup> Harran buluşmalarının ikincisi olarak Kültürlerarası Diyalog Platformu Tarafından Düzenlenen *Ortak Ata Hz. İbrahim'in Aydınlığında Dinler ve Barış* adında bir sempozyum düzenler.<sup>1733</sup> Diyalog Avrasya Platformu, 5-9 Haziran 2004 tarihleri arasında Kazakistan'da (Almatı) *21.yüzyılda Birlikte Yaşama Sanatı* adıyla uluslararası bir forum düzenler. Buna Musevî yetkililerin de Türkiye'den katılım gösterdiği görülür.<sup>1734</sup> Türkiye'nin kendine özgü demokrasi ve laiklik deneyiminin ulus ötesinde yeterince ve yetkin bir şekilde bilinmemesi, 11 Eylül'ün getirdiği imajın düzeltilme gereği ve Abant toplantılarının gördüğü ilgi, 2004 yılında (çoğul rekabet döneminde) ulus ötesine açılımı getirir. Bu bağlamda 7. Abant Platformu toplantısı Brüksel ve Washington olmak üzere iki merkezde yapılma kararı alınır; Johns Hopkins Üniversitesi'nin işbirliği ile 19-20 Nisan'da Washington'da *İslâm, Laiklik ve Demokrasi -Türk Tecrübesi* konusu altında gerçekleştirilir.<sup>1735</sup> 8. Abant Toplantısı 3-4 Aralık 2004 tarihlerinde Brüksel'de yapılır ve Avrupa'da yapılması nedeniyle *Türkiye'nin AB'ye Üyeliği Sürecinde Kültür, Kimlik ve*

---

<sup>1729</sup> “Orta Asya'da İslâm (Uluslararası Sempozyumun Sonuç Bildirgesi)”, 21/05/2004, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=129>, (07 Nisan 2009).

<sup>1730</sup> “Personelimizin Yabancı Dil Öğrenimine Teşviki”, 10/11/2004, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=150>, (07 Nisan 2009).

<sup>1731</sup> “Yurtdışı Din Görevlilerinin Yabancı Dil Öğreniminin Teşviki”, 10/11/2004, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=149>, (07 Nisan 2009).

<sup>1732</sup> “Dünyaya barış için zeytin dalı uzatalım”, 14/05/2004, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2004/mayis/14/g12.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>1733</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/7947/113/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1734</sup> “21. Yüzyılda birlikte yaşama sanatı 5-9 Haziran 2004”, <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1419>, (23 Nisan 2003).

<sup>1735</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/10248/136/>, (23 Nisan 2009).

*Din* konusu tercih edilir. Toplantı, Türkiye'nin Müslüman kimliğiyle AB'nin çoğulcu yapısını geliştireceği kanaati üzerine yoğunlaşır.<sup>1736</sup>

Risale-i Nur Enstitüsü, nurcu hareketin bilimsel jargonun (seküler üst bilimsel argümantasyonun) meşrulaştırıcı gücünü kullanarak diyalog, bir arada yaşama, çokkültürlülük ve çok dinlilik gibi etkileşim süreçlerine yönelik söylemlerini farklı çevrelerin yelpazesinde oluşan şemsiye bir birliktelik formu olarak konumlandırır. İlki 2 Mayıs 2004'te düzenlenen *Risale-i Nur Kongresi*, farklılıkların buluşmasında Said Nursî fikirlerinin etkisini dile getirir.<sup>1737</sup> Oluşturulan yelpaze, farklı çevrelerin takdirleriyle Nurcu söylemin meşrulaştırılmasını hedefler; sırf teolojik argümantasyon arzulansaydı sadece ilahiyat araştırmacılarının katılması söz konusu olurdu.

Çoğul rekabet dönemine geçildiğinde, misyonerliğin amacının yoğun tartışmalarla sorgulanmaya devam ettiği görülür. Siyasî amacın merkezde olduğu argümanın süreğenliği, misyonerlik algısının tarihî ve güncel formu arasındaki bağı imlemektedir.<sup>1738</sup> Ankara Ticaret Odası, 2004'te misyonerlik tartışmalarına (ulusalcı refleks çerçevesinde) katılmış ve *Misyoner Örgütleri ve Misyoner Faaliyetleri* adında raporu bir araştırmacıya<sup>1739</sup> hazırlatmıştır. ATO başkanı, temel algularını, Sevr Antlaşması öncesi koşulları ve Osmanlı'nın dağılmasının etkenlerinden olan misyonerlik faaliyetlerine dikkat çekerek ulusalcı refleksle hareket ettiklerini belirtmiş olmaktadır.<sup>1740</sup> Bu dönemde millî refleksler de yayın ve organizasyonlarla<sup>1741</sup> misyonerliğin temel hedefinin analizine devam etmiştir. Gayrimüslim ritüelleri dinlerarası etkileşimin yoğun olduğu günümüzde tartışmalar açmakta, yoga gibi doğu dinleri kaynaklı ve bizde seküler olduğu algısıyla karşılanan bir uygulama da dinî anlamda 'ötekiyi taklit' olup olmadığı yönünde fetvalara konu olur. Bu yaygınlaşmayla

<sup>1736</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/10250/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1737</sup> "I. Ulusal Risale-i Nur Kongresi", <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Enstitu&SubSection=Kongrel>, (23 Nisan 2009).

<sup>1738</sup> Aydınlar Ocağı'nın düzenlediği 'Misyonerliğin Arasındaki Gerçekler' konulu konferansta konuşan Prof. Dr. Zeki Arslantürk, misyonerliğin siyasî ve ekonomik bir hareket olduğuna dikkat çeker ve asıl amacın gençlerin din algısını tahrip olduğu yönünde analizde bulunur. "Misyonerler Siyasî Hedefler Peşinde", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/subat/28/g04.html>, (10 Ağustos 2008).

<sup>1739</sup> Bkz. Tuncer Günay, *Misyoner Örgütleri ve Misyoner Faaliyetleri*, Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2004.

<sup>1740</sup> Mehmet Ali Kışlalı, "Misyoner Tehdidi", 12/01/2005, <http://makale.turkcebilgi.com/kose-yazisi-37779-mali-kislali-misyoner-tehdidi.html>, (21 Mart 2009).

<sup>1741</sup> Aydınlar Ocağı'nın düzenlediği ve akademisyen ve araştırmacıların katıldığı organizasyon için bkz. "Misyonerlik Faaliyetleri", 25/02/2005, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=237481>, (12 Nisan 2009).

beraber hem seküler olduğu iddiası söz konusudur hem de bunu yadıysan bir anlayışla Muhammet Nur Doğan'ın ifadesinde yer alan '*Yoga türü arayışların güçlenmesinin nedeni, inanç adına sunulan şeylerin, artık düşünen insanları tatmin etmemesi*' formülasyonu İslâmî uygulamaların çağa hitabı tartışması söz konusudur.<sup>1742</sup>

2005'te bir ilk bağlamında misyonerlerle 'nihalist virüs' ile mücadele eden vatanseverleri konu edinen bir roman yazılır.<sup>1743</sup> Öte yandan 2005 yılının misyonerlik tartışmaları *İnsan Hakları Derneği*'nin uyarısına neden olmuş, medyanın yayınlarının kişi ve grupları hedef gösterdiği, ırkçı ve şoven tepki ihtimallerine dikkat çekilerek din ve vicdan özgürlüğü vurgulanmış ve yapılan iş nefret kampanyası olarak betimlenmiş, önlem için yetkililere çağrıda bulunulmuştur.<sup>1744</sup> Küreselleşmeyle beraber Türkiye'de misyonerlik faaliyetlerinin kazandığı çok boyutluluk ve ivme, ulusalcı bir refleksin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiş ve bu bağlamda sol kanattan da tepkiler dile gelmiştir. 2005 yılında Rahşan Ecevit, İslâm konusunda da eleştirel tutumunu ifade ettikten sonra AB'ye giriş bağlamında değerlendirdiği misyonerlik faaliyetlerini eleştirmiş ve "AB'ye gireceğiz diye din elden gidiyor. Ben bir Müslüman'ım, ülkemde Müslümanlığın gerilemesini kabul edemem" sözleriyle ulusal bütünlüğün önemini vurgulamıştır.<sup>1745</sup> Ecevit'in bu ulusalcı tepkisi, Geertz'in sembolik bir sistem olarak dinin kültürel kod ve paradigmayı (ethosu) belirleyiciliğinin<sup>1746</sup> zayıf bir formu olarak algılanabilir.

Sivil toplum kuruluşları (STK), misyonerlerin yürüttüğü yazılı materyal dağıtma etkinliğine rakip olarak 2005 yılında (daha önceleri pek rağbet edilmeyen) metin dağıtma faaliyetine yönelmiş, bu bağlamda özellikle İncil ve broşür dağıtımına karşılık gelebilecek Kur'an ve kitapçık dağıtımını tercih edilmiştir. Bu bağlamda Tüm İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslâm Enstitüleri Mezunları Derneği (TİYEMDER), daha önce İslâm konusunda bilgilendirme amaçlı broşür dağıttığı İstanbul Adalar'da, DİB'in

---

<sup>1742</sup> "Yoga da Fetvalık", 25/09/2004, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=129113>, (21 Mart 2009).

<sup>1743</sup> "Misyonerlik faaliyetleri", 31/03/2005, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=241462>, (12 Nisan 2009).

<sup>1744</sup> "İHD: Nefret körükleniyor", 12/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140135>, (21 Mart 2009).

<sup>1745</sup> "AB'ye Girelim' Derken Din Elden Gidiyor", 03/01/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=127891&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1746</sup> Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Din Sosyolojisi* içinde (177-190), 2. Baskı, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.179.



yayınladığı Kur'an-ı Kerim ve Meali'nden vatandaşlara 30 bin adet ücretsiz olarak dağıtmıştır.<sup>1747</sup>

2005 yılına gelindiğinde Diyanet mensuplarının diyalog ve misyonerlik arasında kategorik bir ayrıma gittiği ve diyalogun misyonerliğe değil tebliğe ortam hazırladığı kanaatine erdiği görülür. Diyanet-Sen'in yetkili söyleminin dile getirdiği bu tez, temelde Diyanet'in bilgi ve teoloji merkezli bakış açısına sahip olduğunu ve çalışmalarına güvendiği intibası vermektedir.<sup>1748</sup> DİB, misyonerlik çalışmalarının yoğunluk kazandığı 2005 yılında bu çalışmalar hakkındaki bilgilerin merkezî bir yerde toplanması gerektiği kanaatine varmış ve Diyanet'ten Sorumlu Devlet Bakanı'nın açıklamasına bakılırsa 'bilgi bankası' formunda bir yapının kurulması hedeflenmiştir ki bu dönemde DİB'in misyonerlik çalışmalarına kayıtsız kalmadığı, dahası, ülkedeki faaliyetlerin bilgisini arzuladığı görülmektedir.<sup>1749</sup> Misyonerlik tepkilerinin yanı sıra DİB, diyalog toplantılarına devamlılık sergiler.<sup>1750</sup>

DİB'e misyonerlik bağlamında düşen görevin kabaca sınırları Bakan Aydın tarafından dile getirilmiştir. Buna göre, DİB'in görevi, bu faaliyetlerin temellendiği alan olan bilgisizliğin sebep olduğu etkenleri ortadan kaldırmak; bu tür faaliyetlere karşı toplumun manevî, ahlâkî ve kültürel değerlerini geliştirmek; misyonerlik faaliyetlerinin mahiyeti, amaçları ve kullandıkları yöntemler hakkında toplumu bilgilendirmek ve misyonerlerin hedef kitlesi olan gençlere yönelik çalışmalar yapmaktır. Bunların görev olarak belirlenmesindeki temel faktör, DİB'in misyonerliği tarihî, dinî, millî ve kültürel birlikteliği ve bütünlüğü parçalamayı amaçlayan, masum bir din tebliğini veya din hürriyetini kullanımını aşan ve siyasî amaçları da bulunun son derece planlı bir hareket olarak görülmesidir.<sup>1751</sup> Diyanet'in misyonerlik karşısındaki tutumu ABD'nin yayınladığı UDÖR'de *karşıt kampanya* olarak betimlenmiştir.<sup>1752</sup> Raporda DİB'in

---

<sup>1747</sup> "TİYEMDER, Adalar'da 30 bin Kur'an-ı Kerim dağıttı", 27/09/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=8489>, (30 Mart 2008).

<sup>1748</sup> "Dinlerarası diyalog çalışmaları misyonerliğe değil islâmiyetin yayılmasına imkân sağlar", 15/03/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=152927&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1749</sup> "Misyoner bilgi bankası", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/16/g08.html>, (27 Mart 2008).

<sup>1750</sup> "Dinî liderlerin barış çıkarması", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/kasim/08/g12.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>1751</sup> "Misyonerlik planlı bir harekettir", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/03/28/siy102.html>, (26 Mart 2008).

<sup>1752</sup> *International Religious Freedom Report 2005*, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>, (15 Mart 2008), par.2.

hazırlatıp ücretsiz dağıttığı kitapçıkta, misyonerliğin haçlı seferleriyle bağlantılı olduğunun ileri sürüldüğü, Müslümanların gayrimüslimlere tarih boyunca dürüstlük içinde kendi inançlarını anlattıklarını; fakat Hıristiyan misyonerlerin şiddet dâhil her tür aracı kullandıklarının yazıldığı ifade edilmiştir.<sup>1753</sup>

DİB'in rekabet bağlamında önem kazanan duruşunun boyutlarından biri, Papa gibi kendi dinî grubunun nihaî otoritelerinin söylem ve pratiklerine karşılık olarak kendisini ve kurumunu muhatap olarak görmesi ve bu bağlamda faaliyetlerde bulunmasıdır. Sözgelimi DİB, Papa'nın 12 Eylül 2006'da Almanya'da İslâm'a yönelik olumsuz nitelermelerde bulunmasını ve sonrasında Türkiye'yi ziyaret etme girişimini bir muhatap olarak yanıtlamış ve yorumlamıştır.<sup>1754</sup> Böylece resmî bir kurum olarak DİB, Türkiye'de İslâm'ın meşru söylem üreticisi ve muhatabı bağlamında diğer dinî grupların faaliyetlerine yönelik kontrol mekanizması taşıdığı yönünde form sergilemektedir. Söylemlerinin toplumsal ontolojide çatışma üreten mekanizma için bir dinamik olmaya yönelmesiyle beraber Papa, telafi edici söylemler kullanmış, Müslümanlara karşı derin saygı beslediğini ifade etmiş; fakat doğrudan özür dilememiştir. Papa, bu söylemini diplomatik toplantılarla giderme yoluna gitmiş dahası bir İslâm ülkesini ziyaretle diyalog mesajı vermiştir. Öte yandan Papa, Vatikan'ın resmî tutumunun ifadesi olan *Nostra Aetate*'den Müslümanlara yönelik saygı ifadelerine ve diyalog söylemine yer vererek kurumsal nitelikte bir telafi yoluna gitmiştir.<sup>1755</sup>

Gülen Hareketi'nin kurumsal diyalog yapılanması GYV tarafından 7-8 Haziran 2005'te Moskova'da 14 dinî liderin toplamda 200 kişinin, katıldığı *Terörden Evrensel Etiğe: Dinler ve Barış* adlı uluslararası konferans düzenlenmiş ve kıyafet, müzik gibi sembollerde dinlerin sembollerinden oluşan gökkuşağı kullanılmıştır. Sahneye dünya biçiminden şekillendirilmiş bir zeytin ağacı dikilmiş ve dinî liderlerin ülkelerinden getirilen toprakla tesbit edilmiş ve bu ağaç, sırasıyla her dinin simgelerini taşıyan farklı çocuklar tarafından sulanmış, böylece medeniyetler çatışması tezine simgesel bir yanıt

---

<sup>1753</sup> *International Religious Freedom Report 2005*, par.48. Burada bahsedilen kitabın Osman Cilacı tarafından yazılan *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri*, 6. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, adlı kitap olması ihtimal dâhilindedir. Bkz. ss.12-3.

<sup>1754</sup> "Papa İstanbul'a hoş gelecek", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/27/gun126.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1755</sup> "Papa yine özür dilemedi", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/26/gnd101.html>, (29 Mart 2008).

verilmeye çalışılmıştır.<sup>1756</sup> Öte yandan Mevlânâ'nın 11 Eylül sonrasında yükselen değer olarak beliren diyalog zemininde referans olarak kullanılmasının yanı sıra misyonerlikte de ilk temas (diyalog) için referans kişi olarak anıldığı görülmektedir. 2003 yılında Eskişehir'de kurumsallaşmaya varan bir misyon amacıyla Teksas'tan gelen bir grubun kendilerini 'Mevlânâ aşığı', 'Mevlânâci' olarak tanıtmaları somut bir örnektir.<sup>1757</sup>

2005 yılında teolojik tartışmalarda AB adaylığı bağlamında serbest dinî rekabet piyasası gündeme gelmeye başlamıştır. Aktan, Hayrettin Karaman'la olan tartışmasında Türkiye'nin piyasa bağlamındaki yeni durumunu dile getirmiştir.<sup>1758</sup> Din kurumu çerçevesinde gerçekleşen diyalogun Türkiye'deki farklı bir rengi de siyasal alanda medeniyetler buluşması olarak yürütülen etkinliklerin dinî grupların bir araya gelişini teşviki şeklinde gerçekleşmektedir. 25 Eylül 2005'te *1. Hatay Medeniyetler Buluşması* adı altında valiliğin ev sahipliği yaptığı ve 1,5 milyon lirayı bulan bir organizasyon gerçekleştirilmiş, fakat toplantı bilimsel bir nitelikte, halka kapalı olarak düzenlenmiştir.<sup>1759</sup>

Hatay, üç dinin inananlarının bulunduğu bir yer olarak (Kudüs benzeri) tercih edilmiş ve bu çoğulluk, medeniyetlerin birlikte yaşabilme veya dinî grupların birlikte varolma modeli olarak simgeleştirilmiştir.<sup>1760</sup> Toplantıda bir araya gelen farklı dinlerin liderleri, medeniyetlerin çatışmaması ve dinlerin kavgalara alet edilmemesi için ortak çağrı yapmıştır.<sup>1761</sup> Öte yandan teolojik tartışmaların öne çıktığı anlarda meydana gelen çatışma eksenli tartışmalar, dinî grupların kültürel alandaki diyalogu teolojik alana taşımalarında sorun yaşadıklarını ifade etmektedir.<sup>1762</sup> Ayrıca üç dinin sınırlarının

---

<sup>1756</sup> “Terörden Evrensel Etiğe: Dinler ve Barış Kongresi”, <http://www.gyv.org.tr/bpi.asp?caid=106&cid=287>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1757</sup> “Amerikalı 13 misyoner Eskişehir'i üs olarak seçti”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/05/08/icanadolu/h5.htm>, (30 Mart 2008).

<sup>1758</sup> Uygur Aktan, “İslâmiyet ve yeniden inşa”, 13/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159>, (21 Mart 2009).

<sup>1759</sup> “1 Trilyon yetmedi”, 30/09/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=8703>, (29 Mart 2008).

<sup>1760</sup> “Medeniyetler buluşması panellerle sürüyor”, 27/09/2005, <http://w9.gazetevatan.com/haberdetay.asp?detay=0&tarih=03.06.2008&Newsid=61293&Categoryid=1>, (29 Mart 2008).

<sup>1761</sup> “Dini liderlerden ortak ses: Medeniyetler çatışmasın”, 27/09/2005, [http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/EY\\_LUL/27/g02.html](http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/EY_LUL/27/g02.html), (29 Mart 2008); “Dinlerin adalet ve erdemi dünyaya barış getirir”, 30/10/2005, <http://www.yenisafak.com/arsiv/2005/eyul/30/g03.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1762</sup> “Buluşma değil, medeniyetler kavgası”, 01/10/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=8762>, (29 Mart 2008).

belirsizliğinde (çan, hazan ve ezan birlikteliği gibi) gerçekleştirilen toplantı, bu bağdaştırımacı yapısı nedeniyle eleştirilmiştir.<sup>1763</sup> Öte yandan temsil için çağrılmama, Alevi yetkili söylemlerinde eleştirilmiştir.<sup>1764</sup> Toplantıdaki söylemler ise benzerdir: “Haleva, “Açlık ve hastalıktan ölümler, eşcinsellik, askeri harcamalar... Olmaz olsun böyle medeniyet”... Bartholomeos, “Ayinlerimiz gövde gösterisi, ziyaretlerimiz misyonerlik değil”... Mutafyan: “Dinler kimi zaman çarpıtmalara alet ediliyor.”<sup>1765</sup>

AB’ye uyum ve misyonerlik tartışmaları zemininde DSP Genel Başkan Yardımcısı Rahşan Ecevit, “AB’ye gireceğiz derken dinimiz elden gidiyor” sözüyle ulusalcı kanadın AB’ye karşıt söyleminin din merkezli gramerine sunar ve apartman katlarına kadar yayılan kilise yapılanmasına dikkat çekerek kurumsal reflekslerin yetersizliğini dile getirir: “Kimi vatandaşlarımız, kâh ikna yoluyla kâh çıkar sağlanarak Hıristiyan yapıyor. Bu faaliyetlere de göz yumuluyor.”<sup>1766</sup> Ecevit’in bu çıkışı ihtiyarlık dönemine ait<sup>1767</sup> doğal olmayan ve gündem amaçlı<sup>1768</sup> bir tutum olarak ‘ilginç’ bulunur: “‘Din elden gidiyor!’ diyordu Bayan Ecevit, ‘AB’ye gireceğiz diye misyoner faaliyetlerine biraz fazla hoşgörü gösteriyoruz. Apartman katları kilise olmaya başladı!’ Ya ne yapacaktık? Bilmiyorum. Acaba Rahşan hanım Hıristiyan olanları stadyumlarda aslanlara yem yapmamızı mı isterdi?”<sup>1769</sup>

Ecevit’in bu çıkışı, enternasyonal renkli sol için sağ cilalı bir kimlik ifşası ve genetik gericilik olarak betimlenmiş ve solculukları tartışılmıştır.<sup>1770</sup> Dönemin Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, bu çıkışa; “Çok dikkat çekici. Ama hemen aklıma, partisinin iktidar olduğu dönemlerde imam-hatip okullarının, Kuran kurslarının nasıl kapatıldığı ve Türkiye’de İslâmiyeti anlatacak bütün kurumların, merkezlerin nasıl zayıflatıldığı

---

<sup>1763</sup> “Erdoğan’ın desteklediği ‘buluşma’ tartışma yarattı”, <http://www.milliyet.com.tr/2005/08/29/siyaset/axsiy01.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1764</sup> “Hatay’a Aleviler niye çağırılmadı?”, 28/10/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=165295>, (29 Mart 2008).

<sup>1765</sup> “Dini liderler sitemkâr”, 27/09/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=165193>, (21 Mart 2009).

<sup>1766</sup> “Ecevit: Din elden gidiyor”, 03/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139201>, (21 Mart 2009).

<sup>1767</sup> Yıldırım Türker, “İhtiyarlar”, 09/01/2005, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=4247](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4247), (21 Mart 2009).

<sup>1768</sup> Perihan Mağden, “Özzz gündem dini hezeyanı”, 05/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139341>, (21 Mart 2009).

<sup>1769</sup> Türker Alkan, “Kendine özgür”, 04/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139313>, (21 Mart 2009).

<sup>1770</sup> Mine G. Kırıkkanat, “Şu bizim nasyonal sosyalistler”, 07/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139634>, (21 Mart 2009).

geldi ve bu mesajı okuyunca, doğrusu derin derin düşündüm” yorumunu yapmıştır.<sup>1771</sup> 2005’te Kur’an Kurslarına yönelik olarak, kaçak açılanların kapatılmayıp para cezasıyla işlem yapılması yönündeki TCK değişikliği, tartışmalara neden olmuştur.<sup>1772</sup> Cumhurbaşkanı Sezer’in aynen iade ettiği<sup>1773</sup> düzenleme, AKP tarafından değiştirilmeden Meclis’ten geçirilmiştir.<sup>1774</sup> Bu ceza indirimini değerlendiren Rahşan Ecevit, yanlış bilgi verilecek olan bu kurslarda dinden soğutmanın ortaya çıkacağını ileri sürer.<sup>1775</sup> Rahşan Ecevit, misyonerlik uyarısından sonra kaçak Kur’an Kurslarının yasallaşmasına yönelik olarak yanlış bilgilerin aktararak dinden soğutmaya gidilebileceği uyarısında bulunur. Bu uyarıyı da, yanlış bilgiler sonucunda misyonerlere yem edilecekleri ifadesiyle misyonerliğe bağlar.<sup>1776</sup>

2005’te AB üyeliği çerçevesinde ortaya konan argümanlara karşı Diyanet’in de taraf olduğu görülür. Bardakoğlu, Türkiye’deki misyonerlik faaliyetleriyle ilgili olarak da şunları kaydeder: “Bu konuyu yasaklayarak çözemeyiz. Özgürlüklerin bu kadar arttığı dünyada bununla mücadelenin yolu, kendi inancımızı, kendi dinimizi, insanımıza daha iyi anlatmaktır. Misyonerlikle mücâdeleyi halkımızı aydınlatarak yapabiliriz. Misyonerler İncil dağıtıyor. Buna karşılık Kuran-ı Kerim dağıtarak da mücadele edemeyiz.”<sup>1777</sup> AB üyeliği bu dönemde o denli tartışılmaktadır ki hutbelerde ifade edilen misyonerlik ve tek dinin İslâm olduğu hususları Luksemburg’da rahatsızlık uyandırır.<sup>1778</sup> Misyonerlik tartışmaları, ilgili bakanlara yöneltilen soru önergeleriyle Meclis gündemine de taşınır. Bu bağlamda Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerinin açıklanmasını isteyen soru önergesini yanıtlayan bakan Aydın, DİB’in misyonerliği değerlendirme yaklaşımını şöyle özetler:

---

<sup>1771</sup> “Kapatmadık, açtık”, 05/01/2005, [www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139407](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139407), (21 Mart 2009).

<sup>1772</sup> “Kur’an Kursu polemik”i”, 30/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=154277>, (21 Mart 2009).

<sup>1773</sup> “Kaçak kursa sezer vetosu”, 03/06/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=154752&tarikh=03/06/2005>, (21 Mart 2009).

<sup>1774</sup> “Vetolu yasa aynen köşk’te”, 30/06/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=157285>, (21 Mart 2009).

<sup>1775</sup> “Ecevit: Dinden soğutacaklar”, 31/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=154345>, (21 Mart 2009).

<sup>1776</sup> “Ecevit: Dinden soğutacaklar”, 31/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=154345>, (21 Mart 2009).

<sup>1777</sup> “AB’yle en zorlu tartışmalar din alanında olacak”, 23/02/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=144445>, (21 Mart 2009).

<sup>1778</sup> “AB’de hutbe rahatsızlığı”, 24/03/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=147479>, (21 Mart 2009).

“Başkanlığımız, misyonerlik faaliyetlerinin, toplumumuzun değerler bütününe en temelinde yatan dinî inancında bir farklılaşma meydana getirerek, onun tarihî, dinî, millî ve kültürel birlikteliğini ve bütünlüğünü bozup, parçalamayı amaçladığını düşünmektedir. Tarihî birikimimiz ve günümüzdeki gelişmeler göz önüne alındığında masum bir din tebliği veya din hürriyetini kullanımı hadisesi olmadığı, aksine tarihi arka planı ve siyasi amaçları olan son derece planlı bir hareket olduğu görülmektedir.”<sup>1779</sup>

Yeni Türk Ceza Kanunu’da, din özgürlüğünü, dinlere hakareti ve misyonerliği yeniden değerlendiren maddeler ortaya konur. Buna göre din özgürlüğünü engellemeye hapis cezası verilebilecek (md.115), dinî değerleri aşağılayanların cezalandırılabilmesi için (aleni de olsa) toplumsal barışı zedeleyen bir formda olması gerekir (md.216). Misyonerlik ise düşünce ve kanaat ilanı bağlamında bir özgürlük meselesi olur ve suç olarak kabul edilmez (md.115).<sup>1780</sup> Öte yandan 2005 yılında yapılan düzenlemeyle yabancıların radyo ve televizyonların %25 hisse alabilme imkânı 100’e çıkarılmış ve bu düzenleme misyonerlik faaliyetlerinin engellenemez bir şekilde yapılabilme olasılığıyla gündeme taşınmıştır.<sup>1781</sup> Misyonerlik tartışmaları yerel haber ve olayları gündeme taşır. Adapazarı’nda bir kız öğrencinin boynunda haçla derse girmesi sonucu ortaya çıkan gerginlik ulusal basında yer alır.<sup>1782</sup> Şırnak Valiliği, misyonerlik yayınlarının artan ivmesine kulak verip başarılı öğrencilere ve imamlara misyonerlik konulu kitaplar dağıtır.<sup>1783</sup> Öte yandan 2005 misyonerlik tartışmaları Diyanet’in irşat ekipleri kurma kararı almasını da sonuç verir: “Diyanet İşleri Başkanlığı, kuracağı ‘irşat (doğru yolu gösterme) ekipleri ve irşat kurulları’yla çocuklar ve kadınlar başta olmak üzere bütün halkı camiye çekmeye çalışacak.”<sup>1784</sup>

Dinlerarası diyalog, siyasal, kültürel ve sosyal boyutlarda medeniyetler arası diyalog biçiminde yer almış ve yapılan düzenlemelerde dinî kültürün barışa etkisi vurgulanmıştır. Türkiye ve İspanya liderleri tarafından başlatılan ve Akdeniz’i bir

---

<sup>1779</sup> “Aydın: Misyoner hareket siyasîdir”, 28/03/2005, [www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=147855&tarih=28/03/2005](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=147855&tarih=28/03/2005), (21 Mart 2009).

<sup>1780</sup> Hakan Hakeri, “Madde madde Yeni TCK (8)”, 12/06/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=155578>, (21 Mart 2009).

<sup>1781</sup> “TV’ler Yabancıyı bekliyor”, 04/03/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=145426>, (21 Mart 2009).

<sup>1782</sup> “Meslek Yüksekokulu ‘Haç’ yüzünden gerildi”, 31/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=154335>, (21 Mart 2009).

<sup>1783</sup> “İmama da ‘Apo’ ve misyonerlik kitabı”, 19/06/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=156237>, (21 Mart 2009).

<sup>1784</sup> “Diyanet’ten ‘irşat’ atağı”, 13/12/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=172694>, (21 Mart 2009).

hoşgörü havzasına getirmeyi amaçlayan bir atak olarak medeniyetler ittifakı, dinlerarası hoşgörü ve kültür merkezli yürütülmekte ve buna değişik coğrafyaların liderlerinden destek gelmektedir.<sup>1785</sup> Başbakan R. Tayyip Erdoğan ile İspanya Başbakanı Jose L.R. Zapatero tarafından önerilen ve önderliği yürütülen, Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri tarafından benimsenen ve *Birleşmiş Milletler 2005 Zirvesi*'nde devlet ve hükümet başkanları tarafından da desteklenen<sup>1786</sup> *Medeniyetler İttifakı Projesi*'nin ilk buluşmasının İspanya'nın Mallorca Adası'nda gerçekleştirilmesine karar verilmiştir. Böylece Akdeniz'i hoşgörü gölü haline getirme çabalarının ilk ivmesi, batıda yapılan toplantılarla sağlanmaya karar verilmiş olmaktadır.<sup>1787</sup> Başbakan Erdoğan, medeniyetler ittifakı projesinde karşılıklı eksikliklerin giderilerek tek bir resmin ortaya çıkması yönünde çabaların gerekliliğini ifade eder ve bunun sonucunda terörizmin yakalamış olduğu ivmenin en büyük darbeyi alacağını belirtir. Erdoğan, medeniyetler çatışması tezine alternatif ve terör gibi çatışma mekanizmalarını bertaraf etme yolu olarak medeniyetlerin ittifakını gerekli görür.<sup>1788</sup>

Medeniyetler ittifakı projesinin 'din barışı', 'dinlerarası diyalog' 'dinlerarası hoşgörü' gibi kavramlarla izah edilmesinden de anlaşıldığı gibi projenin din, daha doğrusu batı-doğu, bir diğer ifadeyle Hıristiyanlık-İslâm ilişkileri bağlamında vücut bulduğu anlaşılmaktadır. Dinle ilgisi, Diyanet'ten Sorumlu Devlet Bakanı'nın çalışmaları Başbakan adına yürütmesi ve Türkiye raporunun hazırlanmasında DİB başkanı ve yardımcıları gibi diyanet personelinin yardımından da anlaşılabilir. Projeye katkıların devlet organları dışında sivil toplumca da olması beklenmektedir ki ilk olarak finansal anlamda bir katkı beklentisi olmuştur.<sup>1789</sup> Öte yandan projenin AB'ye üyelikle olan yakın ilgisi, projenin eşbaşkanı Başbakan Erdoğan'ın Türkiye üyeliğiyle medeniyetler ittifakının gerçekleşeceği yönündeki yorumundan anlaşılabilir. Projenin ana hedeflerinden biri, İslâm ve terör arasında kurulan organik bağın bireysel yanlışlıklar ve dinci terör gibi grub marjinallikleri çerçevesinde anlaşılmasını ve

---

<sup>1785</sup> "ABD Medeniyetler ittifakı'na giriyor", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/20/dun104.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1786</sup> "Medeniyetler İttifakı Girişimi", <http://www.medeniyetlerittifaki.gov.tr/medeniyetlerittifakigirisimi1.htm>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1787</sup> "Medeniyetler İttifakı'nın ilk buluşması İspanya'da", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/11/27/cpsabah/gnc109-20051126-101.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1788</sup> "Erdoğan: Şart, siyasi ahlâka sığmaz", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/14/gnd96.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1789</sup> "Türkiye'den din barışı için 500 bin Euro", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/08/29/siy106.html>, (29 Mart 2008).

bunlarla ilgisi olmayanları da kapsayan bir markalaştırmaya gidilmemesini sağlamak olarak ifade edilmektedir.<sup>1790</sup>

Çağın marjinal tutumları ve dışlayıcı, çatışmacı tutumların kaynağı olan algılara İslâmofobianın da eklendiği ve bu İslâm düşmanlığı tutumunun kaygılandırıcı durumuna karşı düzeltici çaba olarak medeniyetler ittifakı projesinin oluşturulduğu ifade edilmektedir. Başbakan Erdoğan'ın bu tutuma karşı öz ifadesi "terörün dini, kültürü, ırkı, milliyeti yoktur" şeklindedir. Bu bağlamda 11 Eylül olaylarının kategorik marjinal tutum olarak bütün Müslümanları terörle ilişkilendiren algı eleştirilmekte ve din mensubu ve dinî sistem arasında ayırım yapılması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>1791</sup> Barışa katkı yolunda Fransa'da 2006'da cumhurbaşkanlığı sarayı Elysee'de düzenlenen *Kültür Konferansı*'nda dinlerarası hoşgörünün önemi vurgulanır.<sup>1792</sup>

Başbakan Erdoğan, Mart 2008'de Bulgaristan'a yaptığı ziyarette Kırcaali Merkez Camii ziyaretinin yanı sıra Sveti Georgi Kilise'sine de ziyarette bulunarak medeniyetler ittifakı projesinin yerel unsurları kapsayan söyleminin pratik bir örneğini sergiler. Erdoğan burada dinler ve medeniyetlerarası diyalogun önemine vurgu yaparak projenin anlamlılığına yönelik kodları dile getirmiştir.<sup>1793</sup> Ocak 2008'de Madrid'de 78 ülke temsilcisinin katılımıyla yapılan *1. Medeniyetler İttifakı Forumu*'nda, birleştirici unsurların ön plana çıkarılması, aşırılıkla mücadele ve küresel güvenliğin sağlanması yönünde çaba gösterilmesi üzerinde konsensüse varılır.<sup>1794</sup>

İslâm'ın küresel imajını sorun eden kurumlardan biri olarak İslâm Konferansı Örgütü (İKÖ), küresel gelişmelerin İslâm imajına yüklediği terör ve korku kodlarının haksız ve gerekçesiz oluşunu anlatan ve bu yönde olumsuz dinamiklerin temelsizliğini

---

<sup>1790</sup> "Bizim Deklarasyonumuz gizliliğini koruyor", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/07/27/siy98.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1791</sup> "Aşırılıklara İslâm düşmanlığı da eklendi", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/05/16/gnd92.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1792</sup> "Chirac başörtülülerle Elysee'de görüştü", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/14/dun109.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1793</sup> "Erdoğan Kırcaali'de Türkleri ziyaret etti", 28/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=670501&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1794</sup> "Medeniyetler İttifakı 1. Forumu sona erdi", 16/01/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=638760&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008); Ayrıca bkz. "İki lider önce 'köprü' ödülü aldı, sonra kucaklaştı", 15/01/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=638037&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).



ispatlayan çalışmalarla İslâmofobia'ya<sup>1795</sup> karşı mücadele vermektedir. Bu amaçla kurulan *İslâmofobia Gözlemevi* kürede meydana gelen gelişmeleri ve söylem analizlerini raporlar halinde sunarak İslâm'ın barış ve hoşgörü dini oluşunu ifadeyi ve dinler ve kültürler arası diyalogun gelişimini sağlamayı amaçlamaktadır. 13-14 Mart 2008'de yapılan *11. Liderler Zirvesi*'nde bu konu özellikle gündeme alınmıştır. İKÖ, temelde ABD'de yaşayan Müslümanların İslâmofobia kurbanı olduğunu ve Amerikan toplumunda yükselen bir önyargının bulunduğunu ortaya koymakta ve İslâmofobianın kaynaklarını tesbit ederek (tarihî nedenler, bilgi eksikliği, ifade özgürlüğünün kötüye kullanılması, göç sonrası nüfusun ekonomik tehdit olması gibi) bununla mücadeleyi hedef addetmektedir.<sup>1796</sup> Altıncısı 5-9 Eylül 2005'te İstanbul'da gerçekleştirilen *Avrasya İslâm Şûrası*'nda 11 Eylül'ün etkisi ve İslâmî köktenci hareketlerin ürettiği imaj, çatışma (İsrail-Filistin gibi), birlikte yaşama, dinlerin barışa katkısı gibi son dönemin yaygın konuları ele alınır<sup>1797</sup> ve toplantı öncesinde DİB başkanı Türkiye'nin bu çabasının Türk modelinin başatlığına yönelik olarak algılanmaması yönünde uyarır.<sup>1798</sup>

GYV'ye bağlı olarak<sup>1799</sup> 1998 yılında İstanbul'da kurulan Diyalog Avrasya Platformu, 7-8 Haziran 2005'te Moskova'da *Terörden Evrensel Etiğe: Dinler ve Barış* adında uluslararası bir forum düzenler. Bu foruma, "Rusya Halkla İlişkiler Birliği ile Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü tarafından desteklenen, Kolonyal Zal'da gerçekleştirilen foruma, dünyanın beş kıtasındaki 26 ülkeden 200'ün üzerinde katılımcı iştirak" eder. Anti-terör söylemleri, barışa vurgu ve dinlerin ortak değerlerinin altının çizilmesi forumdan kalan söylem grameri olur. Forumda İstanbul müftüsü, Hahambaşı Haleva, Türkiye Süryanî Kadim Metropoliti Yusuf Çetin, Süryanî Katolik Cemaati Patrik Vekili Yusuf Sağ gibi dinî liderler katılır.<sup>1800</sup> 1-3 Temmuz 2005 tarihlerinde

---

<sup>1795</sup> Bu korku imgesinin bir Avrupalı kimliği oluşturabilmenin ideolojik aracı olarak da yorumlanır. Bkz. Kader Özlem, "Avrupa'nın İçinde Yükselen İslâmofobia Gerçekliği", Mümtaz'er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (197-208), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.197.

<sup>1796</sup> "İKÖ, İslâmofobi'yle mücadele paketini hayata geçiriyor", 10/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=662610&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1797</sup> "Terör eylemleri için hiçbir mazeret kabul edilemez", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=208874&keyfield=6176726173796120C59F757261>, (23 Nisan 2009).

<sup>1798</sup> "Türkiye, İslâm dünyasına modellik iddiasında değil", 03/09/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=207112&keyfield=6176726173796120C59F757261>, (23 Nisan 2009).

<sup>1799</sup> "Evrensel barış için ruhani devrim", 13/06/2005, <http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=21953>, (23 Nisan 2009), Sayı.549.

<sup>1800</sup> "Terörden Evrensel Etiğe: Dinler ve Barış 07-08 Haziran 2005", <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1420>, (23 Nisan 2009).

Erzurum Palandöken’de yapılan 9. Abant Toplantısı, Abant toplantısının konusu *Yeni Bir Çağın Eşiğinde; Eğitimde Yeni Arayışlar* başlığıyla yola çıkar. Bu toplantıyla beraber platform, Anadolu’da da ilk etkinliğini gerçekleştirmiş olur. Platform, Osmanlı tecrübesi gibi tarihî mirasın da dikkate alınarak geniş yelpazede ve farklı hayat tarzlarını tanıtan ve saygı üreten, zorunlu din derslerinin yanında seçmeli din derslerini de kapsayan bir model çerçevesinde fikirler üretir.<sup>1801</sup> Öte yandan Risale-i Nur Enstitüsü, 2. *Risale-i Nur Kongresi*’ni 26-27 Mart 2005’te İstanbul’da düzenler<sup>1802</sup> ve ana tema din bilim çatışmasının mitsel boyutudur. Katılımcıların ilkinde olduğu gibi üst bir tartışma platformu şemsiyesinde toplanan yelpaze teşkil ettiği görülür.<sup>1803</sup>

Fatih Üniversitesi Mütevelli Heyeti üyesi Ali Bayram’ın, Gülen ve Hareketi adına Hartford Seminary’ye *Modern İslâm Kürsüsü* kurulması amacıyla 2 milyon dolarlık bağış yaptığı<sup>1804</sup> haberi, Hareket’in destek verme amaçlı kararının sonucunda yayınlanmış ve Bayram, Hareket’in bu konudaki tutumunun yardım kararı şeklinde olduğu ve henüz ödenmiş bir meblağın söz konusu olmadığı yönünde açıklama yapmıştır.<sup>1805</sup> İslâm, Müslüman-Hıristiyan ilişkileri ve modern dönemde İslâm gibi konuları araştıran kurum, Mcdonald Merkezi’nde bu çalışmalarını sürdürmek için söz konusu bağışı kullanacaktır. Bayram, bağışın gerekçesini şöyle açıklamıştır: İslâm birçok talihsiz nedenden dolayı yanlış anlaşılmıştır. Bu bağış, İslâm hakkında güvenilir kaynak ediniminde yardımcı olma amacıyla. Mcdonald Center ile ilk görüşmenin, Mayıs 2005’te Gülen Hareketi’nin davetiyle gelen şahıslarla mütevelli heyetinin İstanbul’da bir araya gelmesiyle başladığı belirtilir. Diyalog yanlısı olarak betimlenen

---

<sup>1801</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/10251/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1802</sup> “II. Ulusal Risale-i Nur Kongresi”, <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Enstitu&SubSection=KongreII>, (23 Nisan 2009).

<sup>1803</sup> “Din ve bilim çatışmaz”, 28/03/2005, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/28/g01.html>, (23 Nisan 2009)

<sup>1804</sup> “Yeğeninden papaz okuluna 2 milyon \$ bağış”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/14/gnd133.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1805</sup> “İslâm’ın doğru tanıtılması için panel, konferans ve çeşitli akademik çalışmaların düzenlenmesinde ortak bir düşünceye varılmış, tecrübelerimizle ve gücümüzün yettiği ölçüde maddi olarak bu çalışmalara katkıda bulunacağımız ifade edilmiştir. Bugünkü gazetelerde bahse konu olan 2 milyon dolar gibi bir bağışın yapılmış olduğu doğru değildir. Üniversite yönetimine ödenmiş tek bir dolar yoktur. İslâmî kürsünün kurulup geliştirilmesini amaçlayan sponsorluk anlaşmamız lisansüstü öğrencilerin akademik projelerinin desteklenmesinden ve İslâmîyet ile ilgili konferansların düzenlenmesine katkıdan ibarettir.” “Ali Bayram’dan bağış açıklaması: Verilmiş tek bir dolar yok”, 14/11/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=454302&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

Gülen Hareketi'nden birçok öğrencinin Hartford Seminary'de eğitim gördüğü ifade edilir.<sup>1806</sup>

Hareket'in bu başış hedefi, misyonerlere yardım olarak yorumlanırken harekete yakın isimler ise şiddet ve terörle bir tutulmaya çalışılan bir imaj yüklenen İslâm'ın barış merkezli mesajının yayılması görevine yönelik yerinde ve doğru bir eylem olarak yorumlamışlardır. Dahası verilen tepkilerin korku yönelimli ve aşırı korumacı nitelikte olduğu ifade edilmiştir: “Çocuklarımızı okula göndermeyelim gâvur olurlar’ kompleksinin bir benzeri de ‘Evimizden başımızı çıkarmayalım. Kimse ile konuşmayalım. Gâvur oluruz’ düşüncesi.”<sup>1807</sup>

İtalyan vatandaşı Trabzon Santa Maria Kilisesi Rahibi Andrea Santoro 5 Şubat 2006'da Kilisede uğradığı saldırıda iki el ateş edilerek öldürülür.<sup>1808</sup> Santoro cinayeti, yurt içi ve yurtdışı merkezli kınama mesajlarına konu olmuş ve temelde din adamlarına yönelik yokedici eylemlerden, özünde her türlü şiddetten uzak durulması gerektiği yönündeki konsensüs ifadesini bulur. Bu bağlamda yerel kınamaların yanı sıra Papa 16. Benedict, Rahip Santoro'nun hayatının kurban edilmesini dinlerarası diyalog ve barışa bir katkı olması dileğiyle olayı yorumlar,<sup>1809</sup> dolayısıyla Papa II. Johh Paul'den devraldığı diyalog mirasına vurgu yapan çatışmadan uzaklaştırıcı söylem kullanır. Papa, Santoro'nun kanının insanlar arasındaki otantik kardeşlik için bir tohum olması temennisini<sup>1810</sup> dile getirerek çatışmadan uzak bir dinî harita dileğini ifade eder. Santoro, 31 Ocak'ta, ölümünden önce cemaatinin dikte ettirdiği bir mektup yazmış ve Papa'ya göndermişti. Bu mektup daha sonra yayınlandı ve Papa'nın Trabzon'u Kasım ayında ziyaret etmesi yönünde istek de söz konusu edilmiştir.<sup>1811</sup> Luigi Padovese'nin Santoro cinayetini batı medyasında yayanlanan karikatürlerle ilişkili olarak Müslüman fundamentalistlerin tepkisiyle ilgi kuran yorumu, batıda olayın değerlendirilmesi

---

<sup>1806</sup> David Barrett (Ed.), “Turkish Religious Leader Endows Chair in Islamic Studies” *Praxis*, (December 2006), <http://www.hartsem.edu/ABOUT/Praxis/dec06.pdf>, (20 Mayıs 2008), Vol.18, No.3, ss.1-3.

<sup>1807</sup> Bülent Korucu, “ABD'deki İslâm kürsüsüne bir dolar da benden”, 15/11/2006, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=454536&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1808</sup> “Rahibe karanlık kurşun”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/06/dun105.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1809</sup> “Pope Honours Priest's ‘Sacrifice’”, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4694512.stm>, (20 Mayıs 2008).

<sup>1810</sup> “Benedict XVI Hopes Priest's Murder Stirs Solidarity”, <http://www.zenit.org/article-15202?l=english>, (20 Mayıs 2008).

<sup>1811</sup> “Murdered Priest's Letter to Benedict XVI”, <http://www.zenit.org/article-15229?l=english>, (20 Mayıs 2008).

bağlamında söz konusu edilmiş ve fanatik İslâmcı vurguyla olayın anlaşılması söz konusu olmuştur.<sup>1812</sup>

Santoro cinayeti döneminde gazetelerde zanlının para ve karikatür kriziyle ilişki kuran ve sebep gösteren ifadeleri yer almıştı. Verilen haberlerdeki karmaşa ve farklı bilgiler eleştirilmişti.<sup>1813</sup> Bu yorumların ötesinde olayların dinî içerikten ziyade ideolojik yapılanmanın bir yansıması olarak siyasal bir nitelik taşıdığı, dolayısıyla halkın genel din algısının bir yansıması olarak okunmaması gerektiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. 2006'da ülke genelinde yapılan bir araştırmaya göre: "1999'da Müslümanların ibadetlerini serbestçe yerine getirebildiğini düşünenlerin oranı yüzde 63,8'di. Bugün yüzde 74,2... 'Müslümanlık dışındaki dinleri yaymaya çalışan misyonerlerin çalışmaları kısıtlansın'a katılanların oranı yüzde 65."<sup>1814</sup> Veriler, kabaca değerlendirildiğinde çoğul rekabet dönemine girişle beraber dinselliğin arttığı ve rekabet baskıları nedeniyle karşıt çabaların kısıtlanmasına yönelik beklenti oluştuğu ifade edilebilir.

AB uyum yasaları bağlamında çoğulculuğa yönelik çabaların sergilenmesi, Lozan ve Misyonerlik bağlamında azınlık okullarını da tartışmaya etkin bir şekilde katar.<sup>1815</sup> Bu tarz düzenleme tartışmalarının yanı sıra bu yıl Papa'nın özellikle Almanya'daki (İslâm'ı irrasyonel ve şiddet dini ilan eden) sözleri, Türkiye'ye gelmesine bir gün kala Saadet Partisi'nin İstanbul'da bir 'Papa gelme' mitingi düzenlemesini sonuç verir.<sup>1816</sup> Öte yandan Papa'nın gelişiyile azınlık meselesi ve ulus devlet bağlamında bir kaygı taşıyan değişik kulvardan kişilerin bir araya gelerek kurumsal bünyede çaba gösterdiği medyaya yansır.<sup>1817</sup> Papa'nın sözleri kimileri için dinlerarası diyalogun iflas

---

<sup>1812</sup> "Bishop in Turkey Links Priest's Murder to Muslim Protests", <http://www.zenit.org/article-15206?l=english>, (20 Mayıs 2008).

<sup>1813</sup> "Çokseslilik bu olmasa gerek!", 09/02/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=178168>, (21 Mart 2009).

<sup>1814</sup> "Halkımızı tanıyalım", 14/06/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=190156?ref=Klasistanbul.Co>, (29 Mart 2008).

<sup>1815</sup> "Azınlık okullarında Lozan tartışması", 21/09/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=199315>, (29 Mart 2008).

<sup>1816</sup> "'Papa gelme' mitingini göremeyenler için", 04/12/2006, <http://yenisafak.com.tr/OkurSozcusu/?t=04.12.2006&i=17832>, (25 Nisan 2009).

<sup>1817</sup> Papa'nın Türkiye ziyareti öncesinde Ayasofya Derneği adında bir yapılanmaya gidilir. Lozan'ın yıldönümünde kurulması kararlaştırılan dernek, 15 Ekim'de kuruluşunu ilan eder. Derneğin kurucu üyeleri milliyetçi cepheden Türk Ortodoks Patrikhanesi Sözcüsü'ne kadar birçok farklı fikir ve grup mensubu kişiden oluşur. "Papa'ya karşı 'Kutsal İttifak'", 10/11/2006, <http://yenisafak.com.tr/pazar/?t=10.11.2006&i=13470>, (25 Nisan 2009).

noktasına gelip gelmediğini tartışmaya açar. Çünkü diyalog için tarafların birbirlerinin kutsalına saygı duyması gerektiği yönündeki ilkenin burada çiğnendiği görülür. Durumu düzeltmesi yönünde özür beklenen Papa, “İslâm’a ve onun aziz peygamberi Hz. Muhammed’e yönelik saldırgan sözlerinden dolayı değil, onların Müslümanları incitmesinden dolayı üzgün olduğunu ifade etmiştir.” Bu olay, Katolik Kilisesi’nin diyaloga yönelişinin tamamen stratejik olduğunu (Hıristiyan olmayanlarla sempatik ilişkiyle misyonerlik) ortaya koyar. Aydın, bu olayı, Katolik Kilisesi’nin kurumsal diyalogunun iflası olarak değerlendirir ve Müslümanları uyarır.<sup>1818</sup>

Harman, Papa’yı tarihî realiteye dikkat çekerek eleştirir ve İslâm düşmanlığının yaygın pratiğinin Papa’ya bu hakkı tanımaması bir yana alıntı yaptığı Khoury’nin eserinin de “söyleyenin de okuyanın da yüzünü kızartacak iftiralarla dolu” olduğunu belirtir. İlk olarak 8. yüzyıla St. Jean Damascene’nin başlattığı karalamalar, Nicetas de Byzance, Evode, Hamartolos, Euthyme Zigabene, Theophane le Congesseur, Chanson de Roland ve Legende Doree gibi diğerlerince devam ettirilir. Harman, cihat kavramıyla birlikte dile getirilen kılıç dini söyleminin önyargı ürünü oluşuna dikkat çeker ve “kutsal savaş kavramının mucidi ve ilk uygulayıcısı”nın Hıristiyanlar olduğunu belirtir. “Kutsal savaş (La guerre sainte) kavramını ilk defa büyük Hıristiyan teoloğu Saint Augustin, Tanrı Devleti adlı eserinde kullanmıştır.”<sup>1819</sup> Papa’nın akıl ve iman arasında ilişki kurarak İslâm’ı ötekileştirip şiddetle bütünleştirerek Hıristiyan imgesini yükseltmeye çalışması, İslâm’ın akıl konusundaki öğretisine ters düştüğü gibi<sup>1820</sup> kendi geleneklerini de doğru yansıtmamaktadır. Çünkü geleneklerindeki akla ve şiddete yönelik tutumun hazin durumu bir yana diğer dinlere karşı (özelde İslâm’a karşı) şiddet içeren ve ötekileştiren tutumun değişmediğinin de ifadesidir bu.<sup>1821</sup>

---

<sup>1818</sup> Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss.277-87.

<sup>1819</sup> Harman, “Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict”, ss.62-3.

<sup>1820</sup> Mehmet Görmez, “Papa XVI. Benedict’in Konuşmasının Tarihî Değeri”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.), *Polemik Değil Diyalog* içinde (91-98), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.97-8.

<sup>1821</sup> Şinasi Gündüz, “Vatikan’ın Tarihsel Açmazı”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.), *Polemik Değil Diyalog* içinde (121 -126), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, s.126.

2006 yılında Diyanet açısından dikkat çeken bir nokta da Türk Diyanet Vakıf-Sen'in bir güç birimi haline gelip dinlerarası ilişkilerde söylem sahibi olmasıdır.<sup>1822</sup> DİB çalışanlarının kurduğu sendika (Diyanet-Sen) uluslararası dinî söylemlere yönelik tepkilerin ifade edilmesinde araçsal bir konum taşımaktadır. Papa 16. Benedict'in (Josef Ratzinger) Kasım 2006'da Hz. Muhammed için sarfettiği sözler nedeniyle Papa'nın Türkiye'yi ziyaret ettiği zaman diliminde hakkında din ve mezhep ayrımcılığı yapma, dini inanç ve ibadetlerden dolayı hakaret, halkı kin ve düşmanlığa tahrik ve aşağılama gerekçesiyle suç duyurusunda bulunulmuş, Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı olayı inceledikten sonra soruşturmaya gerek görmemiştir.<sup>1823</sup>

*Avrasya İslâm Şûrası'nın yanı sıra 2006'da Afrika İslâm Şûrası* (İstanbul, 1-3 Kasım) da yapılmaya başlar. Diyanet böylece küreselleşme çabasını (cemaatlerin ardından da olsa) bir adım daha öteye taşır.<sup>1824</sup> DİB Başkanı, yapılanın Türk modelinin yaygınlaştırılması (ağabeylik) değil deneyim ve fikir paylaşımı olduğu beyanında bulunur.<sup>1825</sup> Oysa 1998'de dönemin DİB başkanı Yılmaz, terörün bitmesi için Türkiye'deki İslâm anlayışının yaygınlaştırılması (o ülkelere taşınması) gerektiğini ifade etmişti.<sup>1826</sup> DİB'in fikir ve deneyim paylaşımıyla ortak algıların oluşmasına katkı sağladığı yönündeki güdüleyici düşüncesiyle gerçekleştirilen<sup>1827</sup> Şûra'da dinî bilginin çağdaş üretimi, insan hakları, barış, sosyo-kültürel ve ekonomik sorunlarla birlikte mücadele, Afrika'nın olumsuz imajının düzeltilmesi ve Türkiye'nin kıtayla daha sık ve sıkı bağlar kurması gibi konular öne çıkar.<sup>1828</sup>

DİB, karikatür krizinde resmî açıklamalarla tepki göstermiş ve yapılanların din, vicdan ve ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini; çünkü bu

---

<sup>1822</sup> "Yüreği Yeten Ruhban Okulu'nu Açar", 11/08/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=195434&tarikh=11/08/2006>, (29 Mart 2008).

<sup>1823</sup> "Diyanet-Sen'den Papa'ya suç duyurusu", 20/09/2006, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=31439>, (26 Mart 2008).

<sup>1824</sup> "Avrasya'dan sonra Afrika İslâm Şûrası da Türkiye'de toplanacak", 21/10/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=440683>, (23 Nisan 2009).

<sup>1825</sup> "Kimseye ağabeylik yapmıyoruz, dinî bilgi ve tecrübelerimizi paylaşıyoruz", 01/11/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=446382&keyfield=6176726173796120C59F75726173C4B1>, (23 Nisan 2009).

<sup>1826</sup> "Türkiye Avrasya'nın dinî lideri", 30/05/1998, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-21274>, (23 Nisan 2009).

<sup>1827</sup> Ali Bardakoğlu, "Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dini Liderler Toplantısı Açılış Konuşması", <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (23 Nisan 2009).

<sup>1828</sup> "Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dini Liderler Toplantısı Sonuç Bildirgesi (01-03 Kasım 2006, İstanbul)", 03/11/2006, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (23 Nisan 2009).

özgürlüklerin başka inançlara hakaret etmeyi mazur kılmadığını, inançlara saygının kendi inancına ve insanlığa saygı anlamında hayatî önem taşıdığını beyan etmiştir. Basın ve ifade özgürlüğü ve Müslümanların bu konudaki tutumları ise özellikle analiz edilmiştir: “Bu tür yanlışları ifade ve basın özgürlüğü adına savunmak da, Müslümanların böyle bir saygısızlık karşısında tepkisiz kalmasını ve hoşgörülü davranmasını beklemek, üstelik İslâm dünyasının bir hoşgörü sınavıyla karşı karşıya olduğunu ifade etmek de fevkalade üzücü ve kaygı verici tutumlardır.”<sup>1829</sup>

Küreselleşmeyle beraber İslâm hakkında doğru bilgi aktarımı imkânı ve verisi ortaya çıkarken aşırı uçtakiler ve karikatüristler için hâlâ eski stereotip Müslüman geçerlidir.<sup>1830</sup> Karikatür krizi, hem ifade özgürlüğü tartışmaları hem de medeniyetler arası diyalog düzleminde yürütülen siyasal çabaları tartışmalı bir konuma taşıdığı için birçok farklı çevreden olaya tepki gösterilmiş ve temelde batının İslâm’a yönelik kutsala saygı bağlamındaki hassasiyeti sorgulanmıştır. Öte yandan demokratik tepkilerin gösterilmesi gerektiği yönünde beyanlarda bulunulmuş ve inanca saygısızlık olarak değerlendirilen bu olayların basın özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilemeyeceği ifade edilmiştir.<sup>1831</sup>

Türkiye’de gösterilen tepkiler temelde yurdun çeşitli bölgelerinde, zaman dilimi olarak Cuma namazı sonrası başta olmak üzere, dinî mekânlar çerçevesinde tepkisel mesajlar şeklinde belirmiş ve doğrudan şiddet olaylarına varan bir boyut söz konusu olmamıştır. İstanbul’da yapılan protestolarda Danimarka konsoloslugu önüne siyah çelenk konulmuş, Diyarbakır’da Fransa bayrağı yakılmış, İzmir’de Danimarka’nın İzmir konsoloslugu önüne siyah çelenk konulmuş, Elazığ’da sloganlar eşliğinde protesto yapılmış, Konya’da sloganlar eşliğinde Danimarka bayrağı yakılmış, Van’da karikatürlerin yayınlandığı Danimarka, Norveç ile İsrail ve ABD protesto edilmiş,

---

<sup>1829</sup> “Basın açıklaması: Karikatür”, 03/02/2006, <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1830</sup> von der Mehden, s.40.

<sup>1831</sup> Bkz. “Güler: Provakasyon var”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/03/gnd85.html>, (29 Mart 2008); “ATO Başkanı Aygün: Müslümanlara saygısızlık”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/03/gnd86.html>, (29 Mart 2008).

Tokat'ta da yapılan basın toplantılarında söz konusu karikatürler ve yayıncıları kınanmıştır.<sup>1832</sup>

Diyalog Avrasya Platformu, 21-24 Haziran 2006'da Bişkek'te *Medeniyetler Diyalogu ve Birlikte Yaşama* adında bir forum düzenler ve medeniyetler çatışması tezine karşıt olarak bir arada yaşama formunu sunan analizlerle medeniyetlerin bir arada yaşayabilmesinin zorunluluğuna vurgu yapar.<sup>1833</sup> Ayrıca 10. Abant Platformu, *Türkiye-Fransa Söyleşileri: Cumhuriyet, Kültürel Çoğulculuk ve Avrupa* başlığıyla Fransa'da Avrupa'dan katılımların da olmasıyla gerçekleşir. Platform, güncel konular bağlamında AB üyeliğiyle Türkiye ve AB'de meydana gelecek dönüşümler çerçevesinde fikir üretir. Bu bağlamda Alain Touraine, Avrupa kültürünün yekpare olmadığını, Türkiye'nin üyeliğinin çokkültürlülüğü belirginleştiren ve katkıda bulunan bir olay olacağı yönünde fikir beyan eder.<sup>1834</sup>

11. Abant Platformu doğuya yönelir ve 14-15 Temmuz 2006 tarihleri arasında *Küresel Politikalar ve Ortadoğu'nun Geleceği* başlığıyla toplanır. Platform, doğu sorununa yönelmenin geciktirilen tarihine dikkat çeker ve Kudüs gibi barış sembolü olacak mekânlara vurguyla Ortadoğu'da topyekün barış arayışını dile getirir.<sup>1835</sup> Bir diğer Nurcu form, *Risale-i Nur Estittüsü*, şerh ve beyanlarının devamı olarak 25-26 Mart 2006'da İstanbul'da<sup>1836</sup> ahlâk konulu sempozyum düzenler.<sup>1837</sup> Aynı dönemlerde modern Müslüman aktörlerden Oktar Hareketi'nin üyeleri yazılı, görsel ve işitsel materyalleri dağıtmak için zaman zaman İstanbul'un en işlek caddelerinde stantlar kurmakta ve ücretsiz dağıtım yapmaktadırlar.<sup>1838</sup>

ABD'nin 2005 yılı *Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu*'nda Türkiye'deki dinî grupların varoluş sorunları şu şekilde sıralanmıştır: Türkiye'de misyonerlik

<sup>1832</sup> "Protesto var, şiddek yok", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/03/gnd80.html>, (29 Mart 2008); Ayrıca bkz.

"Pakistan'da Danimarka protesto edildi", 29/02/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=658643&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1833</sup> "Medeniyetler Diyalogu ve Birlikte Yaşama" 21-24 Haziran 2006", <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1421>, (23 Nisan 2009).

<sup>1834</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/10252/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1835</sup> <http://tr.fgulen.com/content/view/10254/136/>, (23 Nisan 2009).

<sup>1836</sup> "III. Ulusal Risale-i Nur Kongresi", <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Enstitu&SubSection=KongreIII>, (23 Nisan 2009).

<sup>1837</sup> "Dinsiz ahlâk olmaz", 27/03/2006, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mart/27/g04.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>1838</sup> "Misyoner gibi, yedi milyon kitap dağıttılar", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/03/22/gnd130.html>, (29 Mart 2008).



faaliyetlerinin bir tehdit olarak algılandığı ve bunun üst düzey yetkililerce ifade edildiği, 2005 yılı itibariyle medyada Hıristiyan karşıtı yayınlarda yükseliş ve Hıristiyanlara ve kiliselere karşı tehdit ve saldırılarda artma olduğu belirtilmiştir. Alevilerin heterodoks İslâm mezhebi olarak kabul edildiği ancak bazı Alevilerin ve radikal İslâmcıların Alevilerin Müslüman olmadıklarını savundukları ifade edilir.<sup>1839</sup> 2006 Kasım ayında *Nüfus Hizmetleri Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik* yürürlüğe girmiş ve dine ilişkin kayıtlar ailenin yazılı talebine bağlanmıştır. Fakat raporda, nüfus cüzdanları gibi idarî belgelerde varlığını devam ettiren din hanesinin ayrımcılıklara neden olabileceği ifade edilmiştir. Öte yandan resmî olarak tanınmayan dinler hakkındaki endişelerin devam ettiği belirtilmiştir. Gayrimüslimlerin dinî grup olarak tüzel kişiliğe sahip olamayışının ve vakıf biçimli örgütlenmenin işleyişinin yargı bağlamında sorunlar ürettiği ifade edilmiştir. İbadet mekânlarının açılması konusunda uygulamada il farklılığının bulunduğu ileri sürülmüş, bazı kiliselerin tescil alamadıkları ifade edilmiş ve Cemevlerinin açılmasında sorunlar olduğu ileri sürülmüştür.<sup>1840</sup>

Malatya’da Protestan bir gruba ait basım evinde üç protestanın öldürülmesi olayı örnek gösterilerek, medya ve medya dışı söylemlerde gayrimüslimlerin hedef olarak gösterildikleri, toplumun aslî unsuru olmadıkları yönünde tehlike imalı söylemler kullanıldığı ileri sürülmüştür. Din eğitimi çerçevesinde okullarda okutulan derslerin, tarafsızlığı, çeşitliliği ve çoğulculuğu taşımadığı iddiası bir tartışma zemini olmuş ve bu çerçevede AİHM’in verdiği aleyhteki karar da dersin içeriğinin sorgulanmasında haklılık gerekçesi sayılmıştır. Yabancı uyruklu din adamlarının Türkiye’de çalışma iznine yönelik eleştiriler devam etmektedir. Bu bağlamda Aralık 2006 itibariyle *Yabancıların Çalışma İzinlerine İlişkin Kanunun Uygulama Tüzüğü*’ne bağlı olarak 122 yabancı din adamı Türkiye’de faaliyet göstermekteydi. Öte yandan gayrimüslimlere yerel mekânlarda (Heybeliada Ruhban Okulu gibi) din adamı yetiştirme izninin verilmemesi de hâlâ bir tartışma konusudur.<sup>1841</sup>

---

<sup>1839</sup> *International Religious Freedom Report 2005*, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>, (15 Mart 2008), par.2-8.

<sup>1840</sup> *2007 İlerleme Raporu*, [http://www.mfa.gov.tr/NR/rdonlyres/AF2D5195-4FAD-49C6-A786-D2A04F770F41/0/2007İlerlemeRaporu\\_Tr.pdf](http://www.mfa.gov.tr/NR/rdonlyres/AF2D5195-4FAD-49C6-A786-D2A04F770F41/0/2007İlerlemeRaporu_Tr.pdf), (15 Mart 2008), ss.15-6.

<sup>1841</sup> *2007 İlerleme Raporu*, s.16. 9 Ekim 2007’de AİHM, oybirliğiyle, AİHS’in 1 Nolu Protokolü’nün 2. maddesinin (eğitim hakkı) ihlal edildiğine karar vermiştir.

2005'teki karikatür krizinden sonra (Danimarka'da *Jyllans Posten* gazetesinde 30 Eylül 2005 tarihinde yayınlananlar) İsveç'te *Nerikes Allehanda* isimli gazetede 2007'de de karikatürlerin yayınlanması üzerine DİB, önceki olayları hatırlatarak yapılan faaliyetlerin tahkir niteliğine dikkat çekerek bunların “batı dünyasında İslâmofobia’yı yaymak amacıyla yapıldığı artık dünya kamuoyu tarafından da net bir şekilde görülmüş ve kanıksanmış” bir olgu olduğunu beyan etmiştir. Öte yandan Müslümanların vakar ve itidal ilkeleri içerisinde karşı tahkir ve şiddete mahal vermeden tepkilerini göstermeleri gerektiğini ifade ederek bu yönde bir davet ilan etmiştir.<sup>1842</sup> Söz konusu krizde toplumsal sahnede beliren “karikatürler dünün Hıristiyan ilâhiyatçılarının İslâm hakkındaki asılsız iddialarının karikatürize edilmiş halinden başka bir şey değildir.”<sup>1843</sup> Hollanda'da aşırı sağcı bir milletvekili tarafından hazırlatılan İslâm'a hakaret içeren, Kur'an'ın beş sûresinden ayetler verilerek Kur'an'ın teröre teşvik edici bir metin olduğunu ileri süren, İslâm ve terör eşitliği kuran ve batı medeniyetinin yok etmeye çalışan bir ideoloji ürettiğini iddia eden, dolayısıyla saf dışı edilmesi gereken bir din olarak tanıtan fitne (Fitna) adlı 15 dakikalık film, DİB tarafından net bir şekilde eleştirilmiş ve fitne fitnesi olarak betimlenmiştir.<sup>1844</sup>

Diyanet İşleri Başkanı'nın değişimiyle Bardakoğlu gibi akademik kariyerden gelen bir din bilginin gelmesi, Diyanet'in personel profiline yansıyan yeni uygulamaların ve (çağın okunması bağlamında) yeni söylem ve lügatçenin ortaya çıkmasını sonuç verir. Diyanet'in yurt dışına gönderdiği personelini ülke hakkında ve dil konusunda kursa tabi tutması, fakülte mezunlarının seçilmesine dikkat edilmesi, Diyanet yönetiminin dünyayı akademik okuma biçiminin sonuçlarından biridir.<sup>1845</sup> Diyanet, kurumsal olarak diyalog çabalarına giriştikten sonra uluslararası boyutta katılımların söz konusu olduğu dinler ve kültürlerarası diyalog toplantılarına katılım göstermiş; dinlerarası diyalog dairesi ise bunu son dönemlerde birim görevi olarak icra etmiştir. Bu bağlamda Ekim 2007'de Makedonya Hükümeti, Ohri'de *Din ve Kültürün Sevgi, Hoşgörü, Diyalog ve İnsanlar Arasındaki İlişkilere Katkısı* başlığıyla *Dünya*

---

<sup>1842</sup> “Basın açıklaması: Karikatür”, 04/09/2007, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1843</sup> İbrahim Kaplan, s.284.

<sup>1844</sup> “Basın Açıklaması: Fitne Filmi”, 02/04/2008, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (21 Haziran 2008).

<sup>1845</sup> “Diyanet'ten, Avrupa'ya gidecek imamlara 400 saatlik eğitim kursu”, 13/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=600275>, (30 Mart 2008).

*Dinler ve Medeniyetlerarası Diyalog Konferansı* düzenlemiş ve DİB burada dinlerarası diyalog dairesi tarafından temsil edilmiştir.<sup>1846</sup>

Batı'da 2000 sonrası dönemde Gülen Hareketi'nin akademik düzlemde tartışılması yaygınlaşmış ve küresel İslâmî hareketler ve Spinoza, Mevlânâ gibi tarihî, Abdülkerim Suruş ve Tarık Ramazan gibi yaşayan simalarla karşılaştırmalar yapılarak konumlandırma ve kategorizasyonlar ortaya konmaya çalışılmıştır. İlk konferans Georgetown Üniversitesi'nde 2001'de John L. Esposito'nun öncülüğünde yapılmıştı. Erasmus Üniversitesi'ndeki konferans, Gülen Hareketi'nin tartışıldığı 7. konferanstı.<sup>1847</sup> Bu bağlamda Hollanda'da 22-23 Kasım 2007'de Erasmus Üniversitesi'nde düzenlenen *Barış İçinde Bir Arada Yaşamak: Fethullah Gülen'in Günümüz Dünyasındaki Barış Teşebbüsleri*<sup>1848</sup> adlı konferansa katılan araştırmacılar, hareketin bir 'orta yol hareketi' olduğu, Gülen'in gelenekçi bir lider olduğunu, Orta Asya'da okulların aydınlanma akımı başlattığı ve Temsil yoluyla dünyaya açılmayı hedeflediğini ifade etmiştir.<sup>1849</sup>

Gülen Hareketi'nin uluslararası tartışmalarında lideri ve fikirleri tartışılırken ulusal tartışmalarda Hareket'in kaynağı da, yani Said Nursî de tartışılmaktadır. Dahası genel kavramların (adalet gibi) tartışılmasının farklı fraksiyonların kökünde bulunan kaynak olarak Risale-i Nur'lara yoğunlaşmayı getirdiği söylenebilir.<sup>1850</sup> Gülen Hareketi diğer bazı etkinlik renklerinde görüldüğü gibi seküler pratik mantığının (medorn görünümün) diyalog faaliyetlerine entegresi bağlamında yurt içi ve yurt dışında iftar programları (yemek merkezli pratiğe katılımın seküler mantığa uygunluğunun avantajıyla) düzenlediği gözlenir. Bu bağlamda Orta Asya'da da niyet ifşası bağlamında Kazan'da Diyalog Avrasya Platformu'nun düzenlediği program gibi düzenlemeler söz konusudur.<sup>1851</sup> 2007 yılına gelindiğinde Gülen okullarının söyleme taşınan boyutlarında

---

<sup>1846</sup> "Ohri'den dünyaya hoşgörü mesajı", 29/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=606770&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1847</sup> "Gülen'in Suruş'tan farkı, Mevlânâ ile ortaklığı", 24/11/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=617213>, (30 Mart 2008).

<sup>1848</sup> "International Conference on Peaceful Coexistence", <http://www.gulenconference.nl/>, (21 Haziran 2008).

<sup>1849</sup> "Diyalog, dünya barışı için sihirli bir anahtar", 24/11/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=617211&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1850</sup> Örneğin bkz. "150 bilim adamı 'Risale-i Nur ışığında adalet'i tartışacak", 18/11/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=614700&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1851</sup> "Kazan'daki iftarda barış ve diyalog mesajları verildi", 09/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=598657&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

İslâm ahlâkı merkezli eğitim verildiği yönündeki argüman devam eder ve gruplararası farklılıkların (uzun bir okullaşma süresi sonucunda değişmeyen yapılanma göz önünde bulundurularak) farklılıklarının dikkate alınması gerektiği ve toptancı yaklaşımların (bütün İHL'lileri aynı görmek gibi) kritik edilmesi gerekliliği dile getirilir.<sup>1852</sup> Diyalog Avrasya Platformu, 27-28 Nisan 2007 tarihlerinde Kiev'de *Kültürlerarası Diyalogdan Birlikte Yaşamaya Medya ve Eğitimin Rolü* başlıklı bir forum düzenler. Forumda 11 Eylül sonrası medyanın sorumsuz tutumu eleştirilirken kültürel çoğulculuk kavramı öne çıkarılır.<sup>1853</sup>

2007 yılının UNESCO tarafından Mevlânâ yılı olarak ilan edilmesi, Mevlânâ'nın hoşgörü kavramının onun sunumunda ve mesajının odağında bulunan tema olmasını sonuç vermiş ve bu yansıma dinî alanda dinlerarası diyalog çalışmaları olarak belirlemiştir. Bu bağlamda çapraz etkinlikler, söz gelimi Roma'da sema gösterisi gibi pratikler sergilenmiştir. Vatikan'ın tarihî binalarından Cancellaria Sarayı'nın en büyük salonu konumundaki Riaria Salonu, sema gösterisine tahsis edilmiş ve Haziran ayında burada yapılan etkinliğe yaklaşık 40 ülke elçisi katılmıştır.<sup>1854</sup> Mevlânâ uluslararası barış ve hoşgörü vurgularında temel simgesel referans olduğu gibi ulusal söylemlerde de özellikle Şeb-i Arus kutlamaları dolayımında söylem odağıdır.<sup>1855</sup>

18 Nisan 2007 tarihinde Malatya'da Hıristiyanlık ile ilgili yayınları basıp dağıtan Zirve Yayınevi'nde Alman misyoner Tilmann Geske, Uğur Yüksel ve Necati Aydın isimli şahıslar kesici aletlerle öldürülmüştür.<sup>1856</sup> Bu yayınevinin misyonerlik faaliyetlerinde bulunması, cinayetler sonrasında ana argüman olarak ortaya konya da planlı bir hareket olarak siyasal ve ideolojik, ve pragmatik bir eylem olduğu anlaşılmıştır. Yayınevindeki cinayetlerin sosyal ve dinî alandaki sonuçlarının yanı sıra turizm gibi diğer alanlara da etkisi olması, konunun siyasal alanda da ele alınmasını ve

---

<sup>1852</sup> Avni Özgürel, "İHL'li olmak!..", 19/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241993>, (21 Mart 2009).

<sup>1853</sup> ""Kültürlerarası Diyalogdan Birlikte Yaşamaya Medya ve Eğitimin Rolü' 27-28 Nisan 2007/Ukrayna", <http://www.dapplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1449>, (23 Nisan 2009).

<sup>1854</sup> "Vatikan'da sema", <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/06/06/haber.749747CADDE64E67BAF6E22F133C51BF.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1855</sup> Örneğin bkz. ""Mevlana'ya bugün daha çok ihtiyaç var", 17/12/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=626423&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1856</sup> "Ailemize zarar verirler korkusuyla cinayetleri işledik", <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/10/27/haber.A8088E8F81254DC3912B6BB33A658B71.html>, (29 Mart 2008).

imaj sorununun çözülmesi gerekliliğini ortaya koymuştur ki İçişleri Bakanlığı bu bağlamda elçiliklere olayın gerçekleşme şeklini ve kınanışını ifade eden mesaj yollamıştır.<sup>1857</sup> Olay farklı boyutlarda sonuçlar doğurmuştur ki bu bağlamda sözgelimi Nisan 2008'e gelindiğinde Geske'nin eşinin avukatı İçişleri Bakanlığı'ndan 630'ar bin hizmet kusuru tazminatı talebinde bulunan dilekçeyi vermiştir.<sup>1858</sup>

Malatya olaylarının kamusal bir onama görmediği analizinin dayandığı verilerden biri, Malatyalı üniversite öğrencilerinin Birleşmiş Milletler binasının önünde sivil toplum örgütlerinin de destek verdiği bir protesto eylemi gerçekleştirmesidir. Öğrenciler, yaptıkları basın açıklamasında, "İnsanlık suçu niteliğindeki bu eylem hiçbir Malatyalı tarafından kesinlikle kabul edilemez" söylemiyle olayın dinî ve kültürel kodlardan uzak niteliğini sağduyuyla ifade etmiştir.<sup>1859</sup> Dink cinayeti ve Malatya olayları, kurumsal refleksleri harekete geçirmiş, ve İçişleri Bakanlığı gayrimüslimlere yönelik saldırıları engelleyici koruma önlemlerinin anılması için valiliklere yeni bir genelge göndermiştir.<sup>1860</sup> Öte yandan Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Muhammet Ş. Aydın Malatya cinayetlerini, Müslüman paradigmasının ve kimliğinin onaylamadığı olaylar olarak değerlendirir ve misyonerlik analizlerinde itidalli olmayı tavsiye eder:

"Misyonerlik faaliyetleri adı altında insanların zaafları kullanılıyorsa bunu kimse tasvip edemez. Ama salt din anlatımından ibaret misyonerlik, din özgürlüğü bağlamında değerlendirilmelidir. Ona hiç kimsenin engel olmaması gerekir. 'Şu kadar insan Hıristiyan oldu' diye çığırkanklık yapılması doğru değil. İnsanların Hristiyan olmasından rahatsız oluyorsanız yapacağınız tek iş kendi dininizi doğru anlatarak insanlara ulaştırmaktır."<sup>1861</sup>

2007 yılında dinlerarası ilişkileri etkileyen adli olayların sayısı diğer yıllara göre daha belirgin bir yeküne sahiptir. Bu bağlamda dinî kimlikle yapıldığı iddia edilen eylemler oluşu gibi ulusalcı veya milliyetçi söylemlerle yapıldığı ifade edilen eylemler

---

<sup>1857</sup> "Turizm Bakanlığı, dünyayı cinayetle ilgili bilgilendirdi", 24/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=531396&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1858</sup> "Yayınevinde öldürülenler için tazminat talebi", 15/04/2008, <http://www.ntvmsnbc.com/news/442931.asp>, (16 Nisan 2008).

<sup>1859</sup> "Misyoner katliamı BM binası önünde kınandı", 07/05/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=220604>, (21 Mart 2009).

<sup>1860</sup> "Azınlıkları koruyun' genelgesi yetecek mi?", 30/06/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=225546>, (21 Mart 2009)

<sup>1861</sup> "Alman Eşten Devlete Dava Hazırlığı", 25/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219381>, (21 Mart 2009)

de söz konusudur. Agos Gazetesi'nin yazarı Hrant Dink, 19 Ocak 2007 tarihinde İstanbul'da Agos gazetesinin önünde uğradığı silahlı saldırı sonucu öldürülür.<sup>1862</sup> Dink cinayeti, kimilerince ulusal bütünlüğe yönelik bir eylem olarak yorumlanır.<sup>1863</sup> Bu tür olayların yanı sıra din adamlarına yönelik adli olaylar da söz konusudur. Din adamlarına yönelik planlı (ve dinî kaynaklı olmayan) şiddet eylemlerinden biri Mardin'de yaşanır. Mardin'in Midyat ilçesinde Moryakup Manastırı Rahibi Edip Daniel Savcı, 28 Kasım 2007'de kiliseden evine giderken kaçırılır ve üç gün sonra serbest bırakılır.<sup>1864</sup> Rahibin fidye için kaçırıldığı ileri sürülür<sup>1865</sup> ki zanlılar, kilise tamiri için Rahibe gönderilen parayı kaçırma nedeni olarak ifade ederler.<sup>1866</sup>

Türkiye'de misyonerliğe karşı ulusalcı bir tutumun şekillenmeye başlamasıyla beraber misyofobinin daha baskın olduğu ve sanal ortamda bu tepkiselliğin site hacklemeye varan boyutlara ulaştığı görülür. Misyon içerikli faaliyet sergilediği tespit edilen Türkçe sitelere yönelik bu tepki, sitelere Kur'an'dan pasajlar konmayla misyona karşı oluşu betimler.<sup>1867</sup> Sitelerin hacklenmesi yerel olaylara refleks olduğu gibi karikatür krizinde Danimarka sitelerinin çökertilmesi olayında görüldüğü gibi küreselleşmeye de birer refleks olmaktadır.<sup>1868</sup> Türkiye'nin dinî haritasını yorumlayan kimilerine göre günümüz Türkiye'sinde misyonerliğe ulusalcı tepki bağlamında siyasal bir refleks de son dönemlerin anti-empyralist ve batı karşıtı kemalizmin nüveleri şeklinde belirmiş ve bu bağlamda cinayetlere varan boyutlar söz konusu olmuştur. Türkiye'de farklı ideolojilerin laiklik ve milliyetçilik temelinde ulusalcılık merkezli bu yeni yapılanması aşırı yorum olarak militarist baasçılığa benzetilmişse de temelde anti-

---

<sup>1862</sup> "Gazeteciye hain suikast, Hrant Dink silahlı saldırıda öldü", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=489962&keyfield=68C4B172616E742064696E6B20C3B66C64C3BC72C3BC6C64C3BC>, (22 Mayıs 2009).

<sup>1863</sup> "Kurşun Dink'e değil Türkiye'ye sıkılmıştır", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=490064&keyfield=68C4B172616E742064696E6B20C3B66C64C3BC72C3BC6C64C3BC>, (22 Mayıs 2009).

<sup>1864</sup> "Kaçırılan Rahip, üç gün sonra Batman'da serbest bırakıldı", 01/12/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=619836&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1865</sup> "Mardin'de fidye için rahip kaçırıldı", <http://yenisafak.com.tr/gundem/default.aspx?t=28.11.2007&i=84565>, (21 Haziran 2008).

<sup>1866</sup> "Rahibi kaçırılanlar adliyeye sevk edildi", 5/12/2007, <http://www.suryaniler.com/haberler.asp?id=269>, (21 Haziran 2008).

<sup>1867</sup> "Hacker'lar, misyoner faaliyet gösteren sitelere toplu saldırı düzenlendi", 13/08/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=329800&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1868</sup> "Hacker'lar misyoner siteleri çökertti", 07/04/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=273830&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

emperyalist ve misyonerlik gibi ulusal örüntüye tehdit algılanan birimlere karşıt yeni bir ulusalcılık biçiminin ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>1869</sup>

Türkiye’de 2007 yılında farklı din ve etnik kimliğe sahip bireylere yönelik şiddet uygulamaları, (Santoro, Dink ve Malatya cinayetleri) diyalog ve hoşgörü yanlısı çevreler başta olmak üzere bazı cenahlarca Türkiye’nin uluslararası imajını zedeleyen, politik kısıpaca alan; dahası, içe kapanmacı anlayışı savunanların isteği doğrultusunda sonuç veren provokasyonlar olarak algılanmış ve bu, dile getirilmiştir. Bu bağlamda öne sürülen başat argümanlar olayların gerçekleşmesinin öncesi ve sürecinde Türkiye’deki misyonerlik faaliyetlerinin abartıldığı yönündedir.<sup>1870</sup> Üç olayın İtalya, Fransa ve Almanya başta olmak üzere Türkiye ve Müslümanların aleyhine gelişmelere neden olduğu ifade edilmiş, Hıristiyan kimliğinin Türkiye’de varolma tarz ve imkânı tartışılmaya başlandığı ileri sürülmüştür.<sup>1871</sup>

Yönetici güç, İzmir’de bir papazın bıçaklanması üzerine yapılan açıklamada, kendine güven merkezli yaklaşımla misyonerliğin aşırı tehditleştirildiğini, batıdaki Müslüman azınlıkların varlığının imgesiyle olayın değerlendirilmesi gerektiğini ve İslâm adına şiddet uygulayanların ‘cahil’ olduğunu ifade ederek eylemleri algılama şemalarını aktarır.<sup>1872</sup> Akademik analizler ise yeni toplumsal süreç ve yapılanmaları okuma yönünde tedirgin yorumlar üretir:

“Gözlerimizin önünde bir desen belirginlik kazanmaya başladı. Yer yer küçük fırça darbeleriyle başlayan, bütünlük arzetmediğini düşündüğümüz bir desen ortaya çıkıyor. Trabzon’da Rahip Santoro’nun Santa Maria Kilisesi’nde öldürülmesi, Hrant Dink’in İstanbul’da sokakta kallesçe vurulması, Hıristiyanlığa geçmiş Türk gençlerinin Malatya’da yaşamayı seçmiş bir Alman vatandaşıyla beraber işkence edilip boğazları kesilerek öldürülmesi, kan kırmızısına bürünen barbarlığın gücünü gözlerimizin önüne seriyor... Bu olayları marjinal gören zihniyet, ortaya çıkmakta olan şiddet dinamiğinin farkında olmamızı engelliyor....

---

<sup>1869</sup> Mücahit Bilici, “Türkiye için yeni tehdidin adı: Baas’cılık!”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=551774&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).

<sup>1870</sup> Mustafa Ünal, “İnadına hoşgörü”, 20/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=529901&keyfield=6B696C697365>, (30 Mart 2008).

<sup>1871</sup> Ahmet Selim, “Malatya içinde vurdular bizi...”, 20/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=529902&keyfield=6B696C697365>, (30 Mart 2008).

<sup>1872</sup> “Saldırganlar İslâm cahili”, 23/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242376>, (21 Mart 2009).

Ahlâkî hayal gücü bugün saflık ve barbarlık sarmalına karşı tek güç. Ya kanlı bir desen çizeceğiz, ya melez desenler.”<sup>1873</sup>

Türkiye’de dinî gruplar arası söylem üretiminde etkin olan aktör türlerinden biri, Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşamış ve bir süre sonra tekrar İslâm’a dönüş deneyimlemiş bireylerin misyonerliğe karşı yürüttükleri mücadele ve dernek kurma çabalarıdır. Bu çerçevede Mersin’in Tarsus İlçesi’nde, Uluslararası Protestan Kilisesi başpapazı ve ruhanî lideriyken görevinden istifa edip, İslâm yönünde dinsel dönüşüm yaşayan Çınar,<sup>1874</sup> misyonerliğe karşı mücadele etme kararı almış ve Türk halkını misyonerliğe karşı uyarmak amacıyla coğrafyayı gezerek konferans ve seminer gibi bilgi aktarım mekanizmalarıyla insanları bilinçlendirme hedefinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>1875</sup> Çınar, bu amacını gerçekleştirmede uygun şartların temini için hem katılım sağlama hem de kurumsallaşma amaçlı hamlesiyle, *Siyasî Misyonerliğe Karşı Güç Birliği Derneği*’ni kurmuştur.<sup>1876</sup>

Bu dönemin dikkat çeken dinlerarası pratiklerinden bir olan Ramazan ayında iftar vermenin siyasal ve toplumsal boyutu, dinlerarası hoşgörü kavramsallaştırmaları çerçevesinde dinî liderlerin bir araya getirilmesi çabalarına sahne olabilmektedir. Bu çerçevesi *Türkiye İş Kadınları Derneği*, dinlerarası hoşgörü felsefesi çerçevesinde Eylül 2007’de iftar yemeği vermiş, bu katılımda değişik alanlardan temsilcilerin bulunması humanist temelli yapıya gönderge olmuştur.<sup>1877</sup> Sivil girişimlerin yanı başında yükselen kurumsal çaba Medeniyetler İttifakı projesi, 1999 yılından beri faaliyette olan Rumi Forum ile Georgetown Üniversitesi Barış ve Güvenlik Araştırmaları Merkezi’nin ortaklaşa düzenlediği *2007 Barış ve Diyalog Ödülleri* dağıtımında ‘Medeniyetler arası Diyalog’ ödülünün Başbakan Erdoğan ile İspanya Başbakanı Zapatero’ya verilmesini sağlar.<sup>1878</sup> Dinî pratiklere sahne olan bir diğer alan olarak turizm bölgelerinin farklı

---

<sup>1873</sup> Nilüfer Göle, “Barbarlık, Saflık ve Vicdan”, 23/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219200>, (21 Mart 2009).

<sup>1874</sup> Bkz. İlker Çınar, *Şifre Çözüldü*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2005, ss.7-37.

<sup>1875</sup> “Eski misyonerden misyonerliğe karşı savaş”, 07/09/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=7290>, (26 Mart 2008).

<sup>1876</sup> “Eski misyonerler, misyonerliğe karşı dernek kurdu”, 14/09/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=7744>, (26 Mart 2008).

<sup>1877</sup> “İftarlara yetişilmiyor!”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/09/30/gny/cankurt.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1878</sup> “Barış ve Diyalog’ ödülü Medeniyetler İttifakı’na”, 14/03/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=512737&keyfield=22696D616D20766520686168616D22>, (23 Nisan 2009); [http://www.rumiforum.org/server/index.php?option=com\\_content&task=view&id=472&Itemid=76](http://www.rumiforum.org/server/index.php?option=com_content&task=view&id=472&Itemid=76), (23 Nisan 2009).



inançları bir araya getiren potansiyeli, yerli aktörlerin kendi dinî gruplarını temsil meselesini gündeme getirmektedir ki Türkiye'nin turistik bölgelerinde özellikle belli kutlamaların yapıldığı gün ve geceler ile tarihî yapıya sahip mabedlerin ziyaretinin önem arz ettiği görülür. Bu bağlamda Mart 2008'de Alanya'da Emine Özmüftüoğlu Camii'nde müftülüğün düzenlediği mevlid kandili kutlamasına yönelik pilav dağıtımına ilgi gösteren turistlerle müftünün diyalogu söz konusu olmuş ve bilgi alışverişinin yanı sıra turistler pilav dağıtımına katılım sergilemişlerdir. Alanya müftüsünün kendilerinin temsil konumunu ve bölgenin turistik yapısının getirdiği dinlerarası diyalog ilişkisini vurgulaması kurumsal yaklaşımla örtüşmektedir.<sup>1879</sup>

Mekânın yanı sıra fenomen şahsiyetler de bir aradalık formuna yönelik olarak sembolleştirilir. Mevlânâ, İslâm dünyasının dışında kalan coğrafyalarda en çok okunan Müslüman metinlerinin başında gelmesinin de katkısıyla bilinen insan merkezli düşünceleri nedeniyle gerek kurumsal gerekse sivil diyalog çabalarında referans noktası ve argüman antrepostu olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda medeniyetlerarası diyalog etrafında çalışmalar sergileyen UNESCO tarafından 2007'nin *Mevlânâ Yılı* seçilmesinin de dinamizmiyle Diyalog Avrasya Platformu, Rusya Federasyonu Kültür Bakanlığı ve Konya Büyükşehir Belediyesi'nin katkıları ile Moskova'da Mevlânâ'yı anma programı düzenlemiştir. Programa katılan konuşmacıların temel vurgusu, hümanist değerleri merkeze alan Mevlânâ söyleminin ve tolerans olarak betimledikleri 'kim olursan ol yine gel' şeklindeki anlayışın barış için üstün bir gereklilik taşıdığı yönünde olmuştur. Dolayısıyla insana eşit mesafede ve insan olarak değer veren bu anlayışın çatışmalara karşıt olacak temel barış argümanı ve tutum dinamizmi olduğu kabul edilmektedir. Platformun gerçekleştirdiği bu program, Mevlânâ ile ilgili yaptıkları 99. programdır ki bu da Mevlânâ'nın fikirlerinin ve simgesel varlığının diyalog için ne düzeyde bir araçsallık taşıdığını netleştirmektedir.<sup>1880</sup> Özünde batının İslâm'ın gülieryüzü

---

<sup>1879</sup> "Danimarkalı turistler camide kandil pilavı dağıttı", 20/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=667109&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1880</sup> "Mevlana'nın mesajları Moskova'ya taşındı", 24/02/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=656064&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

olarak tasavvufu gördüğünü ve özellikle AB süreci bağlamında yeniden bir tasavvufi yapılanmanın gerekliliğini ifade eden algı<sup>1881</sup>, bu pratiklerde de somutlaşır.

Gülen Hareketi'nin Türkmenistan'daki okullarının emekli bir generalin ziyaretiyle birlikte 2008'de de okulların yurtdışında bayrak dalgalandıran, kültür elçisi bağlamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>1882</sup> Diyalog Avrasya Platformu'nu 14-15 Kasım 2008 tarihleri arasında Antalya'da açılışını Millî Eğitim Bakanı'nın yaptığı *Barış Eğitiminde Hoşgörü ve Ayrımcılık* konulu uluslararası bir sempozyum düzenler. Sempozyum, ayrımcılığı ve ayrımcı söylemi dışlayıp tahammülü yeğlerken hoşgörü kavramını odağa alır.<sup>1883</sup>

Dinlerarası ilişkilerdeki yoğunluk, bu dönemde iyice belirginleşen profesyonel personel ihtiyacına yönelik yapılanmalara da götürür. İlahiyat Fakültelerinin küreselleşmeye refleksi anlamında 2008 yılında yapılan sınavda ilk defa öğrenci alınacak olan *Dünya Dinleri Bölümü*, Ankara Üniversitesi bünyesinde açılmıştır. Üniversite'nin yaptığı açıklamada çeşitli kurumların dünya dinlerini bilen uzmanlara ihtiyacının da göz önünde bulundurularak bu tarz bir yenilik yapıldığı ifade edilmiştir.<sup>1884</sup> Diyanet'te Bardakoğlu'yla başlayan akademik süreç, batıda Euro-İslâm için uygun bir form olarak algılanmış ve söz gelimi *Der Spiegel* tarafından 2008 yılında yayınlanan bir yazıda Bardakoğlu'nu, yeniden yorumdan yana ve Avrupa İslâmı'nın öncüsü olarak betimlenmiştir.<sup>1885</sup> İnanç turizmine paralel bir metod olarak Fethiye'de turistleri bilgilendirme ve onlara dinî metinler (değişik dillerde) dağıtma gayreti görülür.<sup>1886</sup> Mimarisinin Cumhuriyet dönemi ile betimlenebileceği ifade edilen

---

<sup>1881</sup> Himmet Konur, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecindeki Türkiye'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu: Sempozyum, 17-19 Eylül 2001-Çanakkale*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss.563-4. Kimlik korunumu bağlamında önerilen bir mekanizma olarak tasavvuf yapılanması yorumu için bkz. Ömer Yılmaz, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kimliğin Korunmasında Tasavvuf Disiplinini Duyulan İhtiyaç", *Tasavvuf*, Sayı.19, (2007), ss.187-210.

<sup>1882</sup> "Emekli Tümgeneral: Yurtdışında bayrağımızın dalgalanması güzel", 07/05/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=686153&keyfield=74C3BC6D67656E6572616C20C3B66D657220C59F61726C616B>, (07 Mayıs 2008).

<sup>1883</sup> "Diyalog Avrasya toplantısından somut projeler çıktı", <http://www.daplatform.org/bpi.asp?caid=879&cid=1899>, (23 Nisan 2009).

<sup>1884</sup> "Dünya Dinleri ÖSS klavuzuna girdi", 29/02/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=658337&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1885</sup> Dieter Bednarz ve Daniel Steinvorth, "The Theologians Working Towards a Euro-Islam", 22/04/2008 <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,548970-3,00.html>, (31 Mayıs 2008).

<sup>1886</sup> "Turistlere 'İhlas suresi' metni dağıtılacak", 21/05/2008, <http://www.ihacom.tr/haber/detay.aspx?nid=22386&cid=11&haber=Turistlere-%22Ihlas-suresi%22-metni-dagitilacak>, (21 Mayıs 2008).

Doğramacızade Camii, Bilkent'te kurulan ve dinlerarası diyalog söylemiyle gündeme taşınan üç dinin (cami merkezde olmak kaydıyla) ibadetine ayrılan kısımlarının bulunduğu güncel imgesel dinî piyasa formunun pratiğe yansması olarak dikkat çeker. Eylül 2008'de hizmete açılan camii, birlikte yaşamının Cumhuriyet mimarisinde tecessüm eden kent formu olarak okunabilir.<sup>1887</sup> 11 Eylül'ün aksülameli bağlamında kimlik ve anlam dünyası olarak İslâm dinini seçenlerin sayısal artışına dikkat çekilmişti.<sup>1888</sup>

Çoğul rekabet ortamını şekillendiren AKP düzenlemelerini değerlendiren söylemler, yönetimin eylemlerini ve hassasiyet göstermemesini misyonerlerin artan faaliyetlerinin (olumsuz anlamda) sebebi olarak konumlandırarak tepki gösterir. *Vakıflar Yasası*'nın tartışma konusu olmasındaki odak etkenlerden biri misyonerlikte artışa ivme verdiği iddiasıdır.<sup>1889</sup> Türkiye'de AB yanlısı söylem, 'Her tarafta kilise açılıyor' iddiasının ulusalcı söylemin dışlayıcı tutumunun sonucu olduğunu belirterek empatiyle yaklaşmanın gerekliliğini Avrupa'da cami açılışına dikkat çekerek ifade eder ve ulusalcı dışlayıcı söylemin Malatya olaylarına benzer refleksler ürettiğini savunur.<sup>1890</sup> 2008'de olaylar hakkında ortaya konan bir farklı etkinlik Hrant Dink'i anma bağlamında 19 yazısının 19 ünlü sanatçı tarafından *Tililili Projesi* çerçevesinde seslendirilmesidir.<sup>1891</sup>

## B. HİRİSTİYANLAR

Çoğul rekabet dönemi, Hıristiyan aktörün Türk din piyasasında uluslararası etkenlerin de müdahalelerinin aşıkâr bir şekilde hissedildiği yeni bir form taşır. Bu dönemde Vatikan'ın diyalog desteği, Katolik mücadelesine yeni bir misyon formu katarken Ortodoks mücadelede siyasal destekli ekümeniklik çabaları öne çıkar. Protestan aktörler AB uyum yasalarının getirdiği çoğul söylem alanında daha aktif ve

---

<sup>1887</sup> "3 Dine aynı mekanda ibadet imkanı", 26/09/2008, <http://www.tumgazeteler.com/?a=4156308>, (15 Nisan 2009).

<sup>1888</sup> "İslâm dininin '11 Eylül zaferi'", 22/07/2008, <http://www.haber7.com/haber/20080722/islam-dininin-11-Eylul-zaferi.php>, (22 Temmuz 2008).

<sup>1889</sup> Örnek için bkz. "Cemaat vakfındakilerin sizden bizden farkı yok", 30/01/2008, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=245915>, (21 Mart 2009).

<sup>1890</sup> "Dış politikada bazı aptal yaklaşımlar var", 18/12/2008, <http://www.ihya.com.tr/haber/Cevre/47269-H-8/Dis-politikada-bazi-aptal-yaklasimlar-var>, (24 Nisan 2009).

<sup>1891</sup> "Sesli Hrant Dink yazıları...", <http://bianet.org/bianet/kultur/sesli-hrant-dink-yazilari-bianette-tiklayin-dinleyin>, (23 Nisan 2009).

güçlü mücadele sergilerler ki bu tutumları, AB karşıtı eylemlerin zaman zaman misyonerleri de araçsallaştırarak eylemlerine katmalarını (öldürme, saldırı gibi hedef göstererek) da sonuç verir. Esasen Türkiye AB uyum yasaları ve üyelik süreciyle ilgilenirken 2003 yılında gerçekleşen ve bu yıl da devam eden gelişmeler batı algısının süreğenliğini betimler. Öte yandan batının tavrında da kendi geleneğini yeniden üreten bir renk hâkimdir: Huntington'ın tezine Ortadoğu halkının demokrasiye geçişi kendi başlarına yapamayacaklarını savunan Bernard Lewis'in savı da eklenince "Bush yönetiminin 2001'de 11 Eylül'ün hemen arkasından Afganistan'ı 2003'te de Irak'ı işgalinin teorik" temeli oluşur.<sup>1892</sup>

2004 yılında Vatikan'da Papa II. John Paul döneminin doğal bir uzantısı olarak müzik araçsallığı çerçevesinde yürütülen diyalog örneği olarak dinlerarası hoşgörü konseri düzenlenmiş ve bu konsere İslâm'ı temsil eden tek katılımcı *ülke Ankara Devlet Çoksesli Korosu*'yla katılan Türkiye olmuştur.<sup>1893</sup> Ortodoks kanada bakıldığında, Patrik Bartholomeos, Eylül 2004'te yaptığı dua toplantısı sonunda dinlerarası ilişkilerin barış eksenli olması gerektiğini ve bu yönde çabalar sergilediklerini, dinlerarası toplantılar düzenlediklerini ifade etmiştir. Patrik'in uluslararası konularda düzenlemeler yapma geleneği, Kuzey Osetya için yapılan 2008 ayininde yeniden üretilir.<sup>1894</sup> 2003 sonrası çoğul rekabet döneminde çoğunlukla reaksiyoner, tepkili ve mağdur söylemlerde bulunan Protestanların uluslararası söylem ve düşünce gramerine yeni ve milliyetçi bir söylemin İzmir'den katıldığı görülmektedir. İzmir Bağımsız Protestan Kilisesi Cemaat Başkanı Ertan Çevik eleştirel tutumlarını basın açıklamasıyla aktarır:

"Bizler Hıristiyan Türkler olarak, mensubu olduğumuz büyük Türk milleti, devletimiz ve kutsal vatanımızın varlığından görev çıkarmaktayız. Laik ve hür bir ülke olmanın verdiği imkânları istismar ederek, Hıristiyanlığı malzeme olarak kullanıp, vatanımızın birlik ve bütünlüğüne zarar veren bölücü 'misyoner' faaliyetlerine karşı mücadelemiz iyi bilinmelidir. Şu anda tarafımızdan adalete intikal ettirilmiş; Fener Rum Patriği Bartelemeos'un beyan ettiği gibi, İstanbul'un Konstantinopol olduğu ve hala kendisini tanıtırken Konstantinopol ve Yeni Roma'nın Patriği unvanını kullanmaya devam ettirmesi, Türk milletine hakaret ve nankörlüktür. Ne Enosise vize veren Annan ve AB politikaları, ne Amerika'nın

<sup>1892</sup> Gönül Pultar, "Giriş", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde (13-33), Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s.22.

<sup>1893</sup> "Vatikan'da dinlerarası hoşgörü konseri", <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/01/19/gun102.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1894</sup> "Tüm dualar Kuzey Osetyalı kurbanlar için", 22/09/2004, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/09/22/gnd103.html>, (29 Mart 2008).

büyük Ortadoğu planındaki üs hayalleri, ulusal hedeflerimizle asla bağdaşmaz. Türkiye dâhilî ve haricî Hıristiyan dünyasından özellikle Yunan megola iddiasının politik merkezi haline gelmiş olan Yunan ve Rum Ortodoks Kiliseleri, bizi birer Kuvayı-Milliyeci olarak her zaman karşılarında bulacaklarını bilmelidirler.”<sup>1895</sup>

Seçilmesi halinde inanç turizmi ile Türkiye-Avrupa ilişkilerini geliştirme ve Türkiye’de bulunan hoşgörüyü anlatma yönünde hedefleri olan Ertan Çevik, Genç Parti’den de aday adayı olmuştur.<sup>1896</sup> Bu örnek, diğer dönem ve aktörler bağlamında değerlendirildiğinde çoğul rekabet döneminde artık ‘yabancı’ misyonerden ziyade ‘yerli’ Hıristiyanın başat imge haline geldiği söylenebilir. Öte yandan 2003’te Özbek’in yazılarıyla belirginleşen medyada yerli Hıristiyan unsurun din savunusu, İsa Karataş’ın 2004’teki yazısıyla bir akım mecrasında olduğunu göstermiştir.<sup>1897</sup> Yerli Hıristiyan söylemde değişimin yanı sıra bağımsız (dini grup mensubiyeti gözetmeksizin) yorum sergileme çabaları da benzer söylem üretir: “Ben misyoner faaliyetleri olsa bile böyle büyük çapta bir etki yaptıklarını sanmıyorum doğrusu. Ayrıca, bizim İslâm’ı yaymak için ne kadar girişimde bulunma hakkımız varsa, onların da kendi dinlerini yayma hakkı olmalı, diye düşünüyorum.”<sup>1898</sup> Çoğul rekabet dönemi, Protestanlar için de yeni refleksler üreten yıl olur. Bu bağlamda Niğde’de, “Hıristiyanlığı öven metin ve broşürler dağıtan dört yabancı”nın kent dışına çıkarıldığı medyaya yansır.<sup>1899</sup> 2004, Türkiye’nin resmî söylem bağlamında Patrik Bartholemeos için ekümenik sıfatının kullanıldığı davetlere katılmama yönünde kurumsal karar ve pratikler sergilediği bir refleks dönemi örneği olur.<sup>1900</sup>

2 Nisan 2005 tarihinde Papa II. Jean Paul’ün vefatından sonra Papalık makamına gelen 16. Benedict ilk Müslüman ülke ziyaretini Türkiye tercihiyle gerçekleştirerek diyalog merkezli yapılanmaları ilişkilerinde merkezî avantaj olarak

---

<sup>1895</sup> “Hıristiyanlardan Hıristiyanlara suçlama”, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=4005743&tarih=2004-04-25>, (21 Mayıs 2008).

<sup>1896</sup> “Protestan kilisesi papazı Genç Parti’den aday adayı”, 23/05/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=543141>, (06 Nisan 2009).

<sup>1897</sup> İsa Karataş, “Yüzlerce ya da binlerce İncil...”, 01/02/2004, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=3030](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=3030), (21 Mart 2009).

<sup>1898</sup> Türker Alkan, “Postmodern Misyonerlik”, 22/06/2004, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=120032>, (21 Mart 2009).

<sup>1899</sup> “Ortaçağ karanlığından kalma cadı avı”, 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218961>, (21 Mart 2009).

<sup>1900</sup> “ABD Büyükelçisi’ne ‘ekümenik’ tepkisi”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ARALIK/01/p08.html>, (25 Nisan 2009).

kullanmış ve Türkiye'ye gelişinde DİB Başkanı'nın İslâmophobia tutumuna güç veren ve kaynaklık eden görüşlere yönelik eleştirilerinin de ifade ettiği gelişinden önceki keskin sözlerinin ötesinde uzlaşım yönelimli söylemler kullanmıştır. 12 Eylül'de Almanya'da yaptığı konuşmada İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı yönünde söylemler kullanan Papa,<sup>1901</sup> İslâm ve Hıristiyanlığın ortak ahlâkî ve evrensel vurgularıyla ilâhî din olma bağlamındaki birlikteliklerini vurgulayan söylemlere yönelmiştir. Papa, bu bağlamda ilk Müslüman ülke ziyaretinde, "Hıristiyan ve Müslümanların ilerlemelerinin en uygun yolu birbirlerini samimiyetle daha iyi tanıma arzusuyla farklılıklarına saygı göstererek ve ortak yanlarını kabul ederek gerçek bir diyalogda buluşmaları olacaktır" şeklinde söylemlerle, diyalog merkezli bir ilişki formu tercih ettiğini belirtmiş olmaktadır.<sup>1902</sup>

Esasen Papa'nın sözleri süreğen bir imajı ifade eder. Papa, 15. yüzyıldan yaptığı alıntıyla, 11 Eylül olaylarından sonra belirgin bir halde yeniden kamusallaşan İslâm'a karşı tavır almanın kadim köklerini hatırlatmıştır. "İslâm'ın olumlu herhangi bir yenilik getirmediği tezi zaten Hıristiyanlık âleminde belki de İslâm'ın doğuşundan beri vardır ve bu konuda yazılmış eserler başlı başına bir kütüphane oluşturabilir."<sup>1903</sup> Papa'nın Almanya'da kullandığı ifadeler, Türkiye'de Müslümanlar ve dinî liderlerce tepkiyle karşılandığı gibi diğer dinî grup liderleri tarafından da kritize edilmiştir. Türkiye Ermeni Patriği II. Mesrob, Haçlı Seferleri'ni hatırlatarak tarihsel argümanların çatışma üretme bağlamında her dinî gruba karşı kullanılabilir düzeyde olduğunu koyutlarken<sup>1904</sup> Hahambaşı İshak Haleva ise dinî yorumlarda grup-içi otoritelerin önemine dikkat çekmiştir.<sup>1905</sup>

Dinî liderlerin yanı sıra politik kimlik taşıyan liderlerin dünya barışı bağlamında tehdit olarak algıladığı bu söyleme karşı tepki gösterilmiş ve telafisinin

---

<sup>1901</sup> Papa'nın bu söylemleri Katolik dünyasında dünya barışı merkezli hareketlerce de tepkiyle karşılanmıştır; sözcülemi Pax Christi adlı barış hareketi ramazan ayında oruç tutma pratiği ile bu tepkilerini dile getirmiş ve diğer gruplar tarafından destek görmüştür. "Katolik grup oruç tutuyor", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/10/09/dun112.html>, (29 Mart 2008); Ayrıca bkz. <http://www.paxchristi.net/international/eng/index.php>, (22 Mayıs 2009).

<sup>1902</sup> "İftiralarla müteessiriz", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/29/gnd105.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1903</sup> Gönül Pultar, "Giriş", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde (13-33), Gönül Pultar (drl.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s.18.

<sup>1904</sup> "Haçlı seferleri'ni unutmamalı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/15/gnd135.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1905</sup> "Herkes kendi dinini yorumlar", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/15/gnd136.html>, (29 Mart 2008).

gerekliliği dile getirilmiştir.<sup>1906</sup> 16. Benedict'in alıntısına karşılık sonraki dönemlerde ulusal basında Papa'nın asıl amacının hoşgörü olduğu yönünde düzeltici yazılar yayınlandı. Dahası bu yazıda İslâm dünyasının tepkisinin küçük bir kısma odaklanan yanlışlığı vurgulandı.<sup>1907</sup> 16. Benedict'in Türkiye ziyaretinin temelinde Ortodokslarla olan ayrılığı gidermek olduğu (Müslümanlarla diyalog değil) basında merkezî tema halindedir.<sup>1908</sup> Diyalogdan kastedilenin eşit tarafların karşılıklı alışverişinden ziyade Bali adasında düzenlenen Pan-Asya zirvesine Papa'nın gönderdiği şu mesajın içeriği olduğu da ifade edilebilir: "Hıristiyanlaştırma, kültürler ve dinler arasında, karşılıklı açıklık ve sevgi temelinde, samimi ve gerçek bir diyalog çalışması eşliğinde gerçekleştirilmelidir." Öte yandan Papa, yerelliğin günyüzüne çıktığı kürenin yeni çehresinde misyonun gerçekleştirilmesinde relativizm ve bağdaştırmacılığa varmayan yerelleşmeyi de salık vermektedir.<sup>1909</sup>

Papa'nın Türkiye ziyareti, Patrik'in dinî lider daveti bağlamında süreçlenmiş fakat Papa'nın Vatikan devletiyle olan organik bağı nedeniyle diplomatik sorun yaşanmış, bu sorun, (Cumhurbaşkanı dururken bir dinî grup liderinin muhatap olması) Cumhurbaşkanı'nın Papa'yı sonraki sene Kasım ayında davetiyle siyasal bir hamleyle çözülmeye çalışılmıştı.<sup>1910</sup> Papa, Cumhurbaşkanı, Başbakan ve Diyanet İşleri Başkanı'yla görüşmüş ve hediye alış-verişinde bulunmuştur.<sup>1911</sup> İstanbul Müftüsü Çağrıcı, Papa'yı Sultanahmet Camii'nde *Huzur Duruşu* olarak betimlediği saygı gösterimine davet etmiş ve buradaki çekincesini ise camide istavroz çıkarma girişimi ihtimaliyle ifade etmiştir. Çağrıcı, Papa'nın kendisiyle birlikte bir camide saygı ve dua sunumunda bulunmasını huzur verici bulduğunu ifade etmiş ve Vatikan'da kendisinin kilisede dua etmeye sıcak baktığını, dua etmenin mekânının bulunmadığını belirtmiştir.<sup>1912</sup> Papa, Vatikan'da yaptığı ve 15 bin kişinin katıldığı vaazda Türkiye'ye

---

<sup>1906</sup> Başbakan'ın söylem analizi için bkz. "Özür dilemesi şart", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/17/dun111.html>, (29 Mart 2008); "Papa politik konuşmuştur", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/16/siy114.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1907</sup> John L. Allen, Jr. "Papa'nın istediği karşılıklı hoşgörü", 22/09/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=199321&tarih=22/09/2006>, (06 Nisan 2009).

<sup>1908</sup> Turhan Kaçar, "Katoliklerle Ortodoksların Ayrılığı", 30/11/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=205973>, (06 Nisan 2009).

<sup>1909</sup> "Papa'dan misyonerlik mesajı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/27/gnd132.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1910</sup> "Sezer davet etti ama seneye", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/16/siy102.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1911</sup> "İbrik seti hediye etti", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/29/gnd113.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1912</sup> "Müftü: Papa istavroz çıkarır diye korktum", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/12/02/gnd121.html>, (29 Mart 2008).

yaptığı ziyaretini dinsel kodlarla, tanrısal lütuf bağlamında (Sultan Ahmet Camii'nde dua) değerlendirmiştir.<sup>1913</sup> Papa 16. Benedict'in Türkiye gezisinden önce Ayasofya Müzesi önünde bir grup gösteri ve sloganlarla tepki göstermiş ve konu dış basında yankı bulmuştur.<sup>1914</sup>

Vatikan sözcüsü Federico Lombardi'nin Türkiye'nin doğu ve batı arasında bir köprü olduğunun bu ziyaretle yakından gözlemlendiği yönündeki beyanı, Papa'nın Türkiye ziyaretinin diyalog temellendirmesi bağlamındaki resmî yorumu olarak algılanabilir.<sup>1915</sup> Katolik Kilisesi'nde muhafazakâr kanattan gelen Papa 16. Benedict'in kardinal iken Avrupa Birliği çerçevesindeki söylemleri, Hıristiyan kimliğini vurgulayıcı ve diğerlerini dışlayıcı yönde olmuştur. Papa, Avrupa kavramının coğrafî değil kültürel bir birlikteliği (kıtayı) ifade ettiğini belirterek Türkiye'nin kültürel olarak karşıt konuma sahip olduğunu ve bu nedenle Birlik'te bulunmasının yanlışlığını ifade eder.<sup>1916</sup>

Rekabet düzlemlerinin şekillenmesinde etkin olan faktörlerden biri olarak medeniyetlerarası ilişkiler bağlamında siyasî iradeye de yansıyan dinlerin çoğulluğunu kent yapılarına yansıtma ve sembolik mekânlar inşa etme faaliyeti göze çarpmaktadır. 2000 yılı Türkiye için '*inanç turizmi yılı*' ilan edilmiş ve bu karar, bakan seviyesinde ifadesini bulmuştu. İnanç turizmi yılının kent mimarisine yansıyan önemli örneklerinden biri Şanlıurfa'da yapılması planlanan *Dinler ve Kültürler Parkı*'nın projesi, Anadolu'nun Hıristiyan mirası için önemi konusunu gündeme taşıdığı gibi kent kimliğini de rekabet alanına taşır.<sup>1917</sup>

Türkiye'deki Ortodokslar için diyalog çalışmalarının başlama tarihi genel olarak 1950 olarak belirtilebilir. Patrik Atanagoras'ın başlattığı bu dönem 90'lı yıllarda Patrik Bartholomeos tarafından daha etkin bir şekilde devam ettirilmiştir.<sup>1918</sup> Ortodoks Hıristiyanların diyalog düşüncesi çerçevesinde hareket etmeleri de 2000 sonrası

---

<sup>1913</sup> "Camide dua Tanrı izni", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/12/07/gnd114.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1914</sup> "Papa eylemlerine 3'er yıl hapis istemi", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/12/07/gnd115.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1915</sup> "Vatikan: Türkiye doğu ile batı arasında köprü", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/12/25/gnd124.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1916</sup> "AB'de yeni Papa endişesi", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/04/20/dun96.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1917</sup> "Urfa'ya 'Çan' değil, 'Şan' yakışır", 23/07/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=4004>, (26 Mart 2008).

<sup>1918</sup> Öktem, "11 Eylül", s.62.



dönemde yoğunluk kazanmıştır. Bu bağlamda Ortodoksların mekân üzerindeki sahiplenme dürtüsü, kolektif hafıza üretimi amaçlı mekân merkezli buluşmalarda boy göstermelerine neden olmuştur. Bartholomeos, Eylül 2005'te Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İznik Belediyesi'nce İznik DSİ Tesisleri'nde düzenlenen *Uluslararası İznik Sempozyumu*'na katılmış ve konuşmasında inançlara saygı duymayı vurguladığı gibi, “yüzyıllar boyu farklı kültür, din ve uygarlıkların kesiştiği ve bulunduğu yer olan İznik'in, Hıristiyanlar için ayrı bir önemi olduğunu” da belirtmiştir. Bartholomeos, Ortodoks Kilisesi'nin dinlerarası ilişki ve özelde diyalog konusundaki tutumunu orada ifade etmiştir:

“Kilisemiz, dünyaya ayrımcılığı ve çatışmaları aşma ve bir sevgi toplumu olma yönünde, kadın-erkek, özgür-köle, barbar-uygar, zengin-fakir, bunun gibi genişletilebilecek birçok çelişkinin ve ayrımın olmadığı bir dünya için ışık tutmaya çabalamaktadır. Bu doğrultuda, insanlığın ideal resmini çizmeye çalışmakta, yaşamın ölüme, sevginin nefrete karşı zaferi için uğraş vermektedir. Bunun içindir ki kilisemiz, dinlerarası diyalogu da desteklemektedir. Sevgi toplumuna ulaşabilmenin yolunun, samimi, özverili ve art niyetsizce bir diyalogdan geçtiği düşüncesindeyiz. Vurgulamak isteriz ki, başkasının inancına saygı göstermek, kendi inancından uzaklaşmak değildir. Aksine, ancak kendi inancına saygısı olan biri, başkasının inancına saygı besleyebilir.”<sup>1919</sup>

Bartholomeos, Hatay'da düzenlenen medeniyetler buluşması etkinliğinde diyalogu vurgulamış, güven ve kesin bilgi ile karşılıklı ilişkinin gerçekleşmesi ve barışa yönelik çabaların diyalog süreçliğinde devam etmesi gerektiğini benimsediklerini dile getirmiştir.<sup>1920</sup> Ortodoks kanat, Papa'nın da mesaj gönderdiği<sup>1921</sup> *Barış ve Hoşgörü II Konferansı*'nın (7-9 Kasım 2005) deklarasyonunu, ekümenik sıfatıyla (*Bartholomew I The Ecumenical Patriarch*) sitesinde aktarır.<sup>1922</sup> Fener Rum Patriği Bartholomeos Kasım 2005'te London School of Economics'te *Değişen Avrupa'da Dinin Rolü* başlığıyla bir

---

<sup>1919</sup> “Sempozyum mu, Konsül mü?”, 06/09/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=7257>, (26 Mart 2008).

<sup>1920</sup> “Dini liderlerden ortak ses: medeniyetler çatışmasın”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/eylul/27/g02.html>, (26 Mart 2008).

<sup>1921</sup> <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=590&tla=en>, (25 Nisan 2009).

<sup>1922</sup> <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=592&tla=en>, (25 Nisan 2009); Ayrıca bkz. <http://www.pastoralhealth-ep.com/metropolises/constantinople.html>, (25 Nisan 2009).

konferans verir ve burada tanıtılırken LSE'nin Türkiye Çalışmaları Kürsüsü'nün başkanı Featherstone tarafından ekümenik sıfatıyla tavsif edilir.<sup>1923</sup>

Ortodoks dinî grubunun görselliği Anadolu'daki kadim varlığına vurgu yapılan etkinliklerde belirginleşirken misyon mekanizması, diğer Hıristiyan dinî grupları kadar yoğunluk göstermemektedir. Anadolu, Hırsitiyanlık açısından mekân ve tarihsel olayların ekümeniklik kavramı çerçevesinde değer merkezi haline getirilerek rekabet, bazen çatışma kaynağı haline getirilmektedir. Bu bağlamda Bartholomeos, 2005 yılında ABD'nin desteğiyle ekümenikliğini ilan etmiş ve sonrasında Anadolu'ya yönelik bir dinsel gezi düzenlemiştir. Kapadokya gezisinde Bartholomeos, "Patrikhanemiz bu memleketin bir kurumudur. Buraların yabancı değil yerlisiniz" ifadesiyle dinî rekabet düzleminde söylemde bulunmuştur.<sup>1924</sup> Yunanistan; Vatikan, uluslararası örgütler ve ABD'nin, Fener Rum Patriği'nin ekümenik olduğu kabulünde birleştikleri iddiasıyla Türkiye'den de bu kabule iştirak etmesini talep eder.<sup>1925</sup> Patrik de aynı minvalde fikir ve eylem sahibidir: Avrupa Parlamentosu'nun İstanbul'da düzenlediği *Genişlemeyi Mümkün Kılacak Avrupa Dayanışma ve İşbirliği Konferansı*'nda konuşan Bartholomeo, Patrikhane'yi ekümenik olarak betimler ve bu tasviri, hükümet adına orada bulunan yetkiliden tepki görür.<sup>1926</sup>

Bartholomeos, ekümeniklik konusunda siyasal destek gördüğü gibi, Vatikan'ın mezheplerarası diyalog ve barış çerçevesinde dinî grup liderliği onayan desteğini de görür. Patrik, bu unvan mücadelesini uluslararası düzenlemelerle hem yurtdışında hem de yurtiçinde görselleştirerek meşruiyet zeminine taşımaya amaçlar. Bu bağlamda merkezi New York'ta bulunan *Vicdana Çağrı Vakfı* (Appeal of Conscience Foundation) ile Fener Rum Patrikhanesi'nin girişimiyle *2. Barış ve Tolerans Konferansı* İstanbul'da ortak düzenlenir. Bu konferansa mesaj gönderen Papa 16. Benedict'in teamüllerin

---

<sup>1923</sup> "Fener Rum Patriği Londra'da", 05/11/2009, <http://www.haber7.com/haber/20051105/Fener-Rum-Patrigi-Londrada.php>, (25 Nisan 2009)

<sup>1924</sup> "Anadolu'da neler oluyor", 05/07/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=2752>, (26 Mart 2008).

<sup>1925</sup> "Yunanistan'dan ekümenik çağrısı", <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/ARALIK/04/pkisa.html>, (25 Nisan 2009).

<sup>1926</sup> "Ekümenik alerjisi var", 21/10/2005, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/10/21/gnd116.html>, (29 Mart 2008).

dışında bir şekilde ne Türkiye’den ne de (dinlerarası bir toplantı olmasına rağmen) Müslümanlardan (ve İslâm’dan) bahsetmediği medyaya yansır.<sup>1927</sup>

Türkiye’nin AB sürecinde Ortodoksların değişmez talepleri Heybeliada Ruhban Okulu’nun açılması gündeme getirilmekte ve Patrik’i uluslararası kabullerle örtük bir şekilde ekümenik olarak betimleme çabaları sergilenmektedir.<sup>1928</sup> Rekabet bağlamında dinî simgelerin ifşası çerçevesinde değerlendirilebilecek misyon amaçlı ve Anadolu’nun Hıristiyanlık açısından çekiciliği yönelimli inanç turizmi etkinliklerinde Yunan din adamlarının meslekî (din adamı) kıyafetleriyle sokaklarda bulunması, imamların görev mahalli dışında bu tür bir serbestiyete sahip olamaması verisiyle birlikte ele alındığında bir rekabet avantajı söz konusu olmaktadır.<sup>1929</sup> Küreselleşmenin haberleşme ve ulaşım alanında sunduğu yüksek imkânlar, dinî grupların etkinliklerine de yansımaktadır. Rum kökenli vatandaşların her yıl Gökçeada’da düzenlediği *Panayiya* şenliklerinin 2005 yılı düzenlemelerine göç etmiş ve Yunanistan gibi ülkelerde yaşayan mensuplar da katılım gösterir.<sup>1930</sup>

Esasen yeni yasal düzenlemeler, gayrimüslimlerde de doyurucu olmasa da memnuniyet verici sonuçlar üretir. İstanbul’da yayınlanan Rum Apoyevmatini Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Mihail Vasiliyadis, azınlıklar konusunda AKP’nin uygulamalarından memnuniyetini, “[k]endimi vatandaş olarak hissetmem için 65 yaşını geçmem, 50 yıllık meslek hayatımı doldurmam ve AK Parti’nin iktidara gelmesi gerekiyormuş” sözleriyle ifade eder.<sup>1931</sup> Öte yandan 2005 yılının misyonerlik tartışmaları, siyasal düzlemde refleksleri güçlendirmiş ve böylece yapılan ritler de, Ortodoks Noeli’nde Haliçten (denizden) haç çıkarma ayinine karşı tepki gösteren gençlere MHP lideri Bahçeli’nin destek vermesi örneğinde olduğu gibi siyasal tartışmaların konusu olmuştur. Tepkiler, temelde, Ortodoksların yeni rekabet alanı

---

<sup>1927</sup> “Papa’dan tuhaf mesaj!”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/11/09/gun113.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1928</sup> Nazif Okumuş, “İlk raunt AB’nin”, <http://www.takvim.com.tr/2005/10/22/yaz1199-3140-115.html>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1929</sup> “İmamlara yasak, papazlara serbest”, 19/07/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=3713>, (26 Mart 2008).

<sup>1930</sup> “Gökçeada’da ‘Panayiya’ Şenliği”, 17/08/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=5893>, (26 Mart 2008).

<sup>1931</sup> “Vatandaş olduğumu ilk kez hissediyorum”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/14/p07.html>, (25 Nisan 2009).

olarak betimlediğimiz mekânları Hıristiyan kaynaklı argümanlarla yeniden konumlandırma çerçevesindedir.<sup>1932</sup>

Mert, öteden beri yapılan bu ayinin yeni dönemde dikkat çekilecek halde sunulduğu iddiasındadır ve kullanılan söylemlerdeki azınlık karşıtı formdan rahatsızlığını dile getirir. Mert, Ortodoks tarafını da dikkate alır: “Ama, bu gerilimin ardında, hoyrat milliyetçilik, ayrımcılık zihniyetinin olduğu kadar, Patriğin ekümeniklik iddiasının iyiden iyiye siyasal bir iktidar iddiasına dönüşmesinin, AB'nin Ruhban Okulu işinin sürekli altını çizmesinin, ABD'nin ekümenikliği dayatma haline getirmesinin hiç mi etkisi yok?”<sup>1933</sup> Bunu dile getiren Mert, gizli niyetle, milliyetçilikle itham eden mesajlara yanıt verir.<sup>1934</sup> Misyonerlerin faaliyetlerinin medyada yoğun yer bulması, din ve vicdan özgürlüğü, azınlık hakları gibi tartışmaları getirdiği gibi antisemitik gelenekte (özellikle Almanya’da) şiddet öncesi propaganda süreciyle benzerlik kurmalar söz konusu olur. Öte yandan yakın dönem örneği olarak 11 Eylül olayları öncesi medyada Müslüman imajı da dile getirilir.<sup>1935</sup>

Güncel dinî piyasada gündeme gelme açısından bakıldığında pastörlerin nurcu geçmişe sahip oldukları söylemleri, Presbiteryenlerin medyaya yansımalarının bileşenlerinden biri olarak hayat bulmuştur. Bu bağlamda Ankara Türk Presbiteryen Kilisesi pastörü Yavuz Kapusuz, Kırıkkale’deki Üniversite yıllarında ateist olduğunu ve arayış çerçevesinde bazı dinî sohbetlere gittiğini ve nurculukla bağının yalnızca bu düzeyde olduğunu ifade ederek bu tür yayınların ard niyetli olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Turgay Üçal da 1982 ve 1984 yılları arasında Fatih Koleji’nde çalışmış ve bu bağı nurculuktan papazlığa yorumlarına kaynaklık etmiştir ki o da Kapusuz gibi bu konudaki haberlerin ard niyetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>1936</sup>

---

<sup>1932</sup> “MHP: İzin vermeyiz”, 18/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140714&tarikh=18/01/2005>, (21 Mart 2009).

<sup>1933</sup> Nuray Mert, “Sapla saman”, 25/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=141344&tarikh=25/01/2005>, (21 Mart 2009).

<sup>1934</sup> Nuray Mert, “Sapla saman meselesi”, 27/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=141569&tarikh=27/01/2005>, (21 Mart 2009).

<sup>1935</sup> Murat Necip Arman, “Neo-antisemitizm ve gayrimüslim düşmanlığı”, 23/01/2005, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=4299](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4299), (21 Mart 2009).

<sup>1936</sup> “Papazlar basına kızgın: Geçmişimizi çarpıtmayın”, 01/04/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=158749&keyfield=22506170617A6C617220426173C4B16E61204BC4B17A67C4B16E22>, (22 Mayıs 2009).

Ankara Ostim'deki şubenin 2005'te mevcut mekânı bırakması sonrasında yeni mekân bulmada yaşadığı gibi, Türk Presbiteryenlerin kilise olarak kullanabilecekleri mekân kiralamada sorunlar olduğu görülür. Kilise pastörü Yavuz Kapsuz, mevcut iş hanından mal sahibine gelen çevresel baskılardan dolayı çıkarıldıklarını ve sonrasında da önyargı nedeniyle bir mekân bulamadıklarını, dahası valilikten ve kaymakamlıktan mekân bulma konusunda yardım talebinde bulduklarını ifade etmiş ve önyargıyı betimleme yönünde kilise için mekânın ötesinde, kendisine kişisel olarak mekân bulmakta dahi zorlandığını ileri sürmüştür.<sup>1937</sup> Fakat bütün bunların yanı sıra misyonerlik faaliyetlerinin devam ettiği ve zaman zaman adli olaylar söz konusu olduğu görülür. Bu bağlamda misyonerlerin faaliyetlerinde katledilmelerinin bir örneği 2005'te Beykoz'da (İstanbul) yaşanır.<sup>1938</sup> Gaziantep'te de 2005 yılında, Protestan cemaatine mensup bir ABD'li, üç genç tarafından elleri ve gözleri bağlanarak öldürülmekle tehdit edildiği de medyaya yansıyan bir diğer çatışma pratiğidir.<sup>1939</sup>

Karikatür krizinin Türkiye'ye yansımaları, 'kutsalı koruma' bağlamında her dinî grubun kendi kutsalına yönelik muhtemel saldırılara karşı güvencelemiş davranış örüntüleri sergileme yönünde olmuştur. Bu bağlamda ilâhî dinlerin temsilcilerinin olaya yönelik açıklamaları kutsala hakaret yapıldığı yönünde olmuştur. Türkiye Ermenileri Patriği II. Mesrob, müslümanın kutsalına yönelik olumsuz sonuçlar doğuran karikatürleri "[i]fade özgürlüğünün sınırları değil, ahlâk sınırları aşılmıştır" açıklamasıyla eleştirmiş, medeniyetlerarası diyalogu zedelediğini ifade etmiş ve dolayısıyla batıda bu yayınları ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendiren yorumları eleştirdiği gibi kutsala yönelik ahlâkî tutumun korunması gerektiği yönünde beyanda bulunmuştur.<sup>1940</sup> Vatikan'a bağlı *Papalık Dinlerarası Diyalog Kurulu* yıllardır gönderdiği Ramazan tebrik mesajını 2006'da dinlerarası diyalog ve terörizme karşı birlikte mücadele konusuna ayırmış ve *Hristiyanlar ve Müslümanlar: Dünyamızın*

---

<sup>1937</sup> "Cemaate kilise, rahibe ev yok", 25/09/2005, <http://www.ntvmsnbc.com/news/342372.asp>, (02 Nisan 2008).

<sup>1938</sup> "Misyonerleri, taciz için öldürdüm", 25/02/2005, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=237515>, (12 Nisan 2009).

<sup>1939</sup> "Ortaçağ karanlığından kalma cadı avı", 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218961>, (21 Mart 2009)

<sup>1940</sup> "Ermeni Patriği: Ahlâk sınırları aşıldı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/03/gnd87.html>, (29 Mart 2008).

*Sorunlarını Gögüslemek İçin Güvene Dayalı Bir Diyalog* başlığıyla yayınlanan bu mesajda küresel sorunlara karşı dinî grupların işbirliğine atıfta bulunulmuştur.<sup>1941</sup>

Türkiye bağlamında dinlerarası diyalogun Hıristiyan cephenin ilk aktörü olarak 1930'lu yıllarda ülkemize gelerek 50 yıl burada hayat süren Galatasaray Lisesi ve Notre Dame De Sion okullarında felsefe, Fransızca derslerine giren ve 1989'da vefat eden Mgr. Pierre Dubois'dır. Dubois'nın başlattığı etkileşim Mgr. Antonie Maraviç, Mgr. Georges Marovitch ve Mgr. Louis Pelatre gibi Vatikan tarafından Türkiye sorumluları olarak seçilen kilişler tarafından sürdürülür.<sup>1942</sup> Uluslararası söylemlerinin yanı sıra Türkiye'de yerel söylem olarak Vatikan'ın Anadolu Kiliseleri Psikoposu Luigi Padovese'nin ifadeleri basında yer almaktadır. Sözgelimi karikatür kirizi ve Santoro cinayeti sonrasında Padovese konu ve misyonerlik iddiaları hakkında beyanat verir ve yerel ve ulusal ajanslarda bu beyanlar yer bulur. Padovese'nin Katolikler açısından misyonerlik iddialarını genel anlamda sınırlandırılma olduğu ifadesiyle reddederek Protestanların bir tutumu olarak değerlendirmesi, diyalog söyleminin Vatikan için hâkim lügâtçe olduğunu ifade etmiş olmaktadır.<sup>1943</sup>

Bu dönemde inanç turizmi, Kültür ve Turizm Bakanlığı çalışanları ve potansiyeli bulunan bölge yöneticileri tarafından bir sektör olarak düşünölmeye başlanır; bu bağlamda ekonomik motivleri bulunan dinî sembol içerikli faaliyetler dikkat çekmektedir. Mersin Valisi'nin Tarsus'ta yapılan kalkınma konulu toplantıda 2008 yılını St. Paul yılı ilan etme gibi fikirler içeren inanç turizminin sektörde daha etkin konumlandırmasına yönelik ifadeleri örnek sonuçlardandır.<sup>1944</sup> Basın yayında Hıristiyanlığı tanıtıcı unsurların bulunması, bu yayınları yapanlar tarafından din özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi temelde din açısından bakıldığında laikliğin güvence altına aldığı özgürlükler çerçevesinde faaliyet yapıldığı anlatılmakta ve dolayısıyla

---

<sup>1941</sup> "Ramazan günlüğü", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/10/21/gun155.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1942</sup> Öktem, "11 Eylül", s.62.

<sup>1943</sup> "Türkiye Misyoner İşgali Altında İddiası Doğru Değil", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/15/taskin.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1944</sup> "2008 St. Paul Yılı hakkında MEKİK toplantısı Tarsus'ta yapıldı.", <http://www.mersinkulturturizm.gov.tr/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF47DCC36E6F8CD10E3A6B2904DF49B78E>, (14 Mart 2008).

seküler üst söylem, dinî grupların faaliyetlerini meşrulaştırmada kullandıkları gramer olmaktadır.<sup>1945</sup>

Haziran 2006'da Hatay'daki Saint Pierre Kilisesi'nde geleneksel St. Piyer Bayramı kutlanmış ve bu kutlamaya farklı dinî gruplardan katılım gerçekleşmiştir. Hatay'da dinlerin bir aradalığını vurgulayan bir tablo olarak yorumlanan bu birliktelik, Katolik Kilisesi'nin diyalog söylemleri için bir veri antreposu olarak işlevselleşen bir kent çehresi betimlemesi üretmiştir.<sup>1946</sup> İnanç turizmi aynı zamanda dinî grubun kadim yapılara yönelik faaliyetlerinde de yoğunluk ve farklılık üretmiştir. Sözelimi Nevşehir'in Derinkuyu ilçesinde, yüzyıllar önce kilise olarak kullanılan bir değirmende ayin düzenlendiği haberi,<sup>1947</sup> Yunanistan'dan gelen Hıristiyanların bu etkinliğinde, yapıların kimliğinde rekabet tartışmaları ve coğrafyada ayin alanları kurma düşüncesini ortaya koymuştur. İnanç turizminin Anadolu'da yaygınlık kazanması, tarihî mirasın Anadolu'da yoğun olmasının sonucudur. Sözelimi Isparta'nın Yalvaç ilçesinde dönemin antik Antiokheia kentinde dünyanın ilk resmî kilisesinin açılması (ilk kilise olduğu iddia edilir), günümüze inanç turizmi için bir kalıntı bırakmıştır; kazılar sonucunda ortaya çıkan mekân bir ziyaret alanı olacaktır.<sup>1948</sup> Bunun dinî piyasaya yansımaları da Presbiteryan Kilisesi Temsilcisi İlhan Keskinöz'ün "Türkiye Hıristiyanlığın açık hava müzesidir" ifadesinde belirginleşmektedir.<sup>1949</sup>

2006 yılında Katolik din adamlarına yönelik adlî olaylar da yaşanır. Dinî motivden çok başka sebeplere dayanan bu adlî olaylardan medyaya yansıyan bir örnek Samsun'da yaşanır. İtalyan Katolik Kilisesi Rahibi Pierre F.R. Brunissen şizofreni hastası biri tarafından Temmuz'da bıçaklanır. Ertesi gün taburcu olan rahip olayla ilgili şu açıklamayı yapar: "Sekiz yıllık arkadaşım. 70 YTL borcu vardı. Parayı isteyince tartıştık ve bıçakladı." Rahibe yönelik bu saldırı, İtalya basınında geniş yer bulur ve olayla ilgili olarak Türkiye Katolik Piskoposlar Kurulu Başkanı Piskopos Ruggero

---

<sup>1945</sup> "Danıştay: Din özgürlüğüdür", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/20/gnd120.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1946</sup> "Hatay'da Sen Piyer Bayramı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/06/30/gnd125.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1947</sup> "Değirmen, kilise oldu", 28/07/2005, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=4386>, (26 Mart 2008).

<sup>1948</sup> "Hıristiyanlık bu kiliseden yayıldı", <http://arsiv.sabah.com.tr/1999/12/06/g02.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1949</sup> "Doğrudan bir Hıristiyanlık propagandası olarak inanç turizmi", 28/11/2001, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=1011179&tarih=2001-11-28>, (19 Mayıs 2008).

Franceschini'nin bir İtalyan haber ajansına yaptığı açıklamada bu tür saldırıların Türkiye'de diyalog yanlısı bir muhatap bulamayan Katoliklerin yaşadığını ve olayların Türkiye'nin imajını zedeleyen bir niteliğe sahip olduğunu belirtirken, Piskopos Luigi Padovese ise rahibin korunmasında zaaf gösterildiğine yönelik açıklama yapar.<sup>1950</sup> Oysa rahibin açıklamasından anlaşıldığı gibi olay dinî nitelikte veya azınlıklara yönelik bir formda değildir; adlî (münferit) bir vakadır. Katoliklere yönelik olaylardan bir diğeri Mersin'de, 11 Mart 2006'da Katolik Saint Antoine Kilisesi'nde Paskalya törenleri için hazırlık yapılırken içeriye birinin girip tehdit ve küfürler savurduğu yönünde medyada yer alan vakadır.<sup>1951</sup>

Patrik, Ortodoks varlığının Kıbrıs ve Yunan ilişkileri çerçevesinde sorunlar yaşadığını ifade eder ve modern bir haklar skalası talebi olarak vatandaşlık kavramı çerçevesinde laiklik güvencesiyle kendi dinî grubunun yaşam alanı serbestisine atıfta bulunur. Öte yandan dinî grubun yetişmiş personel sıkıntısına değinen Patrik, 1971 yılından beri kapalı olan Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılması isteğinin yanı sıra yaşlı metropolitlerin yerini alacak genç neslin hazırlanmasında Yunanistan'a öğrenci gönderme ve oradan personel yardımı çerçevesinde çözümlere başvurduklarını da belirtmektedir. Patrik, ekümeniklik konusundaki pratik varlık iddiasıyla bezeli iddiasını şu şekilde özetlemektedir:

“Kilise idaresi kolay değil. Kuzey ve Güney Amerika, İngiltere, Almanya, Batı Avrupa, Yeni Zelanda, Kore ve Hong Kong kiliseleri bize bağlı. Ama ekümenik değiliz! Bizim için ekümenik problemi yoktur. Altıncı asırdan beri bu unvanı taşıyoruz. Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde de bu unvanı taşıdık ve taşımaya devam edeceğiz. Ekümenik unvanı son yıllarda sıkıntı oldu. Sanki ben icat ettim gibi yazıyorlar. Ekümenik sözünün siyasî bir içeriği yok. Benim ısrar ettiğim tek şey bu unvanın bize ait olduğu. Bunda ısrarcıyım ve feragat edemem. Gelecek nesillere mecburiyetimiz var. Bu unvanı bırakamam.”<sup>1952</sup>

---

<sup>1950</sup> “Rahibe saldırı tedirgin etti”, 04/07/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=191981&tarih=04/07/2006>, (21 Mart 2009).

<sup>1951</sup> İsmail Saymaz, “Protestanlar: Tehdit çok”, 21/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219015>, (21 Mart 2009).

<sup>1952</sup> Aslı Aydıntaşbaş, “Asırlardır Ekümeniğiz”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/19/aydintasbas.html>, (29 Mart 2008). Ekümenikliğin Patrikhane'nin iç meselesi olduğu iddiası Patrik'in yanı sıra dış ve iç söylemlerde de desteklenir ki karşıt görüş, Patrikhane'nin iç hukuka bağlılığını dile getirerek ekümenikliği o minvalde yorumlar. Bkz. Sibel Özel, *Fener-Rum Patrikhanesi ve Ruhban Okulu*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, ss.14-7, 85-94.



Ekümeniklik tartışmaları Türkiye'nin AB'ye üyeliği müzakerelerinde yapılması istenen değişimler çerçevesinde azınlıkların dinî tanım ve konumlanması bağlamında destek gören söylemlere konu olmuştur. Bu bağlamda Avrupa Parlamentosu Türkiye Raportörü Camiel Eurlings'in "Patrikhane, kendisini 'ekümenik patrikhane' olarak tanımlayabilmelidir" yönündeki beyanı, azınlıkların konumlandırılmasında istenen dönüşümü ifade etmektedir.<sup>1953</sup>

Patrik, kendi konumunu tanımlayan yurt dışı destek söylemlerine sahiptir. Patrikhane, Avrupa Parlamentosu (AP) Hıristiyan Demokratlar-Avrupa Demokratları Grubu'nca her yıl gerçekleştirilen uluslararası konferansın dokuzuncusunun, *Genişlemeyi Mümkün Kılacak Avrupa Dayanışma ve İşbirliği İçin Temeller* adıyla İstanbul'da gerçekleştirmesine katkıda bulunmuştur. Dinî özgürlükler ve diyalog gibi boyutların vurgulandığı konferansta Patrik Bartholomeos ekümenik patrikhanenin dinî bir misyon olarak binlerce yıl önce kurulduğunu belirtmiş ve AB'nin dinî bir birlik olmadığını vurgulayarak Türkiye'nin AB'ye tam üyeliği yönündeki isteğini ifade etmiştir. Avrupa Parlamentosu (AP) Hıristiyan Demokratlar-Avrupa Demokratları Grubu Başkanı Hans-Gert Poettering ise tartışmalı konu ve konum olan ruhban okulu çerçevesinde "Heybeliada Ruhban Okulu'nun bir an önce açılmasını istiyoruz. Bu yapılmadığı takdirde, Batı Avrupa toplumlarında İslâm fobisi artacaktır" şeklinde fikrini beyan etmiş ve Patrik'i ekümenik ve onun konumunu da doğu Hıristiyanlarının temsil makamı olarak betimlemiştir.<sup>1954</sup> Önceleri resmî söylemin gösterdiği Patrik Bartholomeos için ekümenik sıfatının kullanıldığı davetlere katılmama yönündeki tepki, Papa'nın ziyareti sırasında bu sıfatı kullanmasıyla birlikte bir ulusal kurum olduğu vurgusuyla red söylemi 2006'da yeniden üretilir.<sup>1955</sup>

Ortodoks dünyasının ayinlerine katılım, Ayvalık'ta Cunda Adası'nda düzenlenen *Melekler Ayini*'nde pratiğe dökülür. Bu ayini İstanbul'dan bir din adamı yönetirken Marmara ve Ege'den Ortodoks Rumların katılımı söz konusu olur. Ayin, Ramazan ayına rastlamış (gecikmeli olarak) ve tepkisel bir durum söz konusu

---

<sup>1953</sup> "AB ile çalışınca değişecek", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/10/21/gnd117.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1954</sup> "Fener Rum Patrikhanesi ile AP'nin konferansı", <http://www.euturkey.org.tr/index.php?p=37608&l=1>, (18 Mayıs 2008).

<sup>1955</sup> "Ekümenliği tanımıyoruz", <http://yenisafak.com.tr/gundem/?t=01.12.2006&i=17473>, (25 Nisan 2009).

olmamıştır.<sup>1956</sup> Ortodoks kanat, Patrikliğin tarihî mirasını öne çıkararak gayretlerinin yeni bir forma sahip olmadığını imgeleştirme çabası içinde olmuştur. Bu bağlamda kolektif hafıza kodları üreten ve canlandıran yeni pratikler de geliştirilmiştir. Üretiminde uluslararası davetler önem taşır ki burada çoğunlukla dinlerarası ilişkilere yönelik söylemler tüketilmiştir. Sözgelimi Panama Metropolit'i ve Meksika Cumhurbaşkanı'nın resmî davetlisi olarak Panama'ya giden Barthalemeos, karikatür krizini değerlerdirir: "Bunlar ayıp şeyler. İnşallah bu büyük çirkinlik biter. Önceki gün İstanbul'da dinî temsilciler olarak ortak bir bildiri yayınladık. Bunu esefle karşıladığımızı söyledik. Hepimiz karşıdakilerin dinine, imanına saygı duymalıyız."<sup>1957</sup> Tarihî miras üzerinden söylem ve kimlik inşası, Ermeni Patrikliği'nin de uyguladığı bir stratejidir. 82. Ermeni Patriği Yozgatlı Şınork Kalustyan, 1961 yılında, patriklik esasını aldığı ilk pratik olarak Fatih Sultan Mehmet'in Bursa piskoposu Hovagim'i İstanbul'a getirterek patrikliği tesisinin 500. yıl kutlamalarına önderlik etmiştir. Ardından 1986'da Patrikliğin 525. yılı kutlanır ve "1986'dan itibaren her yıl patrikliğin kuruluşu özel etkinliklerle kutlanmaktadır." Esasen bu meşruiyet zemini inşasının yanı sıra dinî, sosyal ve kültürel haklar bağlamında eleştirel tutum söz konusudur:

"Tabii ki, dün konuşulduğu gibi Almanya'daki vatandaşlarımızın hakları çok önemli, peki halen Türkiye'de yaşayan vatandaşlarımızın din ve vicdan hürriyetleri ne olacak? Onların kültürleri nasıl korunacak? İstanbul'da 38 Ermeni kilisesi İbadete açık, bu doğru, peki hoşgörünüze sığınarak soruyorum, bu kiliselerde görev yapacak din görevlileri nerede yetişecekler? Türk-Ermeni okullarında İstanbul Ermenicesi öğretmenleri nerede hazırlanacaklar? Unutmamalıyız ki, Türkiye'deki azınlıklar hiçbir komşu yabancı ülkenin Türkiye'deki uzantıları değildir."<sup>1958</sup>

2005 yılında Radyo Shema<sup>1959</sup> için RTÜK'ün propaganda nedeniyle verdiği uyarı, Danıştayın karşıt görüş ve kararıyla iptal edilir<sup>1960</sup> bu gelişme yayın dünyasında Hıristiyanlığın anlatıldığı bir TV için örnek teşkil etmişti ve Danimarka'nın bir TV

---

<sup>1956</sup> "Egeli Rumlar Melekler Ayini'nde bir araya geldi", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/29/gnd148.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1957</sup> "Barthalemeos: Büyük çirkinlik", 04/02/2006, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/subat/04/g03.html>, (25 Nisan 2009).

<sup>1958</sup> Mesrob Mutaşyan, "Türkiye'de Dinlerarası Hoşgörü", *Uluslararası Hoşgörü Kongresi Bildirileri*, Antalya: BİL-KAV, 2005, ss.123-4.

<sup>1959</sup> Hıristiyan radyo kanalı Shema'nın yanı sıra Radyo Kumru, Müjde FM, Radyo Light FM, Radyo 12 kanalları da mevcuttur.

<sup>1960</sup> Mustafa Mutlu, "Misyonerlerin yeni atağı: Hıristiyan TV", 26/06/2005, <http://haber.gazetevatan.com/haber-detay.asp?Newsid=55917&Categoryid=4&wid=102>, (06 Nisan 2009).

kanalının Efes'te yerli bir kanal açacağı haberleri yayınlanmaya başlar.<sup>1961</sup> Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayan Fatma Ünlü ve İrlandalı David Middleton'un kurucu olarak görüldüğü TURK-7 (Türkçe Hıristiyan Televizyonu olarak tanıtılır) adlı ilk misyoner TV, 2006 yılında yayına başlar. Televizyonun misyonunu kurucularından ve fikir öcülerinden Ünlü, şu şekilde özetler:

“İlk amacımız mevcut Hıristiyanlara ulaşmak. Programlarımızı izleyip de Hıristiyan olun diye bir mesaj yok. Ama birilerinin bizim yayınlarımızı izleyerek Hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerinin değişmesini arzu ederim. Bir Türk olarak benim en büyük arzum, Türklerin izlemesi ve Hıristiyanlığın değerlerini öğrenmesi. Bunu izledikten sonra Hıristiyan olursa da ne kadar güzel, olsun.”<sup>1962</sup>

Ocak ayında haftada 4 saat yayına başlayan kanal, Aralık 2007'de günde 4 saat yayın yapmaya başlamıştır. Yayınlanan programlar hem yerli hem de yabancı üretimi.<sup>1963</sup> Yayına başlayan kanal internet sitesi açmış<sup>1964</sup> ve internet yayını da hizmet vermeye başlamıştır. TV'de Turgay Üçal'ın bulunması, Presbiteryenlerin etkinliği bağlamında bir göstergedir.<sup>1965</sup> Yayın akışında her çağa (çocuk, genç, orta yaşlı ve yaşlı) hitap eden bir yelpaze oluşturulduğu görülür.<sup>1966</sup> Bu bağlamda kanalın amacının sadece Türkiye'ye değil Türkçe konuşan bütün dünyaya yönelik Hıristiyanlık anlatımı olduğu ifade edilir.<sup>1967</sup>

Misyonerlik tartışmaları 2006 yılında da hızla sürmüştü, dahası şikâyetlere konu olmuştur. Bu bağlamda çocuklara yönelik misyonerlik faaliyeti yapıldığı yönünde ihbar edilen bazı gruplara Silivri ve Taksim'de jandarma tarafından operasyon yapılmış ve misyonerlik yapıldığına dair bilgi ve belgelere ulaşılmıştır.<sup>1968</sup> Öte yandan Diyarbakır Alipaşa'daki Meryem Ana Süryanî Kadim Kilisesi Papaz Yusuf Akbulut'un ölümle tehdit edildiği, papazın polise başvurduğu medyaya yansır.<sup>1969</sup> Ayrıca, Adana'da 8 Ocak

---

<sup>1961</sup> Örneğin bkz. “Papaz TV' geliyor”, 28/06/2005, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/06/28/dun102.html>, (06 Nisan 2009).

<sup>1962</sup> “İlk Türkçe Hıristiyan televizyon yayında”, 10/05/2006, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/4388624.asp?gid=48>, (06 Nisan 2009).

<sup>1963</sup> “TURK-7 Hakkında”, <http://www.turk7.com/index.php?state=hakimizda>, (06 Nisan 2009).

<sup>1964</sup> <http://www.turk7.com/>, (06 Nisan 2009).

<sup>1965</sup> Turgay Üçal'la Yüz Yüze adlı program örneği için bkz. <http://www.turk7.com/index.php?state=video&project=89&episode=9>, (06 Nisan 2009).

<sup>1966</sup> <http://www.turk7.com/>, (06 Nisan 2009).

<sup>1967</sup> “About TURK-7”, <http://www.turk7.org/about.htm>, (06 Nisan 2009).

<sup>1968</sup> “İstavroz hareketi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/20/gnd117.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1969</sup> “Papaza ölüm tehdidi”, 20/04/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=184946>, (06/04/2009).

2006'da "Protestan Kilisesi lideri Kamil Kıroğlu kendilerine El-Kaide üyesi diyen beş kişinin saldırısına" uğradığı basına yansır. <sup>1970</sup> 2006, Protestan kanat için kurumsallaşmada bir milad olarak alınabilir. Çünkü bu yıl, Protestanların dinî grup olarak tüzel kişilik çerçevesinde faaliyet göstermelerine imkan veren mahkeme kararının verildiği yıldır:

"1999'da Beyoğlu 4'ncü Asliye Hukuk Mahkemesi kararıyla kurulan İstanbul Protestan Kilisesi Vakfı, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nın 25 Ağustos 2005 tarih ve 2559 sayılı kararıyla imar planı değişikliğine kavuştu. İstanbul Valiliği'nin de yaklaşık bir yıl süren incelemesinin ardından, 18 Ağustos'ta 4665 sayılı izin yazısı çıktı. Böylece İstanbul Protestan Kilisesi Vakfı, 'Türkiye Cumhuriyeti tarihinde, azınlık kiliseleri dışında, Türk Kilisesi olarak ilk olma mutluluğuna' kavuştu. İlk Türk kilisesi, İstanbul'da Maltepe'de Altintepe semti Bağdat Caddesi No: 77'de bulunuyor ve Ruhani Liderliğini İspanyol asıllı Carlos Madrigal yürütüyor."<sup>1971</sup>

Protestanların kurumsal düzenlemelerden kazandığı yeni rekabet avantajları, bireysel bağlamda din değiştirme resmî işlemlerinde yapılan değişikliklerle sürer. 23 Kasım 2006'da Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren *Nüfus Hizmetleri Kanunu'nun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik*'in *Din Bilgisine İlişkin Talepler* başlıklı 82. maddesi din değiştirme pratiğine yeni bir form kazandırır. Buna göre: "Aile kütüklerindeki din bilgisine ilişkin talepler, kişinin yazılı beyanına uygun olarak tescil edilir, değiştirilir, boş bırakılır veya silinir. Din değişikliği veya silinmesi talepleri herhangi bir sayısal sınırlamaya tâbi değildir."<sup>1972</sup>

İngiliz Prens Charles'ın dinlerarası hoşgörüyü sembolik ifade için İslâm'a yönelik bir mesaj olarak Esmâ'ül-Hüsna'yı besteletmesi ve bunun 2007 yılında 35. *Uluslararası İstanbul Müzik Festivali* bağlamında *BBC Senfoni Korosu*'nca Aya İrini Kilisesi'nde seslendirilmesi girişimi, Londra'da yapılan ve bir katedralde İslâm'ın kutsalının sunumu çerçevesinde eleştirilen alan yaklaşımından sonra İstanbul gibi adı bile bir sembol olan bir kentte önemli bir algı kodu üretme dinamiğini

---

<sup>1970</sup> "Ortaçağ karanlığından kalma cadı avı", 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218961>, (21 Mart 2009).

<sup>1971</sup> "Sonunda ilk türk kilisesi de açıldı", 30/08/2006, <http://www.tumgazeteler.com/?a=1671039>, (10 Mayıs 2009); "İlk türk kilisesi", 31/08/2006, <http://www.stargazete.com/guncel/ilk-turk-kilisesi-55981.htm>, (10 Mayıs 2009).

<sup>1972</sup> "AB'ye uyumlu din değişikliği kolaylaştı", 21/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219012>, (21 Mart 2009).

süreçlemektedir.<sup>1973</sup> Papa'nın diyalog ve misyon bütünleşikliği bağlamındaki düşünceleri *Şiddetin Olmadığı Bir Dünya İçin-Dinler ve Kültürler Arasında Diyalog* başlığıyla Ekim 2007'de Napoli'de düzenlenen toplantıda misyonerler için dua iseğinde bulunması ve misyonun bireysel vecibeliği düzleminde uyarı vermesi olayında söylem halini alır.<sup>1974</sup> Kilise, bütün insanların Hıristiyanlaştırılması misyonunu Papa'nın dünya misyonerlik günü söylevinde tekrarladığı gibi, bunu, bir sorumluluk olarak her zaman taşır.<sup>1975</sup>

Dinlerarası diyalog düzleminde sergilenen ulusal ve uluslararası tablo, serbest piyasa düzleminde belli bir limitin üzerinde bulunan küresel ekonomik güçlerin hegamonik duruşlarıyla benzerlik arz eder. Dinî haritanın görünürdeki aktörlerinin egemen konumlardan sergiledikleri diyalog görüntüsünde yerel figürlerin çehresine pek rastlanmaz. Patrik Bartholomeos'un dinlerarası diyalog söylem ve pratiğinde rekabet avantajı olarak deneyimlediği önemli imajlardan biri, *yeşil patrik* ünvanıdır.<sup>1976</sup> Bu bağlamda Patrik'e destek vermek isteyen yapılar da kendisine çevre ödülü verme gibi pratiklerle bu imajıyla ona rekabet avantajı sağlamaktadır.<sup>1977</sup> Öte yandan 2008'de yayınlanan dünyanın en etkili yüz isim arasında bulunması gibi imaj güçlendirici ve misyon destekleyici mekanizmalar da Bartholomeos için rekabet üstünlüğüne yardımcı olmaktadır.<sup>1978</sup>

Ortodoksların diyaloga bakışı genelde son dönem eğilimlerini yansıtan söylemler barındırır. Sözelimi tüm Rusya Patriği II. Aleksy, barış içinde yaşamak ve medeniyetlerarası çatışma şeklinde iki seçeneğin olduğunu, dolayısıyla barış için diyalogun gereklilik taşıdığını ifade eder. Öte yandan Aleksy diyalogun hukuk ve siyaset kurumlarınca da desteklenmesi gerektiğini, aksi durumda medeniyetlerarası

---

<sup>1973</sup> "Charles'ın eleştirilmesine neden olan eser İstanbul'da" <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/06/21/haber.AE5B02CD81AC402B9DA3E5C6AD1BAAD7.html>, (29 Mart 2008).

<sup>1974</sup> "Diyalog Toplantısında Misyonerlik Çağrısı Yaptı", 22/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=604124&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>1975</sup> "Papa'dan misyoner vaazı", 22/10/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=236429>, (21 Mart 2009)

<sup>1976</sup> "Yeşil Patrik'i ziyaret benim için çok önemli", <http://www.milliyet.com.tr/2007/06/13/yasam/yas06.html>, (19 Mayıs 2008).

<sup>1977</sup> "Bartholomeos'a çevre ödülü", <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/05/01/s1211.html>, (29 Mart 2008); "Bartholomeos 'Yeşil Patrik'!", [http://www.tgrthaber.com/news\\_view.aspx?guid=e342f4ba-3d65-4f21-a92c-be550b63d6ba](http://www.tgrthaber.com/news_view.aspx?guid=e342f4ba-3d65-4f21-a92c-be550b63d6ba), (19 Mayıs 2008).

<sup>1978</sup> "Dünya'da en etkili 100'e iki Türk girdi", <http://www.sabah.com.tr/2008/05/02/haber.A19013B36C3E4BD5B698A3E6ECAB7A84.html>, (19 Mayıs 2008).

çatışmanın kaçınılmaz olduğunu belirtir.<sup>1979</sup> Ortodoks kanat, genel strateji bağlamında mekân üzerinden kimlik inşasıyla hareket etme tavrını *Noel Baba Vakfı*'nın mekânına da taşır. 2002'de Patrikhane *Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı (TAÇ)* aracılığıyla, Antalya'nın Kale (Demre) ilçesindeki Noel Baba Kilisesi'nde 2002-2003 yıllarında düzenlenmek üzere 9 ayın için izin alır ve Noel Baba Vakfı, "siyasî" olduğu gerekçesiyle ayinlere karşı çıkar ve Kültür Bakanlığı'na başvurur.<sup>1980</sup> Patrikhane ilk ayinini on beş yıl sonra Aralık 2007'de Demre'de yapar.<sup>1981</sup> Öte yandan 11-17 Temmuz 2007'de *İkinci Ortodoks Gençlik Konferansı* düzenlenir.<sup>1982</sup> Konferans çoğul bir profille ve II. Mesrop gibi ruhanî liderlerin katılımıyla gerçekleşir.<sup>1983</sup> Sonuçta belirtilen önemli noktalardan biri Hıristiyan misyonunun gizli bir gündeminin ve proselitizm niyetinin olmadığıdır. Ötekiyi kabul etmenin hakikî formunun diyalog olduğu inancı beyan edilir.<sup>1984</sup> Ayrıca 2007 Noel ayinine Yunanistan'dan gelen katılımcılar da söz konusudur.<sup>1985</sup> Genel destek anlamında Yunanistan, Ekümenik Patrik algısını Dışişleri Bakanlarının ifadesiyle, 300 milyon ortodoksun fahrî lideri (dolayısıyla uluslararası bir konu) ve Türkiye'ye güç katan bir varoluş formu olarak betimler.<sup>1986</sup>

Ulusal düzeyde ise Yargıtay'ın, Patrikhane'nin Türk hukukuna tâbi olduğu yönünde analizi geçerlidir ve Yargıtay, bu durum söz konusu olduğu halde Türkiye'de yaşayan azınlıkların diğer vatandaşlardan farklı bir hukukla değerlendirilmeyeceklerine (Lozan Antlaşması'na da atıfla) hükmeder. "Ekümenik iddialarının Anayasa'da gösterilen eşitlik ilkesine aykırı olduğunun vurgulandığı kararda Ekümenik tanımının yasal dayanağı olmadığı belirtildi."<sup>1987</sup> Karar, azınlık hak ve hukuku bağlamında ele

---

<sup>1979</sup> "İslâm Dünyası ile Daha Aktif İlişki Kurmak İstiyoruz", 18/03/2008, [http://www.zaman.com.tr/haber.do?haber\\_no=666080&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122](http://www.zaman.com.tr/haber.do?haber_no=666080&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122), (30 Mart 2008).

<sup>1980</sup> "Noel Baba Kilisesi'nde ayin tartışması", 29/10/2002, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/10/29/haberler/h13.htm>, (23 Nisan 2009).

<sup>1981</sup> "Demre'de 15 yıl sonra ilk ayin", 06/12/2007, <http://yenisafak.com.tr/gundem/default.aspx?t=06.12.2007&c=1&i=86072>, (23 Nisan 2009).

<sup>1982</sup> <http://www.ec-patr.org/youth/>, (25 Nisan 2009); <http://youth.ecupatriarchate.org/>, (25 Nisan 2009).

<sup>1983</sup> <http://www.ec-patr.org/youth/photo-11-07-2007.htm>, (25 Nisan 2009).

<sup>1984</sup> <http://www.ec-patr.org/youth/conclusions-eng.htm>, (25 Nisan 2009).

<sup>1985</sup> "Patrikhane'de Noel ayini", 25/12/2007, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/7630-H-11/Patrikhane-de-noel-ayini>, (24 Nisan 2009).

<sup>1986</sup> "Kimseden demokrasi dersi almayız", 08/12/2007, <http://www.iha.com.tr/haber/Dunya/6162-H-4/Kimseden-demokrasi-dersi-almayiz>, (24 Nisan 2009).

<sup>1987</sup> "Yargıtay: Patrikhane Türk hukukuna tâbi", <http://yenisafak.com.tr/Gundem/?t=27.06.2007&i=52674>, (25 Nisan 2009).

alınarak söylem analiziyle eleştirilir.<sup>1988</sup> Dinî konu olduğu kabulü, Ortodoks dinî söyleme laik Cumhuriyet'in müdâhale etmemesi gerekliliğiyle gerçekçelendirilir<sup>1989</sup> ve aynı yasaklamanın diğer dinî gruplar için de (Yahudiler gibi) geçerliliği mantığına ulaşılabileceği yönünde istifhamlı analiz sergilenir.<sup>1990</sup>

2007 yılının en sert sonuçlarından biri, Malatya'da Hıristiyanlıkla ilgili kitapların basım yayının yapıldığı Zirve Yayınevi'nin Malatya İrtibat Bürosu'nun 19 ve 20 yaşlarındaki beş genç tarafından basılarak biri Alman uyruklu üç kişinin katledilmesi idi.<sup>1991</sup> Maktullerden Necati Aydın, 10 yıla yakın süredir Hıristiyan olduğu ve kentten pastörlüğünü yaptığı ifade edilir. İzmir'deki Karataş Protestan Kilisesi'ne bağlı olan Aydın, 2004'te Malatya'ya gider ve yaklaşık 25 kişilik topluluğun liderliğini yaparken aynı zamanda Zirve Yayınevi'nde de çalışır. "Aydın'la beraber öldürülen Tilman Geske, Malatya'da bulunan Evangelist Kilisesi'ni büyütmek için çalışma yürütüyordu. Geske, daha önce Adana'da misyonerlik faaliyetleri yaparken, 2003'te eşi ve üç çocuğuyla Malatya'ya taşındı." Üçüncü maktul Elazığ'da işleri yürümeyince Malatya'ya taşınan ve Zirve Yayınevi'nde çalışan Uğur Yüksel'di.<sup>1992</sup>

Önceleri Kayra adını taşıyan ve daha sonra Zirve adı verilen yayınevinin yetkililerinin misyonerlik yaptıkları haberlerinin yaygın olduğu ve bu haberler nedeniyle hedef gösterildikleri ileri sürüldü. "Zirve Yayınevi Genel Müdürü Hamza Özant, Malatya'daki irtibat bürosunda çalışan arkadaşlarının son dönemde tehdit edildiğini söyledi."<sup>1993</sup> Zirve Yayınevi cinayetleri Türkiye'de din özgürlüğü tartışmalarını gündeme getirmiş ve AB Komisyonu'nun genişlemeden sorumlu üyesi Olli Rehn'in sözcüsü Nagy, olaylara adlî yönden yaklaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Almanya ve İtalya başbakanları ise konuya dinî özgürlükler açısından yaklaşp

---

<sup>1988</sup> Kürşat Bumin, "Sıcak, çok sıcak...", <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=27.06.2007&y=KursatBumin>, (25 Nisan 2009).

<sup>1989</sup> Fikri Akyüz, "Bir terbiyesizce manşeti kim attı?", <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=28.01.2008&y=FikriAkyuz>, (25 Nisan 2009).

<sup>1990</sup> Fikri Akyüz, "Göreceksiniz, Gül yakında gidecektir!", 30/08/ 2008, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?i=12537&y=FikriAkyuz>, (25 Nisan 2009).

<sup>1991</sup> "Misyoner katliamı", 19/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218861>, (21 Mart 2009).

<sup>1992</sup> "Öldürülen 'Pastör' AIHM'ye gitmiş", 19/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218858>, (21 Mart 2009).

<sup>1993</sup> "Zirve Yayınevi: Tehdit ediliyorduk", 19/04/2007, [www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218857](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218857), (21 Mart 2009).

Türkiye’yi eleştirmiştir.<sup>1994</sup> Olaylar misyoner düşmanlığıyla ilişkilendirilmiş ve bunun da ötesinde “yabancı düşmanlığı ‘vatan elden gidiyor’ hezeyanı” şeklinde betimlenen tehlike algıları düzeyinde de ele alınmıştır.<sup>1995</sup>

Cinayetlerin dış basında yer aldığı söylem milliyetçilik, azınlık hakları sorunu ve İslâmcılık vurgusuyla idi.<sup>1996</sup> Cinayetlerle ilgili açıklamalarda bulunan yetkili Hıristiyanların neredeyse tamamı kendilerinin misyonerlik yayınlarıyla hedef gösterildiğini, vatan haini, bölücü olarak gösterilmelerinin sonucunda bunları yaşadıklarını dile getirmiştir. Bu bağlamda “Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Başkanı Bedri Peker, Malatya’da İncil dağıtan bir yayınevine düzenlenen baskında üç kişinin el ve ayaklarının arkadan bağlandıktan sonra boğazlarının kesilerek öldürülmesini ortaçağ karanlığından kalan ‘cadı avı’na benzetti.”<sup>1997</sup> Malatya’da meydana gelen olaylar, hem tehdit söylem ve söylentilerini çoğaltmış hem de tehditlerin daha fazla ciddiye alınmasını sonuç vermiştir. Bu bağlamda Diyarbakır Protestan lideri Ahmet Güvener, aldığı ölüm tehditlerinin niceliğini dile getirir ve kendilerinin hedef gösterilişini bazı iddialarla eleştirir: “Genelkurmay’da üç yıldır bir CD var. Askerlere gösteriyorlar. Üç tehdit unsurundan bahsediliyor; PKK, Hizbullah ve üçüncü sırada misyonerlik. Benim de fotoğrafım varmış. Genelkurmay bile 20 yaşındaki gençlere beni tehdit olarak gösteriyorsa, kimi kime şikâyet edeyim?”<sup>1998</sup>

Dinlerin kendilerinin birer şiddet kaynağı olarak görülmemesi gerektiği, dinlerin şiddetin aracı olarak kullanılmamak için koruyucu mekanizma geliştirmemeleri yönünde eleştirilmesi gerektiği ifade edilir.<sup>1999</sup> Malatya olaylarının bir kimlik ve mekân tartışması üreten imgesel kutupların ötesinde adlî vakalığını öne çıkaran gelişme, olay sonrasında sivil toplum kuruluşlarının da desteğiyle BM binası önünde toplanan

---

<sup>1994</sup> “Türkiye’ye Din özgürlüğü uyarısı”, 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218983>, (21 Mart 2009).

<sup>1995</sup> Murat Belge, “Sıra Malatya’ya gelmiş”, 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218900>, (21 Mart 2009).

<sup>1996</sup> “Dış Basın: Milliyetçi şiddet”, 20/04/2007, [www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218992](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218992), (21 Mart 2009)

<sup>1997</sup> “Ortaçağ karanlığından kalma cadı avı”, 20/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218961>, (21 Mart 2009).

<sup>1998</sup> “Diyarbakırlı Protestan’ın isyanı: Tehditler çok ağır ama çaresiz”, 23/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219184&tarikh=>, (23/04/2007).

<sup>1999</sup> Bkz. İbrahim Kalın, “İslâm ve Barış: Temel Kaynaklara Bir Bakış”, Mümtaz’er Türköne (Ed.), *Siyasî, Tarihi, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde (255-289), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, s.257.



öğrencilerin bildirimlerinde “insanlık suçu” temellendirmesiyle verdiği mesajda bulunur.<sup>2000</sup> Olayları kınamakla beraber sebep bağlamında misyonerlik faaliyetlerinin ‘tahrik’ unsuru taşıdığı fikri de dönemin dile gelen söylemlerindendi.<sup>2001</sup> Karşıt söylem, savcının maktullerin misyonerlik edimini araştırmasını, yasaların misyonerliği suç görmediği argümanı ile eleştirir.<sup>2002</sup> Olayların yerelin ötesinde (hem Alman vatandaşı maktulün bulunması hem de azınlık ve özgürlük kavramlarıyla ilintili olması nedeniyle) ilk duruşmada görülen bir ulus-ötesi ilgi (ABD ve Almanya) ile resmî takip söz konusu olur.<sup>2003</sup>

Misyonerlik faaliyetlerinde Türkiye’de en etkin grup olmaları nedeniyle Protestanların, tepkisel tutumlarla karşılaşmaları olasılığı yüksektir ve zaman zaman şiddette varan tepkilere maruz kalmaktadırlar. 2007 yılında Malatya’da meydana gelen olayı yorumlayan Protestan Kiliseler Birliği eski başkanı İhsan Özbek, bu tür olayları açılımlama yönelimli söyleminde Türkiye’de hoşgörüsüzlük ve yabancı düşmanlığının tırmandırıldığını ileri sürmüştür.<sup>2004</sup> Özbek, 2007 yılına gelindiğinde son 4-5 yıl içinde medyada aleyhte yayınların çoğaldığını ve ulusalcı grupların hedefi haline getirildiklerini ileri sürmüştür. Amerika ve Avrupa Birliği ile olan siyasi ilişkilerde kendilerinin konu edinmesinden rahatsızlığını ifade eden Özbek, Rahip cinayeti gibi Protestanlara yönelik şiddet olaylarında bu tür söylemlerin etkili olma ihtimalini söz konusu eder.<sup>2005</sup> Son dönemde yapılan bir araştırma Türkiye’de bir Hıristiyanophobia olmadığı yönünde bulgulara erişmiştir ki halk katmanlarında çekinceli tutumların yanı

---

<sup>2000</sup> “Misyoner katliamı BM binası önünde kınandı”, 07/05/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=220604>, (21 Mart 2009).

<sup>2001</sup> Hasan Celal Güzel “Misyonerlik sorunu”, 08/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241009>, (21 Mart 2009).

<sup>2002</sup> İsmet Berkan, “Malatya’da ne oldu?”, 08/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=240986>, (21 Mart 2009).

<sup>2003</sup> “Malatya sanıkları ilk kez adalet önünde”, 24/11/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=239716>, (21 Mart 2009).

<sup>2004</sup> “Tırmandırılan hoşgörüsüzlük ve yabancı düşmanlığı var”, 19/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=529775&keyfield=50726F74657374616E204B696C6973656C6572204269726C69C49F692065736B69206261C59F6B616EC4B120>, (26 Mart 2008).

<sup>2005</sup> “Bunun dinle alakası yok, bu hedef gösterenlerin cinayettir”, 19/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=529696&keyfield=50726F74657374616E204B696C6973656C6572204269726C69C49F692065736B69206261C59F6B616EC4B120>, (26 Mart 2008).

sıra Hıristiyan bireyin varlığına nefret ve çatışma eksenli bakışın bulunmadığı tespit edilmiştir.<sup>2006</sup>

Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Hukuk Kurulu'na göre *2007 Yılı İçerisinde Maruz Kalınan Hak İhlalleri*: 28 Ocak'ta Samsun Agape Kilisesi Derneği kimliği belirsiz kişilerce taşlanmış; Samsun Agape Kilisesi önderi Orhan Pıçaklar tehdit içeren birçok elektronik posta almış; 18 Nisan'da Malatya'da Zirve Yayınevi'nin ofisi 5 genç tarafından basılmış, üç kişi katledilmiş; 1 Mayıs'ta Ödemiş Sevgi Topluluğu önderi Mehmet Şahin Çoban'ın arabasının camları taşlarla kırılmış ve evi ve toplantı yeri sürekli taşlanmış; 20 Mayıs'ta İstanbul Protestan Kilisesi Vakfı'nın Eskişehir binası molotof kokteyllerle saldırıya uğramış; 21 Mayıs'ta Mehmet Şahin Çoban'ın arabasının camları ikinci kez taşlarla kırılmış; Haziran ve Temmuz aylarında Antalya İncil Kilisesine aynı kişi tarafından, sonuncusu fiziksel saldırı olmak üzere, toplam 8 kez saldırı olmuş, ibadet engellenmeye çalışılmış; 26 Temmuz'da İstanbul Koca Mustafa Paşa Agape Kilisesi taşlanarak saldırıya uğramış; 29 Temmuz'da İstanbul Protestan Kilisesi Vakfı'nın İzmit Hizmet binası bir grup genç tarafından yumurta atılarak saldırıya uğramıştır; 3 Eylül'de aynı binaya kundaklama girişiminde bulunulmuş; 7 Kasım'da Orhan Pıçaklar'ın, resmi, ev adresi, telefonu ve diğer kişisel bilgileri meşhur bir internet paylaşım sitesinde yayınlanıp hedef gösterilmiş; 25 Kasım'da Orhan Pıçaklar kilise çıkışında aracıyla seyir halinde iken önü kesilmiş ve kaçırılma girişiminde bulunulmuş; Aralık'ta Orhan Pıçaklar telefon ile birçok kez ölüm tehditleri almış; 30 Aralık 2007 tarihinde Antalya'da Antalya İncil Kilisesi önderi Ramazan Arkan'a suikast hazırlığında olan bir genç yakalanmıştır.<sup>2007</sup> Öte yandan bir şahıs hakkında "Diyarbakır Protestan Kilisesi'ni ateşe verdirdiği" iddiasıyla dava açılır.<sup>2008</sup>

2007, Hıristiyan kimliğinin kamusal alanda varlığının güvenlik endişeleri ve tartışmalarıyla gündeme geldiği bir dönem olur.<sup>2009</sup> Hıristiyan kimliğinin misyonerliğe

---

<sup>2006</sup> Kudret Bülbül, "Türkiye'de bir Hıristiyanofobi var mı?", par.4.

<sup>2007</sup> Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Hukuk Kurulu, "2007 Türkiye'de Protestanlar İçin karanlık bir yıl oldu", 07/02/2008, <http://www.medyakronik.com/haber/196/>, (10/05/2008).

<sup>2008</sup> "Kilise yakma girişimine üç yıl hapis talebi", 17/09/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=233123>, (21 Mart 2009).

<sup>2009</sup> "Dinî gerekçeyle yapılan saldırı dehşet verici", 19/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218856>, (21 Mart 2009).

endekslenmesi ve bunun da AB karşıtlığı, zenofobi gibi damga ve dışlama araçlarıyla yürütülmesi eleştirilir.<sup>2010</sup> Buna rağmen Türkiye'nin laiklik modelinin getirdiği dinî piyasa güvencesi, İslâm dünyası çerçevesinde değerlendirilip takdir edilmektedir (eksikliklere rezerv kalsa da).<sup>2011</sup> Hrant Dink cinayetinin öncesinde arttırılan milliyetçi bir havanın etkisine dikkat çekilmiş ve toplumsal bir suç şeklinde betimlenmiştir.<sup>2012</sup> Dink cinayetiyle beraber, yargılandığı 301. madde ve fikir farklılıkları nedeniyle, milliyetçilerin hedefi haline getirildiği tartışması da belirir.<sup>2013</sup> Dink cinayetinden sonra ortaya çıkan gelişmelerden biri de bir şarkının sözlerinin faileri övdüğü yönündeki tartışmadır.<sup>2014</sup> Bu tartışma AB gelişme raporunda da yer almak ve basında karşıt kutupların düellosuna sahne olmakla önem taşır.<sup>2015</sup> Öte yandan Santoro cinayeti de AB söyleminde dinî kodların üretimi olarak algılanır. Yetkili bir söylem olarak Avrupa Konseyi Genel Sekreteri Terry Davis, “Dinî gerekçeyle yapılmış gözükten bu saldırıdan dehşete düşüldüğünü ve nefretle kınadıklarını” ifade eder.<sup>2016</sup>

İzmir'in Bayraklı semtinde *Saint Antuan Kilisesi*'nin Rahibi ve Vatikan Büyükelçiliği Caritas Üniteler Müdürlüğü görevini<sup>2017</sup> yürüten Adriano Franchini 16 Aralık 2007'de bıçaklanmış ve sorgu sonucunda yapılan ilk açıklamalar olayın münferit olduğu yönünde olmuş;<sup>2018</sup> bu açıklamalar da Belge tarafından “münferitliğin” bir sorumluluk grileştirici kavram olarak inşa edildiğini ifade ettiği 12 mart darbesi sonrası lügatçesiyle ilişkilendirilip eleştirilmişti.<sup>2019</sup> Olaydan yaralı kurtulan ve tedavisi başarılı

---

<sup>2010</sup> G. Gürkan Öztan, “Türkiye’de Zenofobi ve Misyonerlik”, 26/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219435>, (21 Mart 2009).

<sup>2011</sup> Michael Gerson, “Türkiye her şeye rağmen dini özgürlük örneği”, 11/06/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=223751>, (21 Mart 2009).

<sup>2012</sup> İsmet Berkan, “Hrant Dink’i öldürdük”, 20/01/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=210620>, (21 Mart 2009).

<sup>2013</sup> “Dink’in peşine 301’le düştüler”, 20/01/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=210627>, (21 Mart 2009).

<sup>2014</sup> “Onları küfür hürriyeti”, 23/09/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=233691>, (21 Mart 2009).

<sup>2015</sup> “Plan Yapmayın Plan’ ayıbı AB raporunda”, <http://yenisafak.com.tr/Gundem/?t=15.10.2007&i=75015>, (15 Nisan 2009); “Türüt ayıbı AB raporunda”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/10/15/haber.B61E47BB90CA4082B5EE4488C9096A51.html>, (15 Nisan 2009).

<sup>2016</sup> “Dini gerekçeyle yapılan saldırı dehşet verici”, 19/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=218856>, (21 Mart 2009).

<sup>2017</sup> “Yine rahibe saldırı yine genç bir zanlı”, 17/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241838>, (21 Mart 2009).

<sup>2018</sup> “Ünlü olmak için rahibi bıçakladım”, 20/12/2007, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/7897636.asp?m=1>, (16 Nisan 2009).

<sup>2019</sup> Murat Belge, “Fail ‘münferit’”, 22/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242330>, (21 Mart 2009).

geçen<sup>2020</sup> Franchini, tedavi sürecinde yapılan söyleşide olayın komplo veya hoşgörüsüzlük ortamı gibi üst çerçevede yapısal sorun şeklinde aktarımına karşı çıkarak, kendisini bıçaklayan gençten şikâyetçi olmayacağını belirtir.<sup>2021</sup> Yargıya intikal eden olay, sonuçta şahsın 4 yıl 7 ay hapis cezası ve bir miktar para cezası almasıyla son bulur.<sup>2022</sup> Olay, temelde milliyetçi söylem ve kimlik üzerinde yoğunlaşan analizler ve misyonerlik tartışmalarının, son dönem rahip cinayetlerinin popülerlik araçsallığı düzleminde ele alınarak reflekslere indirgenmiştir.<sup>2023</sup> Bu ve diğer saldırı olayları CHP'nin meclise araştırma önergesi vermesine neden olur. Olaylar hoşgörüyü tartışmaya açtığı gibi imaj zedelenmesi ve propaganda aracı olma düzleminde de ele alınır. Sözelimi, Elekdağ, dinci yapılanmayı merkeze alır;<sup>2024</sup> oysa merkezde ulusalcı refleksler bulunur.

Hıristiyan misyonu genelinde 2007 yılında dikkat çeken bir piyasa hareketliliği de başkent merkezli çalışmaların yoğunlaştırılması söz konusudur. İstanbul, kendi özgün yapısı nedeniyle her zaman ön sıralarda yer alırken 2000 sonrası dönemde bütün büyük şehirlerde etkin faaliyetlerin geliştirilmeye çalışıldığı, bu bağlamda Ankara'ya da önem verildiği görülür. Ankara'da yapılan misyonerlik faaliyetlerinde yeni teknolojik araçlar ve farklı metodlar da kullanılmakta; sözelimi cep telefonu numarası, internet adresi, uydu yayını yapan televizyonun frekansı ve radyo frekansı gibi geçmişte bilgilendirmede kullanılamayan birimler istihdam edilmekte, bildiri ve broşürler posta kutusuna bırakılarak temasta sayısal çoğunluk sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmaların yürütülmesinde örgütsel yayılmanın gerekliliği düzleminde yeni mekân açılımlarına da gidilir.<sup>2025</sup>

---

<sup>2020</sup> “İzmir’de bıçaklanan rahip yarın taburcu olacak”, 17/12/2007 <http://www.milliyet.com.tr/2007/12/17/son/sontur44.asp>, (16 Nisan 2009).

<sup>2021</sup> “Yaralı rahip şikâyetçi olmadı”, 17/12/2007, <http://yenisafak.com.tr/gundem/default.aspx?t=17.12.2007&i=88146>, (16 Nisan 2009).

<sup>2022</sup> “Rahibi bıçaklayan sanığa 4 yıl hapis”, 29/12/2008, <http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?aType=SonDakika&ArticleID=1034209>, (17 Nisan 2009).

<sup>2023</sup> “Rahibi bıçaklayıp ünlü olmak istemiş”, 20/12/2007, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/12/20/haber.B97387BB08704681AD504DD4746F98DE.html>, (17 Nisan 2009); “İki cinayete özendi”, 20/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242151>, (21 Mart 2009).

<sup>2024</sup> Şükrü Elekdağ, “Rahip cinayetleri ve”, 15/03/2009, <http://www.yanki.com.tr/yazigoster2.asp?yazarid=6&id=236>, (17 Nisan 2009).

<sup>2025</sup> “Misyonerlik çalışmaları hız kazandı”, 14/04/2007, <http://www.milligazete.com.tr/?action=show&type=news&id=21565>, (27 Mart 2008).

15 Mart 2007 tarihinde *Kanal Hayat* adında ve 24 saat Türkçe yayın yapan bir Hıristiyan Televizyon Kanalı yayına başlamış, kanalın tanıtım ve linkleri Türkçe sitelerde yer almıştır. Bu kanal da tıpkı Türk-7 gibi kiliseler tarafından ortaklaşa kurulmuştur. Kanalda değişik ülkelerden yabancı vaizlerin Türkçe dublajlı programları yayınlandığı gibi Türkiye’de bulunan bazı kiliselerin vaizlerinin programları da yayınlanmaktadır.<sup>2026</sup> Sözelimi İstanbul Nehir Kilisesi pastörü Güçlü Erman, programları yayınlananlardandır.<sup>2027</sup>

Türk Ermenileri Patriği Mesrob Mutafyan Eylül 2007’de Patrikhane’de iftar daveti düzenlemiş ve “Yurt dışındaki insanlar ne derlerse desin biz burada tek vücuduz. Hepimiz bu ülkenin çocuklarıyız, gidecek başka herhangi bir yerimiz yok” mesajıyla dinlerin çoğulluğunda (bir aradalığında), tarihî mirasa göndergede bulunarak ulus içi kodların yeterliliği ve gerekliliğiyle varoluş biçimini benimsediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda pratik bir bir aradalık göstergesi olarak iftar yemeğinden önce zamanı bildiren ezan okunmuş ve Ramazan ayına yönelik dilekler dile getirilmiştir. Patrik, sözkonusu iftar davetinin düzenlenmesinde, din farklılıklarına rağmen dinî bir pratik düzleminde bir araya gelmesinde tek tanrı inancını, barış ve huzur ortamı için bir çaba bağlamında değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>2028</sup> Öte yandan yaşanan adlî olayların bir yansıması olarak Mutafyan, 1 Şubat 2007’de İstanbul Valiliği’ne başvurarak, kilise, okul ve diğer kuruluşlarda güvenlik önlemi alınması isteğini dile getirir. “Valilikten 20 Şubat’ta gönderilen yanıtta, Emniyet’in alacağı önlemlerin yanı sıra Patrikliğin de özel güvenlik önlemi alması isten[ir].”<sup>2029</sup>

Anadolu kültürünün dinî grupları bir arada yaşatan lügatçesi,1980 sonrası liberal yapının getirdiği açık toplum modelinin küreselleşmeyle birlikte ortaya koyduğu dinamik nedeniyle, söylem düzeyinde ve makuliyet çerçevesiyle ortaya konma durumuna gelmiştir. Mardin Süryanî grubunun bir üyesi S.Y., 2007 Ramazan ayı nedeniyle 2 gün boyunca evinde ağırladığı Müslüman ailelere iftar vermiş ve bu tutumun kendi anlam kodlarının dikey akışına, yani geleneğine uygun doğal bir görüntü

---

<sup>2026</sup> <http://www.ectv.tv/>, (06 Nisan 2009).

<sup>2027</sup> <http://www.nehirkilisesi.com/tv.asp>, (06 Nisan 2009).

<sup>2028</sup> “Kilisede okunan ezanla iftar açıldı”, [http://www.haber7.com/haber.php?haber\\_id=271186](http://www.haber7.com/haber.php?haber_id=271186), (26 Mart 2008).

<sup>2029</sup> “Protestanlar: Tehdit çok”, 21/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219015>, (21 Mart 2009).

olduğunu ifade ederek dinlerin bir aradalığının Anadolu özelinde taşıdığı örüntüyü sunmuştur. Teknoloji ve söylemin baskın olduğu yapı öncesi dönemlerde sosyal yapının taşıdığı bu tür çapraz ilişkiler, mahallî bölgenin dışına çıkmaz ve çıkmasına da gerek duyulmazdı. Fakat bugün Mardin’de bir süryanînin verdiği iftar yemeği medyaya yansıyan bir pratik içersine girmekte ve yaşanan dinlerin bir aradalığının normalitesi, hoşgörü ve diyalog gibi kavramsallaştırmalarla makûliyet ilişkileri içinde bir çerçeve için antrepo olarak sergilenmektedir. İftarı veren şahıs, dinî grupların aynı sosyal ortamda bulunma diyalektiğini kendi penceresinden şu şekilde dile getirmektedir:

“Mardin’de Süryanilerle Müslümanlar et ve tırnak gibi olduk. Eskiden bir su dahi kaynatıldığı zaman birbirlerimize ikram ediyorduk. Dedelerimiz babalarımız her Ramazan ayında Müslüman dostlarımızı, kardeşlerimizi iftara davet ederlerdi. Müslümanlarda bayramlarımızda oruçlarımızda bizi davet ediyorlar. Ben de atalarımın öğrendiğim geleneği sürdürüyorum. Ve bundan büyük mutluluk duyuyorum. Avrupa’daki insanlar bizi kıskanıyor. Bize soruyor Müslümanlarla nasıl yaşıyorsunuz diye, ben de onlara şu cevabı veriyorum. Biz neden birlikte yaşamayalım ki? Biz medeni insanlarız aynı havayı aynı sofrayı paylaşıyoruz. Bütün insanlar hepsi kardeştir. İster zenci, ister doğulu ister batılı benim için herkes eşittir. Aynı düşünceyi benim Müslüman kardeşimde benim için düşünüyor. Benim evimde Müslüman kardeşimin namaz kılması için her zaman seccade bulunur. Benim evime gelen Müslümanlar ibaretlerini rahatlıkla yapıyor. Aynı şekilde benim de onların evine gittiğimde ibadetimi rahatlıkla yapıyorum. İşte Mardin’in hoşgörüsü budur. Dünyada insanlar birbirlerine tahammül etmezken biz Mardin’de Müslümanı Süryanisi aynı sofrayı paylaşıyoruz. Birlikte dua ediyoruz.”<sup>2030</sup>

Son dönemlerde dinlerarası ilişkiler bağlamında karşılıklı dinî gün ve bayramların kutlanması düzleminde diyalog ve hoşgörü gramerinin kullanılmasında artış gözlenir ve dinî grupların bir aradalığı, Anadolu’nun doğal dokusu olarak ifade bulur. Bu kutlama mesajları özellikle dinî grup çeşitliliği bulunan yerleşim birimlerinin yerli aktörlerinden gelir.<sup>2031</sup>

Vatikan’ın dinlerarası diyalog yönelimli söylemleri, Türkiye’de de yankı bulmakta ve küresel kriz durumlarında algı kodlarının ifadesi bağlamında takip noktası

---

<sup>2030</sup> “Süryani sofrasında hoşgörü iftarı”, 12/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=600100&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>2031</sup> Örneğin bkz. “Mersin Katolik ve Ortodoks Kiliseleri müslümanların bayramını tebrik etti”, 12/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=600087&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008); “Metropolit Salibe Özmen Müslümanların Bayramı’nı Kutladı”, 11/10/2007, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=599727&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

olmaktadır. Bu bağlamda karikatür krizi sürecinde dinlerarası diyalog çalışmalarında yetkili bir isim olan Kardinal Jean-Louis Tauran, “dinî sembollerin küçük düşürülmesinin kesinlikle kabul edilemeyeceğini” ifade etmiş ve medyanın kutsalı aşağılayan yayınlarını kınamıştır.<sup>2032</sup> Vatikan, 138 müslüman âliminin temsilcilerinin *Papalık Dinlerarası Diyalog Kurulu(PDDK)*'na gönderdiği diyalog merkezli mektubuna yanıt olarak Başkan Kardinal Tauran, önce teolojik diyalogun sorun olması yönünde bir açıklama yapmıştır; ardından Papa kendileriyle görüşmeyi kabul etmiş ve iki din arasında ilişkilerin güçlendirilmesi için daimi bir masa kurulacağı ve 4-6 Kasım tarihleri arasında *Vatikan-Müslüman Forumu*'nun ilk kez düzenleneceği açıklanmıştır.<sup>2033</sup>

Papa, Mayıs 2008'de, diyalog çalışmalarının yoğunluğunun yanı başında misyon anlayışını ve kurumsal olarak Hıristiyan bireyden beklenen dinî tutumu şu şekilde özetler: “İncil'i yaymak Kilisenin hakkı ve görevidir. Katolik Kilisesi ve müntesipleri için İncil'i herkese yaymak, etik-toplumsal ve etik-siyasal boyutları da olan din özgürlüğü doğrultusunda bir yükümlülük ve asla vazgeçilemez bir hak konumundadır.” Öte yandan Papa Hıristiyan bireyin de kurumsal personelin misyon, yani “yeryüzü sınırlarındaki en ücra köşelere varana dek tüm insanları Hıristiyanlaştırma yükümlülüğü” taşıdığını ifade etmiştir.<sup>2034</sup> Kültürel kaynakları koruma eksenli restorasyon faaliyetlerinin dinî gruplar için yeni ibadethane, ziyaret yerleri açması şeklinde beliren sonuç rekabet bağlamında değerlendirildiğinde, önceki dönemlere oranla bir rekabet avantajı olarak algılanabilir.<sup>2035</sup> Çağın sorunlarına yönelik dinî yorum ve uygulamalar da rekabet avantajı zemini olmaktadır. Vatikan, geleneksel 7

---

<sup>2032</sup> “Vatikan karikatürleri kınadı”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2008/03/01/haber.9CDAB2E9E0C047C88796A0C24CFC4971.html>, (29 Mart 2008).

<sup>2033</sup> “Vatikan müslümanlarla ofis kuracak”, 05/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=660787&keyfielid=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>2034</sup> “Papa: Herkes Hıristiyanlaşmalı”, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=Detay&ArticleID=878287&Date=19.05.2008&CategoryID=81>, (19 Mayıs 2008).

<sup>2035</sup> Bkz. “Mardin’de, 6. yüzyıla ait Mort Şmuni Kilisesi restore edilerek yeniden hizmete açıldı.” *Milli Gazete* 17 Ekim 2005; “Van’ın Gevaş ilçesindeki Van Gölü sahilinde bulunan Akdamar Adası’nda Ermenilere ait Akdamar Kilisesi’nin 2005 yılının mayıs ayında başlayan restorasyon çalışmaları tamamlandı.” *Sabah*, 06 Ekim 2006; “2002 yılında kültür turizmine kazandırılan Kapadokya’daki Sarıca Kilisesi’nin restorasyon projesi, Avrupa Birliği ve Tüm-Avrupa Kültür Mirası Federasyonu Europa Nostra tarafından Kültürel Miras Büyük Ödülü’nü kazandı.” *Hürriyet*, 14 Mayıs 2007; “Kapadokya’da bir kayanın içine oyulmuş olan Sarıca Kilisesi’nin restorasyonu, kendi alanında Avrupa’nın en önemli ödülünü kazandı.” *Hürriyet*, 20 Ekim 2007; “Niğde’deki 14 asırlık Andaval Kilisesi’nde sürdürülen kurtarma kazısının bu yılki bölümü başladı.[02 Ekim 2007]” <http://www.trt.net.tr/wwwtr/hdevam.aspx?hid=186127&k=6>, (15 Mart 2008).

ölümcül günah listesini küresel kültüre uygun hale getirerek bu bağlamda bir hamle yapmıştır. Bu, aynı zamanda Hıristiyanlığın kendi iç sistemi olan günah çıkarma faaliyetinin güncel sorunları kapsar hale gelip kiliseye yönelişi arttırması yönünde de bir ivmedir.<sup>2036</sup>

Bartholomeos'un uluslararası hâkimiyet ve imgesel bir Ortodoks ekümenikliği inşası bağlamında Rusya'nın milliyetçi egemenliğinin sembolü olan ülkelerde AB ve ABD desteği lehine bağımsız kilise yapılanmalarına (Ukrayna'daki gibi) destek verdiği görülür. Bartholomeos'un bu tutumu, yerel aktörler tarafından da destek gördüğü için etkin bir politik hamle olur.<sup>2037</sup> 27-29 Haziran 2008'de Patrik Bartholomeos, Vatikan'ı ziyaret eder.<sup>2038</sup> Patrik, Papa'yla görüşür ve görüşmede "Ekümenik Konstantinopolis Patriği" olarak nitelenerek ekümeniklik desteğinin süreğenliğini yaşamaya (iç-diyalog formu olarak) devam eder.<sup>2039</sup> Dinlerarası diyalog bağlamında Razaman ayının başlangıcı için (*Archbishop of Constantinople, New Rome and Ecumenical Patriarch* vasfıyla) verdiği mesaj örnek formdur.<sup>2040</sup>

Fener Rum Patrikhanesi'nin Aya Yorgi Kilisesi'ndeki mutad Paskalya Bayramı kutlamalarına Yunanistan'dan da çok sayıda Rum Ortodoks katılmaktadır.<sup>2041</sup> Patrikhane'nin uluslararası konumu, Yunanistan'ın kadim destek ve ziyaretinin yanı sıra<sup>2042</sup> AB yetkililerinin Türkiye ziyaretinde Patrik'i ziyaretiyle de sembolik ifadesini bulur.<sup>2043</sup> Ekümeniklik sıfatıyla Patrik'i muhatap alan Yunanistan'ın resmî düzeyde Patrikhane'ye verdiği destek, Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılması ve azınlık haklarının korunması şeklinde özetlenir. Bu talepler, AB'ye üyelik bağlamında

---

<sup>2036</sup> Yeni yedi ölümcül günah: Çevreyi kirletmek, ahlâken sakıncalı bilimsel deney yapmak, genlerle oynamak, uyuşturucu satmak ve kullanmak, sosyal adaletsizlik, kürtaj ve sübyancılık (pedofili). "7 Modern Günah", 11/03/2008, <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/8423737.asp>, (19 Mayıs 2008).

<sup>2037</sup> "Moskova-Kiev Patrik kavgası büyüyor", 29/07/2008, <http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=972182>, (29 Temmuz 2008).

<sup>2038</sup> [http://www.ec-patr.org/vatican/photo-27\\_30-06-2008.htm](http://www.ec-patr.org/vatican/photo-27_30-06-2008.htm), (25 Nisan 2009).

<sup>2039</sup> "Bartholomeos Papa ile görüştü", 29/06/2008, <http://www.aksam.com.tr/haber.asp?a=122230,5>, (29 Haziran 2008).

<sup>2040</sup> "Message of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew I for the Beginning of Ramadan", 01/09/2008, <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=987&tla=en>, (25 Nisan 2009).

<sup>2041</sup> "Paskalya Bayramı", 27/04/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Kultur-sanat/20025-H-9/Paskalya-bayrami>, (24 Nisan 2009).

<sup>2042</sup> "Karamanlis, Fener Rum Patrikhanesi'nde", 24/01/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Politika/10737-H8/Karamanlis-fener-rum-patrikhanesi-nde>, (24 Nisan 2009).

<sup>2043</sup> "Barroso, patrikhane ve müftülüğü ziyaret etti", 11/04/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Politika/18228-H-8/Barroso-patrikhane-ve-muftulugu-ziyaret-etti>, (24 Nisan 2009).



değerlendirilmekte ve bu bağlamda Türkiye için demokrasi testi olarak beyan edilmektedir.<sup>2044</sup>

Bartholomeos, Rus Ortodoks Kilisesi'nin dinî lideri 2. Aleksey'nin cenaze törenini yönetme pratiğinde olduğu gibi çeşitli formlarda ekümenik nitelik göstergeleri inşa eder.<sup>2045</sup> Apoyevmatini Gazetesi'nin Patrik Bartholomeos'u konu eden haberleri ekümeniklik amblemi altında verdiği gerekçesiyle savcılığa suç duyurusunda bulunulması,<sup>2046</sup> kamusal düzeyde ekümenikliğin onanmadığını imler. Ekümeniklik tartışmasının 2008'de geldiği nokta, Başbakan Erdoğan'ın Karamanlis ziyaretinde dile getirdiği "Ekümenik'lik Hıristiyan Ortodoks dünyasının iç sorunudur" şeklindeki yaklaşımla yeni bir boyutta devam ettiği görülür. Lozan'a göre Patrik'in yetkilerinin Türkiye hudutlarıyla sınırlı olduğu, yani evrensel (ekümenik) olmadığı, gerekçesiyle eleştiriler yeniden dizayn edilir. Bir Ortodoks dünyası meselesi olarak ekümeniklik, tarihî ve teolojik düzlemde ruhanî sıfat olarak görülen bir algıyı betimler ve egemenlik düzleminden uzak bir mecrayı işaret eder. Özdalga, yeni siyaseti şöyle özetler: "Fener Patrikhanesi'nin ekümenik sıfatını tanımayalım, yoksa 2. Vatikan olur diye hüküm veren milliyetçi-ulusalcı cephe mensuplarının, Osmanlı-Türk geleneğinde Fatih'ten Atatürk'e sayısız liderin temsil ettiği hoşgörü ve pragmatizmden nasip almadığı görülüyor."<sup>2047</sup>

Fener Rum Patrikhanesi, mekân üzerine inşa ettiği kimlik politikası ve egemenlik mücadelesini Döner Sermaye İşletmesi Merkez Müdürlüğüne 22 Nisan 2008 tarihinde İstanbul Aya Nikolas Kilisesi'nin restorasyonu kapsamında kullanılmak üzere, 10 bin Euro şartlı bağış yaparak dolaylı inşa yoluyla da sürdürür.<sup>2048</sup> Uluslararası düzlemde kimlik ve kolektif hafıza inşasında ise Bartholomeos, 2008 yılından da mücadelesini üst düzey ilişkilerle sürdürür. Bu çerçevede Bartholomeos, 2008'in *Aziz Pavlus Yılı* ilan

---

<sup>2044</sup> "Karamanlis'ten önemli uyarılar", 23/01/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Politika/10618-H-8/Karamanlis-ten-onemli-uyarilar>, (24 Nisan 2009).

<sup>2045</sup> "Bartholomeos İstanbul'a döndü", 10/12/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/46217-H-11/Bartholomeos-istanbul-a-dondu>, (24 Nisan 2009).

<sup>2046</sup> "Bartholomeos'e suç duyurusu", 13/08/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/31715-H-11/Bartholomeos-e-suc-duyurusu>, (24 Nisan 2009).

<sup>2047</sup> Haluk Özdalga, "Türkiye'nin ekümenik açmazı", <http://yenisafak.com.tr/yorum/?t=07.02.2008&i=97327>, (24 Nisan 2009).

<sup>2048</sup> "Fener Rum Patrikhanesi'nden Kültür Bakanlığı'na bağış", 14/08/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/31829-H-11/Fener-rum-patrikhanesi-nden-kultur-bakanligi-na-bagis>, (24 Nisan 2009).

edilmesi dolayısıyla düzenlenen etkinlik programına Antalya’da bulunan *Perge Antik Kenti*’ni gezme edimini de katar. Bartholomeos’un ev sahipliğini yaptığı Perge gezisine, Ortodoks kilise önderleri olarak ABD Başpiskoposu Dimitrios, Estonya Metropoliti Stefan, Kıbrıs Başpiskoposu Hrisostomos, Yunanistan Başpiskoposu İeronimos, Arnavutluk Başpiskoposu Anastasios, Çek Cumhuriyeti ve Slovakya Başpiskoposu Hristoforos katılım gösterir. Bartholomeos, mekân üzerinden inşa etmeye çalıştığı yeni kimlik formuna katkısı bağlamında liderlerle beraber ayrıca Antalya Kaleiçi’nde bulunan *Suna İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü ve Müzesi*’ni gezer.<sup>2049</sup>

Bartholomeos liderliğinde Ortodokslar (17 lider) ve özellikle 89 yıldır İstanbul’a gelmeyen Rus Patrikliği İstanbul’da Aya Yorgi Kilisesi’nde toplanır ve dinlerarası diyaloga verdikleri önemi dile getirirler. Patrik’in kurum-içi bütünleşme oluşturma çabalarının (iç diyalog) bir ürünü olan bu toplantıda, katılımcıların sosyo-kültürel kodlarını onayan ayinde Rumca, Arapça ve Rusça ilahiler okuma gibi pratikler sergilenir. Sonuçta yayınlanan bildiride “Ortodoks dünyasına birlik çağrısı yapılırken, diğer Hristiyan kiliseleri ile Musevî ve İslâm dinleriyle başlatılan diyaloglara da ısrarla devam edilmesinin gerekliliği” vurgulanır.<sup>2050</sup>

Ortodoks kanat, dinî rekabet bağlamında öncelikli olarak kendi iç bütünlüğüne yönelir ve bu minvalde kendi dinî gelenek ve ritüllerini kolektif algıyı güçlendiren bir kimlik ve ifşa birimi olarak canlandırır. Bu pratiklerden biri olarak “Hıristiyan gençler, Hz. İsa’nın doğumu ve vaftiz edilişinin 2008. yılı nedeniyle düzenlenen törende Patrik Bartholomeos’un, Haliç’in buz gibi sularına attığı haçı çıkarmak” için mücadele ederler. Bu pratik, İsa’nın vaftiz edilişinin anısına ‘kutsal haçın denize atılarak suların kutsanması’ töreniyle mekânın süreğen kutsallığıyla bütünleştirilir.<sup>2051</sup> Kendi özgül geleneklerini inşa ve ibdanın yanı sıra bir arada yaşama pratiğinin kadim kodlarına

---

<sup>2049</sup> “Ortodoks Kilise Önderleri Perge’yi gezdi”, 14/10/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/38193-H11/Ortodoks-kilise-onderleri-perge-yi-gezdi>, (24 Nisan 2009).

<sup>2050</sup> “Ortodoks Kilisesi Liderleri İstanbul’da buluştu”, 12/10/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/37928-H11/Ortodoks-kilisesi-liderleri-istanbul-da-bulustu>, (24 Nisan 2009); <http://www.istanbulrumazinligi.com/index.php?m=art&c=806&n=601>, (22 Mayıs 2009).

<sup>2051</sup> “Buz gibi havada haç çıkardılar”, 07/01/2008, <http://yenisafak.com.tr/Gundem/?t=07.01.2008&i=91835>, (25 Nisan 2009).

yönelik de uygulamalar yapılır. *Ortodoks Kilisesi Fukara Vakfı* Yönetim Kurulu Başkanı'nın ifadesiyle her yıl tekrarlanan bir uygulama olarak Müslüman âleminin bayramının tebriki, kilise duvarına asılan pankartla (*Tüm Müslüman Aleminin Kurban Bayramı'nı Kutlarız*) yapılır.<sup>2052</sup>

2008'e gelindiğinde Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Basın Sözcüsü İsa Karataş, 2007 yılını değerlendiren bir bildiri yayınlar ve 'karanlık yıl' olarak betimlediği bu yılda yaşanan olayların tekrarlanmaması için misyonerlik ve bu düzlemde oluşturulan karşıt ortama yönelik tedbir talebinde bulunur. Karataş, Malatya cinayetlerinden sonra medyada azalan misyonerlik vurgusunu olumlu, fakat yetersiz bulur ve daha hassas olmaya davet eder. Çoğul rekabet dönemine gelindiğinde seküler üst söylem, Hıristiyan gruplarca da özellikle misyonerlik bağlamında özgürlük temelli argümanlarla kullanılmaya başlanmış ve hak ihlalleri analizleri, bildiri düzeyinde ortaya konmuştur. 2007 yılı nezdinde dinlerarası ilişkinin son on yılı Protestanlarca şu şekilde yorumlanmıştır:

“Türkiye’de inanç özgürlüğü anayasal koruma altında olmakla beraber özellikle son 10 yıldır Müslüman olmayan gruplara karşı içinde fiziksel saldırıların da bulunduğu büyük bir karalama, aşağılama ve toplumu bu gruplara karşı kışkırtma kampanyaları devam etmektedir. “Misyonerlik” adı altında bir suç türetilmiş, suç veya kabahat olmamakla birlikte bazı kişi ve gruplarca suçmuş gibi haber ve yorum yapılarak kamuoyunun yanlış bilgilendirilmesine yol açılmıştır. İnançlarını yayma çalışmaları, öğretilmiş önyargılar ve komplo teorileri ile birleştirilerek bu grupların ulusal bütünlüğe tehdit oluşturduğu, yabancı ülkeler ve onların istihbarat servisleri ile ilişkide olduğu, insanları para, iş, vize ve kadın vererek/vaat ederek inançlarını değiştirmeye çalışıldığı ileri sürülmektedir. Maalesef reyting peşinde olan medyanın bir kısmı da bu kampanyaya aktif ve pasif olarak katılmaktadır. Bu ve benzeri bilerek yanlış bilgilendirme ve de karalama, Müslüman olmayan cemaatleri özellikle radikal çevrelerin hedefi haline getirmiştir.”<sup>2053</sup>

Dink cinayetinden sonra medyada yer alan tepkilerden biri, dinlerarası ilişkiler açısından önem taşır. Soyunun Ermeni olduğunu ve bunu yıllardır gizlediklerini ifade eden Malatya'nın mahallî sanatçısı K. A., Hrant Dink'in ölümünden sonra artık

---

<sup>2052</sup> “Hristiyan cemaatinden pankartlı bayram kutlaması”, 06/12/2008, <http://www.iha.com.tr/haber/Guncel/45844-H-11/Hristiyan-cemaatinden-pankartli-bayram-kutlamasi>, (24 Nisan 2009).

<sup>2053</sup> Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Hukuk Kurulu, “2007 Türkiye’de Protestanlar için karanlık bir yıl oldu”, 07/02/2008, <http://www.medyakronik.com/haber/196/>, (10 Mayıs 2008).

kimliğini gizlemekten vazgeçtiğini ve mahkemeye başvurarak adını Serkis Nersesyan olarak değiştirmek isteğini belirtir. Ayrıca Malatya Nüfus Müdürlüğü'ne müracaat ederek nüfus cüzdanındaki 'İslâm' ibaresini de 'Hıristiyan' olarak değiştireceğini belirtir.<sup>2054</sup> Bu tarz reflekslerin yanı sıra Hrant Dink'i anma pratikleri de sergilenir. Bu bağlamda "Hrant Dink'in ölümünün 1. yıldönümünde Kumkapı'daki Meryem Ana Kilisesi'nde Hokehankist ayini (ölüler için yapılan ayin)" yapılır.<sup>2055</sup> Son tahlilde Hıristiyanlar açısından bakıldığında hem Hıristiyanlık öğretisinin kontrollü öğretimi için herkese açık ücretsiz kurslar düzenlemeleri<sup>2056</sup> örneğinde olduğu gibi misyonerlik hem de Ermeni papaz'ın evine kurşun sıkıldığı haberi<sup>2057</sup> açısından bakıldığında çatışma pratiği 2008'de de etkinliğini korur.

### C. YAHUDİLER

Çoğul rekabet döneminde Yahudiler artan diyalog ve çatışma süreçlerinin yanı başında kültürel diyalog formuna daha ağırlık vermekte ve uluslararası düzeyde etkinlik sergilemektedir. Uluslararasılaşma süreci bağlamında *Türkiye Musevileri Müzesi, Avrupa Yahudi Müzeleri Birliği AEJM*'e üye olmak için yasal başvuruları sonucunda 2004'te gerekli izni alırlar. Vakıf, 2003 yılında Neve Şalom ile Şişli Sinagoglarına düzenlenen intihar saldırısının getirdiği algı hasarını düzeltmek için, *2003 Berlin Toplantısı*'nda, 2004 toplantısının İstanbul'da olmasını önerir ve öneri oybirliğiyle kabul edilir.<sup>2058</sup> Öte yandan Beth İsrail Sinagogu saldırılardan bir ay sonra açılırken Neve Şalom ise Ekim 2004'te resmî törenle açılır.<sup>2059</sup> Esasen ideolojik hedef alınmalar, Türkiye Yahudilerinin zaman zaman saldırılara maruz kalmasını yeniler ki Mart 2004'te *Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Yakacık Şubesi*'ne yapılan intihar

---

<sup>2054</sup> "Dinini değiştirmek ve Ermeni olmak için Mahkemeye başvurdu", 27/05/2008, <http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?aType=SonDakika&ArticleID=759934>, (27 Mayıs 2008).

<sup>2055</sup> "Hrant Dink ayinlerle anıldı", 20/01/2008, <http://www.ihya.com.tr/haber/Guncel/10201-H-11/Hrant-dinkayinlerle-anildi>, (24 Nisan 2009).

<sup>2056</sup> "Birkaç Sorunuz var mı?", <http://www.lighthouseic.org/iman.asp>, (12 Nisan 2009)

<sup>2057</sup> "Üsküdar'da Ermeni papazın evine kurşun", 07/08/2008, <http://www.haber7.com/haber/20080807/Uskudarda-Ermeni-papazin-evine-kursun.php>, (07 Ağustos 2008).

<sup>2058</sup> Naim A. Güleriyüz, "AB Müzakere Sürecinde STK ve Vakıfların Rolü ve Önemi", *Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen "AB Müzakere Sürecinde Vakıfların ve STK ların Rolü" Sempozyumu*, 09/05/2007, <http://www.muze500.com/content/view/361/257/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>2059</sup> "Neve Şalom Sinagogu resmî törenle açıldı", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ekim/12/gkisa.html>, (30 Mayıs 2009).

saldırısında patlamayan bombalar bilançonun 1 kişinin ölümü şeklinde sınırlı kalmasını sağlar.<sup>2060</sup>

Yahudi kültürünün yerel kodlarını ulus aşırı yeniden üretim pratiği olan *Yahudi Kültürü Avrupa Günü* etkinliklerinin Türkiye uygulamasının üçüncüsü, 4 Eylül'de İstanbul Galata'da (kadim Yahudi yerleşim yeri) ve birçok Avrupa ülkesinde gerçekleştirilir.<sup>2061</sup> Çoğul rekabet döneminde de dinler ve kültürlerarası diyalog düzenlemelerine katılımların yoğunluğu dikkat çeker. Katılım gösterilen bu düzenlemelerin tamamı dinî gruplar tarafından gerçekleştirilmez. Sözgelimi *UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Uygarlıklararası İhtisas Komitesi* tarafından düzenlenen *Altın Köprüde Birlikte Yaşama* adındaki diyalog paneline dinî cemaatlerin liderleri ve bu arada Hahambaşı Haleva katılır. Haleva, “Ne zaman ve hangi şartlar altında olursa olsun, diyalog asla gözden uzak tutulmamalıdır” sözleriyle, zemin sorunun olmadığı bir diyalog süreci gerekliliğini dile getirir.<sup>2062</sup> Öte yandan uluslararası siyaset de Türkiye'nin dinî liderlerinin fonksiyonelliğine önem verir<sup>2063</sup> ve bir araya gelmelerde Türkiye'deki meseleler de ele alınır.<sup>2064</sup>

Yahudî formu, dinlerarası ilişkiler bağlamında Antalya Belek'te *Dinler Bahçesi* şeklinde betimlenen ve cami, kilise ve sinagogu barındıran yapıda yer alır ve Haleva, bunu, “[b]u güzel yurdumuzun hemen her bölgesi, asırlardan beri ezan, çan ve hazan seslerinin birlikte ufuklarımızı kutsadığı nadir coğrafyalardır... AB ile gelinen yeni aşamada tartışma unsuru olarak gündeme getirilen ülkemizdeki din ve inanç özgürlüğü konusu, bu açılışla en uygun karşılığı almıştır” yorumuyla değerlendirir.<sup>2065</sup> Dinlerarası ilişkiler açısından bakıldığında, Türkiye'de yeni dinî hareketlerin ve ruhsal akımların özellikle büyük kentlerde muhatap kitle bulabilmesi, Yahudi kabalist hareketlerinin de ülkede faaliyet göstermesine -yoğunluk derecesi ne olursa olsun-

---

<sup>2060</sup> “Teröristlerin acemiliği katliamı engelledi”, <http://www.milliyet.com.tr/2004/03/11/guncel/agun.html>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2061</sup> “Türk Museviler'in ‘Avrupa Günü’nde konser keyfi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/09/06/gnd109.html>, (23 Mayıs 2004).

<sup>2062</sup> “Altın Köprü dualarla kuruldu”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/mayis/25/g10.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2063</sup> “Bush, dinî liderlerle bir araya geldi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/haziran/28/p04.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2064</sup> “Verheugen'den dört uyarı”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/eylul/10/p01.html>, (30 Mayıs 2009); “Borrell, din adamları ile bir araya geldi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/aralik/05/pkisa.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2065</sup> “Kardeşlik bu ülkede”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2004/aralik/09/p07.html>, (30 Mayıs 2009).

neden olmuştur. Bu bağlamda Mart 2005'te Kabalist Guru Yehude Berg İstanbul'a gelmiş ve Yahudi mistisizmini tanıtmaya yönelik konferans vermiştir.<sup>2066</sup> Mutad pratik olarak *Yahudi Kültürü Avrupa Günü* etkinlikleri 2005 yılında da 4 Eylül'de İstanbul'da gerçekleştirilir.<sup>2067</sup>

Uluslararası Yahudi etkinliğinin de katkısıyla *Barış İçin Hahamlar ve İmamlar Dünya Kongresi*'nin ilki Belçika'da gerçekleştirilir. Toplantıya diyalog yanlısı metinler yazan akademisyenlerin de katılımı söz konusu olur.<sup>2068</sup> 3-6 Ocak tarihlerinde Brüksel'de bir araya gelen hahamlar ve imamlar karşılıklı anlayış ortamı oluşturabilmek için çağrıda bulunurlar ve sonuç bildirgesinde dünyada ve özellikle kutsal mekânlarda barış için çözüm çağrısında bulunurlar.<sup>2069</sup> Akdeniz'in 3 Kültür Vakfı ve Hommes de Parole Vakfı tarafından organize edilen *Barış İçin Hahamlar ve İmamlar Dünya Kongresi*'nin ikincisi 19-22 Mart 2006'da gerçekleştirilir. "Basına yapılan açıklamada, kongrenin hedefinin, 'maksatlı açıklamalardan daha ileriye giderek birlikte yaşama ve eğitim konularında din temsilcileri arasında ortak noktalar bulmak' olduğu belirtildi."<sup>2070</sup> Sonuçta dini mekân, sembol ve değerlere saygı gösterilmesi gerektiği deklare edilir.<sup>2071</sup>

Hahambaşı Haleva, *1. Hatay Medeniyetler Buluşması Sempozyumu*'na katılır ve dinlerarası ilişkilerde sorun çözümü için birlikteliğin sevgi motifine dikkate çeker: "Bu güzel değil, fevkalade bir buluşma oldu. Ben bu sempozyumda şunu anladım. Her sorunu sevgi çözüyor. Sevgi olduğunda, hoşgörü de samimiyet de dostluk da beraberinde geliyor."<sup>2072</sup> Haleva, dinî grupların (gıda standartları örneği gibi) kendi normlarına uygun yaşam unsurlarına yönelik düzenlemelere de destek verir.<sup>2073</sup> Öte yandan hoşgörü pratiğinin beyanı bağlamında Ramazan iftarlarına devam edilir. Bu

---

<sup>2066</sup> "Sosyete de New Age tarikat modası", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mart/19/g04.html>, (27 Mart 2008).

<sup>2067</sup> "Yahudi Kültürü Avrupa Günü' Programı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/08/30/gny/gny133-20050830-200.html>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2068</sup> "Diyalog değil politik toplantı", 07/10/2005, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/01/07/gnd108.html>, (29 Mart 2008).

<sup>2069</sup> "Brüksel'de, 150 İmam ve Haham iki dini topluluk arasında karşılıklı anlayış ortamını geliştirmek amacıyla bir araya geldi", 15/01/2005, <http://www.abhaber.com/haber.php?id=2865>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2070</sup> "Haham ve imamlar İspanya'da barış için buluştu", 20/03/2006 <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mart/20/5071.html>, (23 Nisan 2009).

<sup>2071</sup> "Sevilla kongresinden ortak mesaj: İnanca saygı şart", 24/03/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=268965&keyfield=696D616D20766520686168616D>, (23 Nisan 2009).

<sup>2072</sup> "İki patrikten Avrupa'ya uyarı", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/EKIM/01/p09.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2073</sup> "Helal gıda standardı için geç bile kalındı", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/kasim/19/e02.html>, (30 Mayıs 2009).

iftarlarda, İspanya göçünün ardından Osmanlı'da kitapların matbaada basımına izin verilmesi gibi, örneklerle kültürel yapının hoşgörü birimleri dile getirilir.<sup>2074</sup> Haleva, Katıldığı diyalog ve hoşgörü toplantılarında genelde İstanbul ağırlıklı mekân vurgusu sergiler. Dahası, Diyanet İşleri Başkanı'nın İngilizce konuşma yaptığı toplantıda Türkçe hitap eden Hahambaşı, kültürel kodlara ne düzeyde önem verdiklerini simgeleştirir.<sup>2075</sup>

500. Yıl Vakfı, Türkiye'nin AB üyeliğinde bir STK olarak etkin olma gayretindedir. Vakıf, uluslararası düzeyde Türkiye hakkında herhangi bir fikri olmayan veya olumsuz bir algısı olanlara, özünde "sokaktaki adama" yönelik tanıtım politikaları yürüttüğünü belirtir. Bu amaçla 2006 yılında İsveç(Stockholm)'te ve Litvanya(Vilnius)'da fotoğraf sergisi ve konferans düzenlenir.<sup>2076</sup> Türkiye Yahudileri dışı açılırken aynı zamanda dışarıda meydana gelen olaylara karşı da duyarlıdırlar. Yahudiler de karikatürlere tepkilerini ifade etmiş, bu çerçevede Hahambaşı Haleva ve Türk Musevî Cemaati Başkanı Silvyo Ovadya, söz konusu karikatürlere karşı ortak basın bildirisi yayınlamıştır. Bildiride karikatürün çizeri ve yayıncısı kınanmış ve olaydan duyulan üzüntü ifade edilmiştir. Olay, kutsala saygı ve dinlerarası ilişkiler ölçütleriyle değerlendirilmiş ve "[d]inî değer ve inançlara yapılacak her türlü aşağılama, sataşma ve saldırının karşısında olduğumuzu belirtmek isteriz. Görüşümüz; hangi dine veya inanca sahip olunursa olunsun, diğer dinlere en az kendi din ve inancımıza gösterdiğimiz saygıyı göstermek zorunda olduğunuzdur" beyanında, demokratik bir hak olan ifade özgürlüğünün kutsala saygıyı çiğnememesi gerektiği şeklindeki tutum dile getirilmiştir.<sup>2077</sup>

Hahambaşı, Türkiye ziyaretinin sonunda Papa'yı uğurlamaya katılım gibi, dinî liderlerle buluşma zeminlerini diyalog amaçlı söylem ve pratikler için değerlendirir.<sup>2078</sup> Sinagog saldırılarında hayatını kaybedenler her yıl anılır ve bu törende barış vurgusuyla

---

<sup>2074</sup> Taha Kıvanç, "Köşk'teydim", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/ekim/31/tkivanc.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2075</sup> "Dinî liderlerin barış çıkarması", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/kasim/08/g12.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2076</sup> Naim A. Gülerüz, "AB Müzakere Sürecinde STK ve Vakıfların Rolü ve Önemi", 09/05/2007, <http://www.muze500.com/content/view/361/257/lang.tr/>, (27 Nisan 2009).

<sup>2077</sup> "Türkiye Hahambaşı: Saldırıların karşındayız", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/02/03/gnd88.html>, (29 Mart 2008).

<sup>2078</sup> "Kalbimin yarısı İstanbul'da kaldı", <http://yenisafak.com.tr/gundem/?t=01.12.2006&i=17512>, (30 Mayıs 2009).

beraber terör lanetlenir.<sup>2079</sup> Hahambaşı Haleva, kültür ve diyalog vurgusunu aynı zamanda medeniyetler çatışması tezine karşıt tutumu ve sorgulamasıyla da ortaya koyar.<sup>2080</sup> Çatışma tez ve pratiğine karşıt olarak sergilenen birlikteliklerden biri olan imamlar ve hahamlar toplantısının ikincisi için 19-22 Mart tarihi ve İspanya'nın Sevilla kenti kararkılır. "İmamlar ve Hahamların Barış İçin İkinci Dünya Kongresi'nde farklı din ve kültürlerle ev sahipliği yapan Türkiye'yi, İstanbul Müftüsü Mustafa Çağrıncı ile Türkiye Yahudileri Başhahamı İsak Haleva temsil edecek."<sup>2081</sup>

Kültür odaklı stratejileri bağlamında Hahambaşı Haleva özellikle İstanbul için yoğun söylemler üretir ve İstanbul'un kültür başkenti olması yönündeki çabalara da destek verir.<sup>2082</sup> Öte yandan pratiğe destek bağlamında da iftar yemekleri araçsallığında katılım sergileyerek bu bir arada yaşama sistemine vurguyu geliştirir.<sup>2083</sup> Hahambaşı Haleva, dinlerarası diyalog ve Türkiye modeli bağlamında sergilediği çabayı, uluslararası düzenlemelerde de sürdürür. Bu bağlamda 2-5 Ocak 2006 tarihleri arasında Kudüs'te gerçekleşen *6. Ortodoks Hahamlar Genel Toplantısı*'na katılır. 1990'lı yıllardan beri diyaloga verdikleri önemi dile getiren Haleva burada dinlerarası diyalog temalı seminerde yaptığı konuşmada, "Türkiye'nin bir İslam ülkesi olarak dinlerarası diyalog açısından birçok ülkeye örnek teşkil edebileceğini" ifade eder.<sup>2084</sup>

500. Yıl Vakfı, küreselleşmeyi *Yahudi Kültürü Avrupa Günü* etkinlikleri çerçevesinde deneyimler. 2007 yılındaki 5. Etkinlik 'tanıklıklar' temasıyla kürenin değişik bölgelerindeki deneyimleri söylemleştirir.<sup>2085</sup> Etkinliğin iftar yemeğiyle birlikte yürütülmesi (etkinlik, Türk Musevî Cemaati tarafından Beyoğlu Evlendirme Dairesi'nde, verilen bir iftar yemeği ile son bulur), bir arada yaşam pratiğini yeniden

---

<sup>2079</sup> "Sinagog saldırısında ölenler törenle anıldı", <http://yenisafak.com.tr/gundem/?t=16.11.2006&i=15165>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2080</sup> "Dinleri siyaset aracı gibi kullanmak yanlış", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mayis/04/g14.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2081</sup> "İmamlar, hahamlarla Sevilla'da buluşacak", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mart/15/gkisa.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2082</sup> "İstanbul her dem Kültür Başkenti", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/nisan/27/a03.html>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2083</sup> "Barış için Türkiye şart", <http://yenisafak.com.tr/Politika/?t=06.10.2006&i=8692>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2084</sup> "Hahambaşı Rav İsak Haleva 6. Ortodoks Hahamlar Genel Assamblesi'ne katıldı", 25/01/2006, <http://www.salom.com.tr/news/detail/2317-Hahambasi-Rav-Isak-Haleva-6-Ortodoks-Hahamlar-Genel-Assamblesine-katildi.aspx>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2085</sup> "5. Yahudi Kültürü Avrupa Günü", 02/09/2007, <http://www.haber7.com/haber/20070902/5-Yahudi-Kulturu-Avrupa-Gunu.php>, (27 Nisan 2009).



üretir.<sup>2086</sup> Türkiye Yahudileri İstanbul merkezli varlıklarının birlikte yaşama modeline mekân olan İstanbul'un dinlerin bir aradalığı formuna dikkat çeker ve takdir ederler.<sup>2087</sup> Kültür merkezli politika, Türkiye Yahudileri'nin ruhanî ve kurumsal liderlerinin siyasal alanda katılımcı olmalarına neden olur.<sup>2088</sup>

Esasen Yahudi nüfusun yoğun olduğu İstanbul semtlerinde görülen son dönem etkinliklerinden ruhanî liderlerin ve farklı dinî grup mensuplarının bir aradalığını sağlayan etkinliklerin düzenlenmesi dikkat çeker. Bu bağlamda belediyelerin hoşgörü kavramına yönelik düzenlemeleri de kent kimliğinin bileşenlerine yönelik onayıcı edim olarak okunabilir.<sup>2089</sup> Dinî yayılma bağlamında bir çabanın somut kurumsal sonuçlarla ortaya konmadığı bir yapılanma olarak Türkiye Yahudileri grubunun daha çok dinlerin bir aradılığını temsil eden etkinliklere katılması söz konusudur. Bu düzenlemeler belediye gibi kurumlarca olduğu gibi vakıfların barış formatlı toplantılarıyla da olabilmektedir.<sup>2090</sup> Son dönemlerin dinî düzenlemelerinin yanı sıra asıl kültürel pratik ve kimlik beyanı olarak resmî kutlamalara katılım, Hahambaşının etkin olduğu alandır.<sup>2091</sup> Esasen bu katılımlar, çoğul rekabet döneminde farklı vesilelerle de olsa karşılıklı bir hal alır. Bu bağlamda Sinagog saldırılarında hayatını katedenlerin anıldığı törene üç dinden lider ve mensup katılımının söz konusu olması, ortak barış söylemini somutlaştırır.<sup>2092</sup> Öte yandan bu törenler bir kolektif hafıza inşasıyla birlikte barışa yönelik olası tehditlerin dikkatlere sunulmasında imgesel bir değer ve fonksiyon taşır.

Türkiye'de yaşayan Yahudilerin bir arada yaşama tecrübesini anlatan diyalojik etkinlikler, son dönemlerde Yahudilerin Türkiye'de varolma tarzlarının yani sosyo-kültürel düzlemin diyalojik temaslar için merkez olduğunun göstergesi olarak

---

<sup>2086</sup> “Yahudi Kültürü Günü'nde iftar yemeği”, <http://www.taraf.com.tr/haber/16523.htm>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2087</sup> Naim Gülerüz, “Birlikte Yaşamak...”, *Göztepe Kültür Derneği Dergisi*, (Haziran-Temmuz 2001), <http://www.muze500.com/content/view/373/257/lang.tr/>,

<sup>2088</sup> Hahambaşı Haleva ve Musevî Cemaati Başkanı Silvyo Ovadya, İsrail Devlet Başkanı'nın Kasım 2007'de Türkiye ziyaretinde verilen yemeğe konuk olur. “Ankara'da tarihî buluşma”, <http://www.salom.com.tr/news/detail/6527-Ankarada-tarihi-bulusma.aspx>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2089</sup> “Üç ayda bir 'hoşgörü' kahvaltısı yapacaklar”, <http://yenisafak.com.tr/Gundem/?t=29.11.2007&i=84644>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2090</sup> Vakıf düzenlemesine örnek için bkz. “Böyle sofralarda herkes buluşmalı”, <http://yenisafak.com.tr/ramazan/?t=19.09.2007&i=69589>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2091</sup> “29 Ekim törenlerle kutlanıyor”, <http://yenisafak.com.tr/gundem/?t=29.10.2007&i=77942>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2092</sup> “Patlamada ölen 25 kişi anıldı”, <http://yenisafak.com.tr/gundem/default.aspx?t=15.11.2007&c=1&i=81970>, (30 Mayıs 2009).

okunabilir. Bu bağlamda 15-19 Ekim 2008’de Frankfurt’ta açılacak kitap fuarına Türkiye’nin de Yahudi cemaatinin isteği üzerine, *Türkiye’de Yahudi Kültüründen Kesitler* sergisi açma kararı vermesi ve yetkililerin bu etkinliği Türk toplumunun farklı dinî gruplara, özelde Yahudilere karşı hoşgörüsünün bir ifadesi olarak betimlemesi, konunun diyalojik ve bir aradalık formunun ifşası bağlamında değerlendirilebileceğini göstermektedir.<sup>2093</sup> Öte yandan standart bir pratik haline gelen Yahudi Kültürü Avrupa Günü, 2 Eylül’de Türkiye ve 30 Avrupa ülkesinde kutlanır.<sup>2094</sup> Hem Türkiye’de (2001’den beri) hem de birçok Avrupa ülkesinde gerçekleştirilen,<sup>2095</sup> *6. Yahudi Kültürü Avrupa Günü*, 7 Eylül’de Galata’da kutlanır.<sup>2096</sup> Yahudi gayreti daha çok bir cemaat inşasının tarihsel kökenlerine götüren mirasın (resim, yapı, eser gibi) keşfedilip sanatsal etkinliklerle (seküler üst pratik formu) ortaya konması şeklinde olur.<sup>2097</sup>

Esasen Türkiye Yahudileri’nin tanıtma faaliyetleri İsrail’de sinagogların tanıtımı gibi ulusötesinde de faal bir pratiktir.<sup>2098</sup> Bu tür bir kültür odaklı politika yalnızca Türkiye Yahudileri’nde bulunmaz; *Avrupa Yahudi Cemaatleri Konseyi*’nin (ECJC) 13-15 Haziran 2008 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlediği seminer örneğinde olduğu gibi kültür merkezli birliktelik formunun kodlarının inşa ve güçlendirilmesi yaygın bir çabadır.<sup>2099</sup> Birliktelik formu 2005’te ilki yapılan ve 2006 ve 2007’de yeniden düzenlenen *Limmud Kültür Festivali* bağlamında da farklılıkların bir arada yaşam formuna vurguya yönelindiği görülür.<sup>2100</sup>

---

<sup>2093</sup> “Türk Hoşgörüsünü Yahudiler Anlatacak”, 26/01/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=643108&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

<sup>2094</sup> “Yahudi Kültürü Avrupa Günü”, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=7385](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=7385), (23 Mayıs 2009).

<sup>2095</sup> Nur Çintay A., “Yahudi Kültürü Avrupa Günü’nde ne arayacağız?”, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=162781>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2096</sup> “6. Yahudi Kültürü Avrupa Günü”, 20/08/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/9505-6-Yahudi-Kulturu-Avrupa-Gunu.aspx>, (27 Nisan 2009).

<sup>2097</sup> Örneğin bkz. ““Üç Kitaplı Kentler” Sergisi”, 08/10/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/9848-UcKitapli-Kentler-Sergisi.aspx>, (27 Nisan 2009).

<sup>2098</sup> “Sinagoglarımız İsrail’de tanıtıldı”, 31/12/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/10452-Sinagoglarımız-Israilde-tanitildi.aspx>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2099</sup> “Her yıl İstanbul, Berlin ve Stockholm gibi büyük kentlerde üç seminerin düzenlenmesi öngörülen proje, dinlerarası diyalogların aksine, kültürel temelde işbirliğini hedefliyor.” “Kültürel Birlik için ortak proje”, 18/06/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/9084-Kulturel-Birlik-icin-ortak-proje.aspx>, (25 Mayıs 2009).

<sup>2100</sup> “3. Limmud Kültür Festivali’nde farklılıklarımızla bir aradaydı”, <http://www.salom.com.tr/news/detail/6473.aspx>, 07/11/2007, (25 Mayıs 2009); “Limmud Kültür Festivali 2007’den notlar...”, 07/11/2007, <http://www.salom.com.tr/news/detail/6495-Limmud-Kultur-Festivali-2007den-notlar.aspx>, (25 Mayıs 2009).

Doğrudan Yahudi kültürünün taşıyıcı nesneliliği olan yapılanmalar olduğu gibi *Oryantalist Resim Koleksiyonu*'yla beliren *Suna ve İnan Kıraç Vakfı*'nın müzesi gibi yapılar da dönemin kurgusal canlılığına katkıda bulunur.<sup>2101</sup> Esasen Yahudilerin bu tutumu hem misyoner niteliğin Türkiye'de yaygın bir dinamik olmaması hem de yüzyılın başında yüz bin civarında olan nüfusun günümüzde 20 bin<sup>2102</sup> civarına düşmesi sonucunda kimliğin mekân ve tarih üzerinden inşa ve yeniden üretimine gidildiği ifade edilebilir. Kimlik inşasında tarihin uzak durulan (ya da istisnaî olası durumsallıklar olarak görülen) varlık vergisi, 6-7 Eylül'ü olayları gibi imge ve anlatılardan uzak durulsa da genel anlamda bunları da kapsayan ama Türkiye'nin çoğul yapıyı benimseyen örüntüsünü öne çıkararak söylemler de dile getirilmektedir. Türk Musevi Cemaati Onursal Başkanı Bensiyon Pinto'nun Cumhuriyet'te Yahudi varoluşunu imleyen hikâyesi, Bir arada yaşama pratiğini yücelten ama eksik yönlerin de varlığını yadsımayan bir yapıt olarak görülebilir.<sup>2103</sup> Hahambaşı Haleva, 500. Yıl Vakfı'nın kültür merkezli yürüttüğü diyalog çabalarının yanı sıra başında dinlerarası diyalog düzenlemelerine katılımı dinî zeminde de birliktelik formunun kodlarına yönelir. Bu bağlamda Haleva Ekim 2007'de *Şiddet Olmayan Bir Dünya İçin Dinler ve Kültürler Buluşması* adıyla Napoli'de düzenlenen etkinliğe tüm dünyadan birçok dini temsilciyle birlikte katılır ve Türkiye'deki terör olaylarına yönelik üzüntülerini dile getirir.<sup>2104</sup>

Birlikte yaşamının yanı sıra dinlerarası diyalog da farklılıkların hayat bulduğu ölçüde imkân taşıdığı ifade edilir.<sup>2105</sup> *Amerikan Yahudi Komitesi'nin (AJC)* dinlerarası ilişkiler uluslararası direktörü Haham David Rosen başkanlığında uluslararası Yahudi delegasyonu, Papa Benedict'i Vatikan'da ziyaret ederler.<sup>2106</sup> Bu tür üst-form dinamikleri, cemaat için de bir örneklik teşkil eder. 500. Yıl Vakfı, Türkiye'de Yahudi kültüründen

---

<sup>2101</sup> "Pera Müzesi", <http://www.pm.org.tr/muze.html>, (27 Nisan 2009).

<sup>2102</sup> "Boğaziçi Üniversitesi'nde...", 17/08/2005, <http://www.salom.com.tr/news/detail/1397-BogaziciUniversitesinde-yaz-doneminde-Cengiz-Sisman-ile-Ya.aspx>, (27 Nisan 2009).

<sup>2103</sup> Bkz. Tülay Gürler, *Anlatmasam Olmazdı - Geniş Toplumda Yahudi Olmak Türk Musevî Cemaati Onursal Başkanı Bensiyon Pinto*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.

<sup>2104</sup> <http://www.salom.com.tr/news/detail/6365-Dunya-barisi-icin-dua-Napolide-dini-liderleri-biraraya-getirdiHahamb.aspx>, (23 Mayıs 2009).

<sup>2105</sup> David Ojalvo, "Dinlerarası diyalog mümkün (mü?)", 24/09/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/9789-Dinler-arasi-diyalog-mumkun-mu.aspx>, (27 Nisan 2009).

<sup>2106</sup> "Uluslararası Yahudi liderler Papa'yı ziyaret etti", 05/11/2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/10038-Uluslararası-Yahudi-liderler-Papayı-ziyaret-etti.aspx>, (27 Nisan 2009).

esintiler başlığıyla 17 Eylül 2008’de Almanya’da bir sergiye katılmıştır.<sup>2107</sup> Uluslararası kültür aktarımı bağlamında *Amerikan Sefarad Federasyonu (ASF)* tarafından *Musevi Tarihi Merkezi*’nde (Center for Jewish History) Osmanlı’dan kalan ve Cumhuriyet’te varlığını devam ettiren tarihî sinagogların fotoğraflarının bulunduğu bir sergi açılır.<sup>2108</sup> 2008’de, Pinto’nun anılarının yayınlanmasıyla başlayan bazı kavramsal tartışmalar da söz konusudur. Bunlardan hoşgörü kavramı (ki Pinto kavramı hoşgörmez) dinlerarası ilişkilerde ve diyalog zemininde işlenen ve örtük kutupları içeren bir kavram olarak eleştirilir.<sup>2109</sup> Eleştiriler olsa da pratikler devam eder.<sup>2110</sup>

Son tahlilde 2008’de ortaya çıkan resme bakıldığında, 2003 yılında sinagoglara yapılan intihar saldırılarından sonra Türkiye Yahudileri’nin bir kısmında oluşan güvenlik kaygısının ve dışa açılımın getirdiği tedirginliğin (dışa açılım, saldırılarla bağlantı kurularak yorumlanır) sorgulamalar düzeyinde devam ettiği,<sup>2111</sup> buna karşın bir kısmında ise bu tür saldırıların ideolojik ve dış kaynaklı olması ve mevcut beş yüz yılı aşkın birlikte yaşama tecrübesinin bu saldırılardan uzak bir forma sahip olması, bu güvenlik korkusunu dayanaksız kıldığı görülmektedir.

## D. DİĞER DİNİ GRUPLAR

### 1. Yehova Şahitleri

Yehova Şahitleri’nin hukuksal mücâdelelerinin süreğenliği söz konusu olmuş bu bağlamda Ağustos 2004’te New York merkezli *Yehova Şahitleri Dünya Genel Merkezi*’nin temsilcisi Jim Andrick’in Türkiye YŞ başkanı Süer’le birlikte Başbakanlık İnsan Hakları Başkanı’ni ziyaret etmesi ve görüşmede YŞ’lerin Türkiye’deki ibadet, örgütlenme özgürlüğü konularının konuşulması örneğinde olduğu gibi uluslararası

---

<sup>2107</sup> <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF20F60137B44E34F5907B2819D2941289>, (27 Nisan 2009).

<sup>2108</sup> “Türkiye’nin Tarihi Sinagogları”, <http://yenisafak.com.tr/aktuel/default.aspx?t=31.12.2007&c=5&i=77053>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2109</sup> Funda Özkan, “Nereden çıktı bu ‘hoşgörü’ iftari modası?”, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=Ya zarYazisi&ArticleID=899218&Yazar=%20&Date=11.10.2008&PAGE>, 30 Mayıs 2009).

<sup>2110</sup> “Dinî cemaat liderleri iftarda buluştu”, <http://yenisafak.com.tr/Ramazan/?t=02.09.2008&i=137571>, (30 Mayıs 2009); “İftar sofrası farklı dinleri buluşturdu”, <http://yenisafak.com.tr/Ramazan/?t=11.09.2008&i=137896>, (30 Mayıs 2009).

<sup>2111</sup> David Ojalvo, “Terör sadece bir güvenlik meselesi değildir”, <http://www.salom.com.tr/news/detail/10090-Teror-sadece-bir-guvenlik-meselesi-degildir.aspx>, (27 Nisan 2009).

destek görmüştür.<sup>2112</sup> Laiklik bağlamında alınan cevap da her dinî grubun eşit olduğu, dolayısıyla piyasada hâkim dinî sistem tanımlamasının olmadığı ve belirlenen standartlara YŞ'lerin de herkes gibi uyması gerektiği yönünde olur.<sup>2113</sup>

Türkiye'deki dini azınlıklara yönelik söylemler üzerine DİB'in İlahiyat Fakülteriyle işbirliği düzleminde araştırmalar yapması gündeme gelir.<sup>2114</sup> Çoğul rekabet döneminde artık bir din olarak kabul edilen yehova şahitliği bağlamında izinsiz gösteri vb. nedenlerle gözaltına alınmalarda daha esnek kararlar söz konusu olur; çünkü resmen dinî grup olmaları, önceleri her faaliyette izinsizlik vb. nedenlerle türeyen sorunlardan arınmalarını sonuç verir.<sup>2115</sup> Bu dönemde yoğunlaşan misyonerlik faaliyetleri sonucunda TSK'nın medyaya yansıyan bir misyonerlik raporu ortaya çıkar ki YŞ'lerin misyonerlik faaliyetlerine ve yasal olmayan ibadet yerlerine (13 adet) dikat çekilir.<sup>2116</sup> İçerde misyonerlik faaliyetleri ulusal tehdit bağlamında lügatçeye yerleşirken ilerleme raporlarında Türkiye'de YŞ gibi gruplar dinî özgürlüklerinin yetersizlikleri dile getirilir.<sup>2117</sup>

İçişleri Bakanı 2005'te Yehova Şahitleri'ne ait kayıtlı 10 adet İbadet Salonu olduğunu belirtir.<sup>2118</sup> YŞ'lerin inançları gereği karşı çıktıkları askerlik görevinin AİHM'e taşınması sonucunda verilen olumlu bir karar, başörtüsünün üniversitelerde serbest bırakılması yönündeki Türkiye'den yapılan başvuruya verilen olumsuz kararlar kıyaslanarak YŞ'ler bağlamında verilen kararların çifte standartlığı tartışmaya açılır.<sup>2119</sup> İddialar, Müslümanların başvurularında dinî özgürlük bağlamında aleyhte karar verilirken YŞ gibi diğer din mensupları için lehte karar verildiğini savunur.<sup>2120</sup> İbadet

---

<sup>2112</sup> “Yehova Şahitleri Başbakanlık'ta”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/agustos/19/pkisa.html>, (27 Mart 2008).

<sup>2113</sup> “Yehova Şahitleri ibadet yeri istedi”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/08/20/siy108.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2114</sup> “Diyabet özel araştırma yapacak”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/10/20/gnd107.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2115</sup> “Yargıdan Yehova Şahitleri sürprizi”, <http://arsiv.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2004/01/16/gundem/gundem2.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2116</sup> “TSK: Misyonerler, Alevileri ve Kürtleri hedef aldı”, 31/12/2004, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=126875&keyfield=7965686F766120C59F616869746C657269>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2117</sup> “ABD: Türkiye'deki siyasi süreç üzerinde askerin etkisi sürüyor”, 18/05/2009, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=49177&keyfield=7965686F766120C59F616869746C657269>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2118</sup> “Misyoner Sayısı Belli Değil”, 22/03/2005, <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=240452>, (12 Nisan 2009).

<sup>2119</sup> “İnanç özgürlüğüne AİHM'den çifte standart”, 19/11/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=230460&keyfield=7965686F766120>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2120</sup> Tamer Korkmaz, “Bu konu neden kapanmaz?”, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=229041&keyfield=7965686F766120>, (19 Mayıs 2009); Ayrıca bkz. Ali Ünal, “Hadiseleri değerlendirmede iki bakış açısı”, 21/11/2005, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=231026&keyfield=7965686F766120>, (19 Mayıs 2009).

salonları bağlamında YŞ'lerin çoğul rekabet döneminde daha aktif ve hareket kabiliyeti yüksek bir forma sahip oldukları görülür. Bu hareketlilik, aynı zamanda etkinliklere, söz gelimi dağıtılan *Gözcü Kulesi* ve *Uyan* adlı dergilerin yekününe de yansır.<sup>2121</sup>

YŞ'ler özellikle büyük kentlerde çoğul rekabet döneminde faaliyetlerini yoğunlaştırır. Bu bağlamda Ankara'da ev ve işyerlerine dağıtılan broşürler, dağıtılan bölgenin farklılığıyla sunulur.<sup>2122</sup> YŞ üyelerinin gündeme gelmesinde etkin olan olaylardan biri de askerlik görevine karşı vicdanî red ifadeleri, başvuruları ve tartışmalarıdır. Bu bağlamda ikame hizmet olarak sivil görev talepleri de reddedilmekte ve eşitlik ilkesi çerçevesinde herkesin yapması gerekli olan bir görevden kaçınma ve emre itaatsizlikte ısrar gibi gerekçelerle retçilere ceza verilmektedir.<sup>2123</sup>

*1111 sayılı Askerlik Kanunu*'nun gerektirdiği yönde her vatandaşın askerlik yapması gerekir: Yehova Şahidi olmak buna istisna getirmez.<sup>2124</sup> Dahası, YŞ'lerin vicdanî reddi dinlerine dayandıran söylemlerinin yanı sıra farklı renkteki söylem ve yapıların vicdani redde verdikleri destek, YŞ'ler için de olumsuz bir kulvar oluşturur.<sup>2125</sup> Öte yandan felsefesine aykırı olduğu gerekçesiyle vicdanî red davası açan bir şahsın AİHM'e giden davasından Türkiye'ye 9. madde ihlalinden değil, tutukluluk ve hapis durumunda şahsa yapılan muamele nedeniyle (3.madde) ceza verilir.<sup>2126</sup> Esasen vicdani redd tartışmaları yaygın bir nitelik taşır ki 15 Mayıs, uluslararası vicdanî red günü olarak kutlanmaktadır.<sup>2127</sup>

AİHM'in kararlarından farklı düşünen Yargıtay, askere gitmeme ısrarında olan YŞ'lere, hapis dâhil, ceza vermektedir.<sup>2128</sup> Modern dönemde vicdanî red YŞ'ler dışında

---

<sup>2121</sup> 2000 yılında 22 milyon adet basılan dergi, 2005 yılında 26 milyon 400 bin adete ulaşır. Uyan adlı dergi de bu yıl 22 milyon 800 bin adet basılır. 2005 yılında Türkiye YŞ cemaati ise 1740 kişidir. Yadsıman, "Yehova Şahitlerinin Teşkilat Yapısı (2)", ss.119-20.

<sup>2122</sup> "AKP mahallesinde' misyonerlik faaliyeti", 13/01/2005, [http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?view\\_id=523366](http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?view_id=523366), (16 Mayıs 2009).

<sup>2123</sup> Örneğin bkz. "Askere gitmem' diyen Yehova Şahidi'ne kışla yolu görüldü", 31/05/2005. <http://w9.gazetevatan.com/haberdetay.asp?detay=0&tarih=19.05.2008&Newsid=54415&Categoryid=1>, (19 Mayıs 2008).

<sup>2124</sup> Kaan Turhan, *TSK ve Ulus Devleti Hedef Alan Vicdani Ret*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s.132.

<sup>2125</sup> Bkz. Turhan, ss.11-54.

<sup>2126</sup> "Vicdanî ret' değil 'vicdansız ceza' kararı", <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/01/26/gnd103.html>, (19 Mayıs 2008).

<sup>2127</sup> "Uluslararası alanda vicdanî ret", 13/05/2007, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=7050](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=7050), (19 Mayıs 2009).

<sup>2128</sup> "Yehova Şahidi'ne üniforma cezası", 29/05/2006, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/05/29/gnd114.html>, (19 Mayıs 2009).

da bulunur ki ortaya çıktığı yer, YŞ'lerin kaynağı olan Amerikadır.<sup>2129</sup> Türkiye'de askerî yasa ise vicdanî redde mahal vermeyen bir niteliğe sahiptir.<sup>2130</sup> Vicdan özgürlüğü bağlamında tartışmaya açılan bu konuda askerî yargının 2005'te verdiği kararın<sup>2131</sup> da ifade ettiği gibi askerî mercii herkesin askerlik yapacağı yönünde karara sahiptir; kamu hizmeti seçeneği söz konusu değildir.<sup>2132</sup> AB dışında Amerika da ilerleme raporlarıyla YŞ'lerin misyonerlik faaliyetlerini özgürce yapmalarını zımnen ifade eden inanç özgürlüğü meselesini sürekli gündemde tutar.<sup>2133</sup>

İlerleme Raporu'na geçen YŞ dinî grubunun süregelen hukuksal mücâdelesini yeni dönemin belirtilerinden biridir: “Dinî derneklerin tesciline ilişkin olumlu gelişmeler kaydedilmiştir. Tüzüğünde dinî amaçlara açıkça yer verilen Yehova Şahitlerini Destekleme Derneği aleyhine açılan kapatma davasında, Yargıtay, beraat kararını onamıştır.”<sup>2134</sup> YŞ'lerin bir diğer tartışmalı zemini olan kan naklini reddeden bir gencin ölümü, ulusal basında da yer edinir.<sup>2135</sup> YŞ'lerin bayrak, kan nakli ve askerlik hizmeti anlayışı ve apokaliptik savaş<sup>2136</sup> beklentileri onların bu yönleriyle 2007'de de söyleme taşınmalarını sonuç verir. Kan nakline karşı çıkan bir hastanın vefatı,<sup>2137</sup> Müslüman aktörlerde de benzer formlar aranarak da (“ben zaten çocuk doktoru ya da kadın doktoru olacağım” diye saçmalayan türbanlı tıp” öğrencisi, gibi) yorumlanır.<sup>2138</sup>

Kan naklinin sağlıklı olan ölümcül bağı nedeniyle kürenin değişik bölgelerinde kan naklini reddettiği için ölen Yehova Şahidi hastaların haberi medyada yer alır.<sup>2139</sup> YŞ'ler yıllık ibadet bağlamında merkez olarak İstanbul'da toplanır; bu

---

<sup>2129</sup> Murat Sevinç, “Türkiye’de ve Batı Demokrasilerinde, Vicdani Ret, Zorunlu Askerlik ve Kamu Hizmeti Seçeneği”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt.61, Sayı.1, (2006), s.301.

<sup>2130</sup> Ömer F. Eminağaoğlu, “Özgürlük ve vatan hizmeti”, 22/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=162046>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2131</sup> “Askerî Yargıtay: TSK’nın ihtiyacı dinden önce gelir”, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=323334>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2132</sup> Murat Sevinç, ss.308-9.

<sup>2133</sup> “ABD Ruhban Okulu’nun yeniden açılmasını istedi”, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=6281716>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2134</sup> *2007 İlerleme Raporu*, s.15.

<sup>2135</sup> “Dini gereği tedavi olmayınca öldü”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/12/02/haber.7A23E9D7745E429985E65C62971B957F.html>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2136</sup> Weddle, s.4823.

<sup>2137</sup> “Yehova Şahidi anne, kan kaybından doğumda öldü”, 06/11/2007, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=7630570>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2138</sup> Engin Ardiç, “Niyazi”, *Akşam*, 06/12/2007, <http://www.tumgazeteler.com/?a=2410082>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2139</sup> <http://www.nethaber.com/Dunya/43710/Ingiltere-bu-olayi-konusuyor-Yehova-Sahidiydi-inanci>, (19 Mayıs 2009).

bağlamda 2007’de bir düğün salonunda gerçekleştirilen toplantıya çevre illerden 500 kişinin katıldığı ifade edilir.<sup>2140</sup> Esasen bu tür salonların dışında, yıllık toplantılar, organizasyonlara açık oldukları için genellikle gösteri merkezlerinde yapılır.<sup>2141</sup> 31 Temmuz 2007 tarihinde, *Yehova’nın Şahitlerini Destekleme Derneği*’nin resmen tescil edildiğinin Türkiye’deki Yehova’nın Şahitleri’ne bildirilmesi yasal statü bağlamında kolaylıklar sağlamış ve bu kolaylık, uluslararası düzlemde dikkat çekmiştir.<sup>2142</sup>

YŞ’lerin Türkiye’deki faaliyetleri genel metodlarının toplumsal varlık alanındaki yüksek görünürlüğü nedeniyle 2003 sonrası dönemde AB uyum yasalarının getirdiği esnek koşullar dolayısıyla daha etkin hale gelmiş, yayınların ulaştırılmasında daha yoğun çabalar sergilenmiştir. Kapı kapı dolaşan YŞ’ler, yüz yüze ilişkileri bir bağ oluşturma vesilesi kılacak broşürler dağıtmakta ve “[s]ize uygun bir zamanda ve yerde Mukaddes Kitabı incelemeniz için düzenleme yapılabilir. Birçokları incelemeyi kendi evinde yapmayı tercih ediyor” mesajıyla muhatabın mahrem alanı tercih eden teveccühü beklenmektedir. Böylece telefonla iletişim kurmak, kendi evinde bilgilendirilmek veya yazılı mesaj isteyen veya herhangi bir uygun mekân tercihinde bulunan birey için bilgilendirme hizmeti sunulduğu ilan edilmektedir.<sup>2143</sup> Kendi aktarımları, günümüz Türkiye’sinde YŞ profilini şu şekilde betimler:

“Bugün Türkiye’nin otuz (30) kadar il ve ilçesinde Yehova’nın Şahitlerinin otuz üç (33) cemaat ve grubu bulunmaktadır. Bu cemaatlerin her birinde katılım ortalama yetmiş (70) kişi kadardır... Katılımcılar arasında, her türlü yaşam tarzından gelen insanlar bulunur. Yüksek eğitilmiş olanlar, orta derecede veya sınırlı eğitim görmüş olanlar da vardır... Aralarında ruhban sınıfı yoktur. Tümü Tanrı’nın Krallığının iyi haberini bildirme konusunda aynı sorumluluk duygusuna sahiptir. Bunu yaparken niyetleri insanları rahatsız etmek veya onlara dinlerini zorla benimsetmek değildir... Onlarla konuşmak veya Mukaddes Kitapla ilgili yayın kabul etmek istemezseniz Şahitler nazik biçimde oradan ayrılacaklardır.”<sup>2144</sup>

---

<sup>2140</sup> “Yehova Şahitleri Çağlayan’da bir düğün salonunda toplandı”, <http://www.haberler.com/yehova-sahitlericagla-yan-da-bir-dugun-salonunda-haberi/>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2141</sup> [http://bgmonline.net/index.php?option=com\\_jcalpro&Itemid=99999999&extmode=view&extid=135](http://bgmonline.net/index.php?option=com_jcalpro&Itemid=99999999&extmode=view&extid=135), (19 Mayıs 2009).

<sup>2142</sup> “Türkei registriert Rechtskörperschaft von Jehovas Zeugen”, <http://www.zeugenjehovas.de/akt/pmg/pm07-06/default2.htm>, (19 Mayıs 2009); <http://www.shortnews.de/start.cfm?id=679753>, (19 Mayıs 2009); <http://www.readers-edition.de/2008/04/26/thema-ehe-zeugen-jehovas-beschreiten-den-klageweg-v/>, (19 Mayıs 2009).

<sup>2143</sup> “Misyonerden evlere servis”, 13/02/2008. <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/haberdetay.php?hit=5174>, (27 Mart 2008).

<sup>2144</sup> <http://www.jw-media.org/frames/growth.htm>, (26 Mart 2009).



Son tahlilde YŞ'ler, Türkiye'de dinî rekabette geleneksel araçları etkin kullanan ve sıkı disiplini sayesinde yoğun bir yüzyüze iletişim ağıyla yayılmaya devam eden Mesihçi bir hareket olarak piyasada yerini güçlendirmektedir. Yılda birkaç kez toplanan bütün YŞ'ler böylece merkezî sistemin devamlılığını ve sosyal destek mekanizmasının süreğenliğini sağlamaktadır. 2007 yılında kendilerine tanınan kurumsallaşma imkânı, çoğul rekabet döneminin en önemli olayı olmakla beraber 2003 sonrası dönemde (daha önce evlerde toplanma, piknik ve nişan merasimlerinde bir araya gelme gibi) adlî olay olarak yorumlanan bazı toplanmaların olumsuz nitelikler (zor kullanma gibi) taşımadığı durumlarda artık tutuklanma vb. ile sonuçlanmamaktadır. Fakat, ulus devlete, bayrağa ve askerlik hizmetine bakışlarının sorun olmaya devam ettiği görüldüğü gibi inançları gereği kan naklini reddetmelerinin ölümle sonuçlanması gibi vakalarda kınanmaya devam ettikleri de görülmektedir. Bütün bunlara rağmen yıllara göre YŞ üye sayısı göstermektedir ik bu dinî hareket güçlenerek yoluna devam etmektedir.

## 2. Mooncular

Geçiş döneminde olduğu gibi çoğul rekabet döneminde de ilk olarak nikah törenleriyle gündeme gelen<sup>2145</sup> Mooncuların gönderdiği ilk misyoner, Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesin'de yüksek lisans eğitimine katılma yoluyla İlahiyatçılarla bağlantı kurmuş ve bu ilişki nedeniyle birçok söylemin ilâhiyatçıları mooncularla işbirliğiyle (veya Moonculukla) suçlamasına neden olmuştur.<sup>2146</sup> İlahiyatçıların yanı sıra CHP lideri gibi siyasetçilerin de ilişkilerinin varlığı gündeme getirilmiştir.<sup>2147</sup> Etkinliklerin azaldığı çoğul rekabet döneminde, daha çok eski argümanlar yoluyla kendini yeniden üreten tartışmalar söz konusu olmuştur.

---

<sup>2145</sup> “Devlet başkanının internet evliliği”, 06/08/2004, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=247071>, (16 Mayıs 2009).

<sup>2146</sup> Bkz. “Moon: Örgütü ve İlahiyatçı Bağlantısı”, 08/12/2004, [http://ahmetdursun374.blogcu.com/moon-orgutu-ve-ilahiyatci-baglantisi\\_1713314.html](http://ahmetdursun374.blogcu.com/moon-orgutu-ve-ilahiyatci-baglantisi_1713314.html), (30 Nisan 2009).

<sup>2147</sup> Hasan Karakaya, “Unutulan bir hakikat... İşte Baykal, işte tarikat!”, 25/03/2004, [http://www.vakit.com.tr/author\\_sdetails.php?selectid=20](http://www.vakit.com.tr/author_sdetails.php?selectid=20), (30 Nisan 2009); “2004 yılındaki gösterişli bir seremoniyle kendisini İsa'nın yarım bıraktığı işleri tamamlamak amacıyla gönderilmiş Mesih olduğunu iddia eden Moon'un taç giyme törenine, Türkiye'den Cumhuriyet Halk Partisi lideri Deniz Baykal'ın da katıldığı iddia edilmişti.” “Moon Tarikatı ABD'yi nasıl yönetiyor?”, [http://www.habereditor.com/news\\_detail.php?id=38263](http://www.habereditor.com/news_detail.php?id=38263), (30 Nisan 2009).

Mooncuların Türkiye’de gündeme gelmeleri iki temel yolla olmaktadır: ilki, *The Washington Times* gibi büyük yayın araçlarında Türkiye’ye yönelik söylemlerin,<sup>2148</sup> özellikle Amerika karşıtı durumsallığı dile getiren söylemlerin yansımaları ve akademisyen, siyasetçi, ilâhiyatçı gibi fikir işçilerini Amerika gibi batı ülkelerinde ağırlamaları (seyahat, barınma gibi masrafları karşılamak kaydıyla) ile olmaktadır. Bazı yorumlar, bu katılımları ‘İslâmî değerlerden kopmak şartıyla’ gerçekleştirdikleri ithamını beyan eder. Moon Kilisesi’nin Türkiye’de bulunması, seküler üst pratik şemasını kullanarak ve gönüllülük esaslı faaliyetlerle olduğu için bu tür söylemler (barış, sevgi, adalet gibi) birer maske olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan medya ve silah sektöründeki etkinlikleri, Amerika’nın uzak doğudaki menfaatlerini gözetten bir yapılanma olarak görülmesine neden olmuştur. Türkiye temsilcisinin (Muhammed Yahya Thompson olarak ifade edilir) hem Müslüman hem de Mooncu olduğunu iddia ettiği beyan edilir.<sup>2149</sup>

Mooncuların kurumsal düzenlemelere siyasetçi ve akademisyenleri dâhil etmeye ikna yetenekleri sonucunda Türkiye’den de katılımlar gerçekleşmiş ve bu katılımlar, gizli birer faaliyet (ve eleştiri kaynağı) olarak ifade edilmiştir.<sup>2150</sup> Bu bağlamda siyasal argüman olarak kullanılan Moon Tarikatı üyesi ithamı, Hareket’i gündeme taşımakta, dahası hareketin istediği sonucu vermektedir.<sup>2151</sup> Moon’un Türkiye’de bulunmasını, ‘dini siyasete alet’ etme stratejisiyle olduğu yönünde algılayan gruplar söz konusudur. Aynı algı, Mooncuların amacının doğu dinlerinin Hıristiyanlıkla bağdaştırmacı bir bütünlüğe dinlerarası diyalogla taşınmak istediğini savunur.<sup>2152</sup> Hedef kitle olarak gençlerin seçildiği ve “gençlik kampları” yoluyla kitleye yönelik misyon faaliyeti yürütüldüğü ifade edilir.<sup>2153</sup> Nikâh törenleriyle gündeme gelmeye devam

---

<sup>2148</sup> Bkz. “Moon Tarikatı Türkiye’yi Şeytanlıkla Suçladı”, 30/11/2005, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2005/kasim/30/d01.html>, (30 Nisan 2009).

<sup>2149</sup> Bkz. Lütfi Özşahin, “Moon Kilisesi ve Türkiye”, 06/12/2005, <http://www.milligazete.com.tr/makale/moonkilise-si-ve-turkiye-87380.htm>, (30 Nisan 2009).

<sup>2150</sup> “Baykal, Moon Tarikatı’nı gizledi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/subat/11/p05.html>, (13 Mayıs 2009)

<sup>2151</sup> “Sarıgül: Baykal Moon tarikatını ziyaret etti”, 10/02/2005, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=295617>, (16 Mayıs 2009); “Deniz Baykal’ı Hitler’e benzetti”, 11/02/2005, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=295848>, (16 Mayıs 2009).

<sup>2152</sup> Bkz. Haydar Baş, “Dini siyasete alet eden misyoner örgüt: Moon”, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haber-no=8009004&tarih=2008-10-04>, (30 Nisan 2009).

<sup>2153</sup> Bkz. Lütfi Özşahin, “Moon Kilisesi ve Türkiye”, 06/12/2005, <http://www.milligazete.com.tr/makale/moonkilise-si-ve-turkiye-87380.htm>, (30 Nisan 2009).

eden<sup>2154</sup> Moonculuk, 2005'te diğer gruplar gibi yaygın bir tanınma ağına eriştiği için YDH'ler ve sapkın tarikatlar bağlamında tanımlanmaya tabi tutulur ve bu bağlamda özellikle Ahit merkezli mesih inancı analizleri ortaya konur. Grup yapısı olarak örnek algı şu şekildedir:

“Bu gruplarda yapılan ayinler, ritüeller, tekrar edilen birtakım kelimeler grup üyelerinde bir süre sonra farklı bir bilinç hali meydana getirir ki, bu etkileri, LSD, Extasy gibi psiko-aktiflerin etkisine benzetmek mümkündür. Özellikle Eski ve Yeni Ahit'te bulunan bazı metinlerin bağlamından kopararak, yeryüzünde yaşananları, geçmişe dönük olarak kutsal metinlerce doğrulandığını göstermeye çalışılmak [çalışmak] bu gruplarda görülen ortak özelliklerdendir. Gerek Türkiye'de, gerekse yurt dışında, Moon'dan, Scientology Kilisesine Raelyenlerden, Uzakdoğu gruplarına kadar hepsinde aynı temalar vardır.”<sup>2155</sup>

Öte yandan çoğul rekabet döneminde, azalan sempozyum, seminer gibi düzenlemelerin yerine bireysel etkinlikler varlık gösterir. Bu bağlamda 2005 yıllık raporlarına göre Sabancı Üniversitesi'nde dinler ve çatışma merkezli araştırmalar yapıp çözümler arayayan CRDC'nin üyelerinden Joe Montville'in din hakkında bir konferans vermeye geldiği beyan edilir.<sup>2156</sup> Mooncuların Türkiye'de gündeme gelmelerinin temel zeminlerinden olan yayın organlarının siyasal eleştirileri bağlamında hükümete yönelik baskı grubu olma çabaları dikkat çekmektedir.<sup>2157</sup> Mooncuların siyasetle bağlantılı görünümü, Türkiye'de, güney Koreli BM genel sekreterinin de Mooncu olduğu iddialarına kadar varır.<sup>2158</sup> Öte yandan yayın organlarının (*Washington Times*) aşırı sağcı eğilim taşıması ve bunun sonucunda 11 Eylül sonrasında İslâmofaşizm gibi İslâm ve terör arasında bir bağ kurmayı amaçlayan yayınlar yaptığı yönünde yorumlar söz konusu olur.<sup>2159</sup>

---

<sup>2154</sup> “Moon tarikatından bir toplu nikah daha”, 02/08/2009, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=339178>, (16 Mayıs 2009).

<sup>2155</sup> Aydoğan Vatandaş, “Scientoloji Kilisesi'nden Raelyenlere kült grupların yükselişi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mayis/24/dusunce.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2156</sup> *Annual Report Fall 2005*, <http://www.gmu.edu/departments/crhc/docs/2005annualreport.pdf>, (18 Mayıs 2009), s.13.

<sup>2157</sup> “Mooncu WT, yine Erdoğan'a saldırdı”, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/MART/15/p05.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2158</sup> “Annan'ın yerine 'Moon Tarikatı üyesi' Ki-Moon”, <http://yenisafak.com.tr/Dunya/?t=08.10.2006&i=8966>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2159</sup> Ceyda Karan, “Bush'un 'İslâmofaşizm'i, Batı'yı kendi canavarıyla korkutma çabası”, 04/09/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197745>, (16 Mayıs 2009).

Mooncuların Türkiye faaliyetleri, 2002 toplantısından sonra çekimser bir forma ve biraz gizliliğe yönelir. Bu bağlamda 2006'da *Evrensel Barış Federasyonu* adı altında kapalı bir toplantı yapıldığı medyaya yansır. Bu içe kapanma durumu, aynı zamanda Moon'un eşinin faaliyetleri yürütmesini de sonuç verir ve geçmişte yapılan ve medya ve ünlülerin yoğun ilgisini çeken pratikten uzak bir formda gerçekleşir.<sup>2160</sup> Mooncuların 1982 yılındaki toplu nikâh töreninde evlendiği belirtilen bir şahsın ifadesine dayanılarak, 2007'de Mooncuların Türkiye faaliyetlerinin etkinliğinin azaldığı ifade edilir.<sup>2161</sup> Grubun sorumlularından Chang Shik Yang ve Augustus Stallings 9 Nisan 2007'de Katolik İstanbul başpiskoposuyla görüşürler.<sup>2162</sup> 2008'de Moon, bir helikopter kazası yaşar ve sağ kurtulduğu bu kaza, basında yer alır.<sup>2163</sup> Son tahlilde mooncu faaliyetlerin Türkiye'de akademisyen, politikacı, gazeteci gibi güç ilişkilerinin ve söylem ağının hakim olduğu imaj dünyasında bir varlık bulunduğu, bunun yanı sıra hareketi tarikat olarak algılayan halkın pek rağbet etmediği ve grup yapılanmasının bu nedenle de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

“Peki Moon neyi savunuyordu? Önce dünyada tek din, ardından tek dil, sonra da tek kültür. Bunların da ortaya çıkaracağı tek millet.” Türkiye’de tartışmalar, bazı söylemler bağlamında her dinin kendi üniterliğini koruduğu şeklinde yanlış bir birleştirme anlayışıyla moonculuğu ele almışlardı. Oysa Mooculuk, bu şekilde çoklu bir din birlikteliğini benimsemez. “Tek geçerli dinin Moonculuk olması ve bunun tüm dünyaya yayılmasının hedeflenmesi aynı zamanda evrensel bir dinin kurulması düşüncesidir. Moon bunun peşindedir.” Son tahlilde Moonculuk, teolojik ve siyasi öğretisinin bir gereği olarak ulus devlet yapısına karşıdır ve tek dünya devleti, yani Tanrısal Krallık amacını güden bir yapılanmayı savunur. “Yeryüzünün tamamını kapsayan bu teokratik devlet anlayışı, hem demokrasinin hem de ulus devlet anlayışının karşısında bir tehdittir.”<sup>2164</sup>

---

<sup>2160</sup> “Moon Tarikatı üyeleri İstanbul’da gizlice toplandı”, 30/06/2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=298146&keyfield=6D6F6F6E20746172696B6174C4B1>, (16 Nisan 2009).

<sup>2161</sup> “Türk mürit: Moon artık Türkiye’de etkin değil”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/07/05/haber.AF0A855598E446C886EDCEF45D29F8E0.html>, (30 Nisan 2009).

<sup>2162</sup> <http://www.tparents.org/Library/UnificationChurchPhotos/UnificationChurchPhotos2007/0-Toc.htm>, (10 Mayıs 2009).

<sup>2163</sup> “Sahte mesih Moon canını zor kurtardı”, <http://yenisafak.com.tr/Aktuel/?t=22.07.2008&c=5&i=129987>, (16 Mayıs 2009).

<sup>2164</sup> Bıyık, *Moonculuk*, ss.144-64.

### 3. Sahaja Yoga

Yoga ve meditasyon tekniklerinin popülerleşmesi, aynı zamanda ruhsal boyutlara sahip bir pratik olarak bunların psikolojik yorumlarına başvurmayı da sonuç verir. Bunu analiz eden yorumlardan biri, bireye denge sağlamayı vaad eden bu tür tekniklerin özellikle uzun vâdede bireyi ruhsal bir dünya ile gerçek bir dünya arasında boşluğa düşme ve uyumsuzluk sorunu yaşamaya vardiabileceği uyarısını, bazı örneklerle, savunur.<sup>2165</sup> Bu yorumun sahibi olan psikiyatrist, aynı zamanda tasavvufla yerel bir terapi modelini savunur.<sup>2166</sup> Tartışmalar yoga yapan birinin hinduizme doğru sürüklenip sürüklenmeyeceği yönünde de seyretmekte ve yogayı savunan metinler, onun dinlerden önce ortada olan bir felsefeden kaynaklanan (din olmayan) ve deneyimsel yönü ağır basan bir teknik olarak algılanması gerektiğini ileri sürerler.<sup>2167</sup>

Yoga savunusunda günlük yaşamın hızında kaybolan bireyin kendini tanıması için bir etkinliğe ihtiyaç duyduğu ve bunun da yoga olduğu argümanı sunulduğu gibi, yoganın yanlış tanındığı ve iç dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ilmî bir yaşam tarzı şeklinde anlaşılması gerektiği savunulur.<sup>2168</sup> Bölece yaşantı ilmi olduğunda “dini, yaşlı, fizik kondisyonu ne olursa olsun” herkesin yoga yapabildiği, yani her bireyin bir tüketici olarak algılandığı beyan edilerek müşteri hedef kitlesi geniş tutulur.<sup>2169</sup> Sağlıklı yaşam pratiği olarak beyan edilmesi tercih edilen Sahaja Yoga, *Sağlıklı Yaşam Derneği* tarafından fuarlarda stand açmak dâhil her imkân dâhilinde tanıtılmaya çalışılır.<sup>2170</sup> Standın anlatımının köşe yazılarına da taşındığı görülür.<sup>2171</sup> Yoga-sağlık arasındaki gibi bir diğer ilişki, güzel görünümle kurulmaktadır.<sup>2172</sup> Sahaja Yoga, 2004 yılında Bilgi Üniversite’sinde ücretsiz bir kurs olarak haftada bir saat herkese açık bir pratik olarak

---

<sup>2165</sup> Nuriye Akman, “Mustafa Merter: Freud sahte bir peygamberdi”, 01/08/2004, <http://www.nuriyeakman.net/node/1471>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2166</sup> İknur K. Akman “Tasavvufla psikoterapi yapıyor”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/10/cpsabah/rop10120050821-102.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2167</sup> N.V. Raghuram, “Yoga yaparsam Hindu olur muyum?”, <http://www.yogamerkezi.com/sohbetler/20041223.htm>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2168</sup> “Bir yaşam bilimi: Yoga”, [http://yogamerkezi.org/dosyalar/BasindaBiz\\_03.pdf?phpMyAdmin=p2ntu52t9CQE045h-isiSegrjV2](http://yogamerkezi.org/dosyalar/BasindaBiz_03.pdf?phpMyAdmin=p2ntu52t9CQE045h-isiSegrjV2), (13 Mayıs 2009).

<sup>2169</sup> <http://www.artiyasam.com/technology/yoga/265-bir-yaam-bilimi-yoga-.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2170</sup> “Fuarda yoga”, 05/09/2004, <http://www.milliyet.com.tr/Ege/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&ArticleID=87581&Kategori=ege&b=Fuarda%20yoga&ver=46>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2171</sup> Emre Aköz, “Yogalandım”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/03/20/yaz13-40-109.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2172</sup> “Yogayla Madonna ol...”, 01/06/2004, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=712538&Date=05.07.2008>, (05/07/2009).

hayat bulur. Kursta Shri Mataji'nin videosu eşliğinde öngörülen kundalini pratiği yapılır ve bu arada İngilizce olan metin, kursun (yabancı uyruklu) hocası tarafından çevrilir.<sup>2173</sup>

Sağlıklı yaşam derneklerinde devam eden Sahaja Yoga'nın, depresyon, hırs, kıskançlık, mutsuzluk, affedememe gibi duyguları yok ettiği yönündeki söylem, ruhsal işlevselliği öne çıkarmaktadır.<sup>2174</sup> Bu bağlamda intihar etmeyi düşünen ama Sahaja Yoga'yla yeniden hayata bağlanan hayat hikâyeleri sunulur pratik değeri artırılma gayreti gösterilir.<sup>2175</sup> Sahaja Yoga 2005 yılında artık üniversitelerde gençlik kulüplerinde tanıtım<sup>2176</sup> ve kurs<sup>2177</sup> faaliyetleriyle alternatif deneyim bağlamında seküler niteliğinin baskınlığını serimler. Bu yaygınlık, aynı zamanda eleştiri sistematikliğini de yaygınlaştırır:

“İntiharın eşiğinden yogayla döndü”, “Yoga boy uzatır, yağları yakar”, “Bedeni ve zihni eğitiyor”, “Depresyona birebir!”, “Yoga ile saf arzuyu bul”, “Yoga yapan çocuklar daha rahat uyuyor”, “İşte bilgeliğe giden dört yol” gibi başlıklar konuyla ilgili özendirmelerden sadece birkaçı. Zihinlerindeki sorulara cevap arayan insanların ruhlarındaki boşluğu gidermek için yoga, meditasyon, feng shui, zen felsefesi gibi şeyler alternatif olarak gösteriliyor. Bu tür uygulamalara sağlıklı yaşam, doğru beslenme, sevgi, mutluluk, pozitif düşünme, evrenle uyum, vücut enerjisini doğru kullanma gibi kavramlarla başlanıyor. Ama günah-sevap, dünya-ahiret, cennet-cehennem, Yaratıcı-kul kavramlarının içi yeni öğretilerle bir anda boşaltılıyor. Modern yaşamın bir parçası gibi gösterilen ve yapılan uygulamalarla bunu anlatan pek çok şey insanların zihinlerinde iz bırakıyor... Birçok kadın dergisi ve gazete yoga ve benzeri akımları manken görüntüleri eşliğinde sayfalarına taşıyarak gündemde tutuyor. Ancak, bu tarz programlarda miskinliği bir yaşam tarzı olarak benimsemiş malum Hind fakirlerinin imajı yansıtılmıyor. Bu özendirmeler sayesinde artık kolejler, ilköğretim okulları, devlet daireleri, hatta bazı özel ana sınıflarında dahi çocuklara Hindli yogiler eşliğinde yoga yaptırılıyor.”<sup>2178</sup>

İntiharın bireysel atfının yanı sıra Batman'da yaygın intihar olaylarında da Sahaja Yoga'nın işlevsel olduğu iddiasıyla uygulandığı; dahası sigarayı bırakmaya kadar farklı kategorilerde etkinlik sahibi (her derde deva) olduğu ileri sürülmüş ve

---

<sup>2173</sup> Zepnep B. Ertem, “Uyandır ‘kundalini’ni”, *Tempo*, 02/05/2004, [http://209.85.129.132/search?q=cache:fZNI6hIG7gJ:www.tempoergisi.com.tr/life\\_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji.&cd=35&hl=tr&ct=clnk&gl=tr](http://209.85.129.132/search?q=cache:fZNI6hIG7gJ:www.tempoergisi.com.tr/life_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji.&cd=35&hl=tr&ct=clnk&gl=tr), (12 Mayıs 2009).

<sup>2174</sup> “Yoga ile saf arzuyu bul” <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/06/gnd104.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>2175</sup> “İntiharın eşiğinden döndü”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/06/gnd105.html>, (12 Mayıs 2009).

<sup>2176</sup> [http://www.uniaktivite.net/aktiviteler/2866/sahaja\\_yoga\\_tanitim\\_semineri](http://www.uniaktivite.net/aktiviteler/2866/sahaja_yoga_tanitim_semineri), (12 Mayıs 2009).

<sup>2177</sup> <http://www.unikampus.net/forum/showthread.php?t=12978>, (12 Mayıs 2009).

<sup>2178</sup> Mustafa Aydın, “Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=736168616A61>, (14 Mayıs 2005).

pratiğe yansıtılmıştır.<sup>2179</sup> Yoga'nın yaygınlaşması, sağlıklı yaşam kategorisinde sunulması vb. nedenlerle sağlık sektörü, özellikle stresle bire bir ilgilenen kalp sağlığı alanı yoganın faydasının olup olmadığı yönünde araştırmalara yönelir.<sup>2180</sup> Pratikte yaygınlaştıkça yoga, genel anlamda, bir tartışma zeminine de taşınır: Pratiğe katılanlar ve kuramsal araştırma yapanlar, yoganın beyan edildiği gibi sırf bir egzersiz olmadığı yönündeki şüphelerini tartışma zeminine taşırlar.<sup>2181</sup>

Sahaja Yoga'nın yanı sıra genel kategori olarak yoga, inanç turizmine de bir alternatif sunar ve daha çok dinlenme ve huzur merkezli meditasyon nitelikleri nedeniyle kır gezileri, tabiata yolculuk bağlamında kent hayatından uzaklaştırılan insanlara yoga pratiği sunulur.<sup>2182</sup> Medya ve sağlık sektörünün yanı başında arkadaş tavsiyesinin getirdiği merak tatmini de yoganın Türkiye'de yayılma pratiği için önem taşır. Güvenilir ötekilerden gelen bilgiler, referansın güçlülüğü bağlamında güçlü bir şekilde tavsiye edilen ürün olarak değerlendirilir ve maliyetinin düşük (manevî anlamda) olması nedeniyle deneyime katılım kolayca gerçekleşmektedir. Bu tür deneyimlere katılan ve sonuç alanların (ve almayanların) sanal ortamda bilgi alışverişi ve tartışmayla Sahaja Yoga'yı sorgulama düzeyine taşıdıkları görülür.<sup>2183</sup>

Sahaja Yoga, 2007 yılında artık birçok kişi tarafından deneyimlenen ve tartışılabilen bir öğreti haline geldiği gibi, sivil toplum kuruluşlarının ücretsiz olması ve herkese kolay uygulama imkânı vermesi ve popüleritesi dikkate alınarak yaygınlaşması için çaba gösterdiği bir pratik haline de gelir. Bu bağlamda *Kocaeli Üniversitesi Sahaja Yoga Kulübü'nün Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Değirmendere Şubesi'nin* desteğiyle bir organizasyonda Sahaja Yoga tanıtılır. Geçmişte popüler olan bir dizideki bir karakteri canlandıran bir tiyatro sanatçısının tanıtımını ve örnek bir uygulamasını

---

<sup>2179</sup> <http://www.haberaktuel.com/Intihar-olaylarina-karsi-kullanilan-yoga.-simdi-de-sigaraya-karsi-kullaniliyor.-.haber-1632.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2180</sup> "Memorial Hastanesi 'kalp yoga'sının faydalarını araştırıcak", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=210344&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2181</sup> "Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009); "Utanarak inanmak!", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173474&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2182</sup> "Şehir hayatından sıkılanlar, Assos'ta yoga yaparak steresten uzaklaşıyorlar", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=272868&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2183</sup> <http://blog.milliyet.com.tr/Blog.aspx?BlogNo=66274>, 27/09/2009, (13 Mayıs 2009).

yaptığı bu misal, halka aktarılan imajın net ifadesidir.<sup>2184</sup> Dahası, popüler aktörlerin yanı sıra farklı alanlarda akademisyenlerin de çevre yerleşimlerde Sahaja Yoga tanıtımı ve pratiği sunduğu görülür; ki bu da Sahaja Yoga'nın modern yoga olarak algılanmasını ve meşruiyetini kolaylaştırır.<sup>2185</sup> Bu modern algı, Sahaja Yoga'nın mutluluğa katkısı bağlamında ruhsal güdü üretişini, Ege Bölgesi'nde (özellikle üniversite bağlamında) pratiğe ulaştırdığı gibi<sup>2186</sup> Akdeniz Bölgesi'nde de varlık bulur.<sup>2187</sup> Marmara Bölgesi'ndeki yaygınlığına 2000 sonrası dönemde müzik ve kültür yoğun etkinlikler katıldığı gibi<sup>2188</sup> diğer bölgelerde de bu form hayat bulur.<sup>2189</sup> Alternatif tıp merkezli yayılmasının yanı sıra yoga genel kategorisinin 2007'de kalp hastaları için bir teknik olarak sağlık sektöründe uygulandığı ve başarılı sonuçlar alındığı yönünde açıklamalar yapıldığı görülür.<sup>2190</sup> Rekabetçi analizler, eleştirel tutumun yanı sıra, İslâm tandanslı alternatif huzur mekanizmaları önerir ki esmaü'l-hüsna'nın zikri (ve genel kategori olarak *zikir*), bu bağlamda sunulan alternatiflerdendir.<sup>2191</sup>

2008'e gelindiğinde Sahaja Yoga, gitar kulübü normal algısına yakınlaşan bir algı gibi öğrenci kulübü faaliyeti olarak da yaygınlaşır.<sup>2192</sup> Öte yandan Sahaja Yoga kulübünün açılmasına izin vermeyen üniversite kararları da söz konusudur.<sup>2193</sup> Kulüp açmanın getirdiği aktör gerekliliğinin yanı sıra daha çok görülen pratik; konferans, seminer veya toplantı gibi tanıtıcı faaliyetlerle Sahaja Yoga'ya yönlendirme şeklindedir. 2008 faaliyetlerin birçok bölgede yoğunlaştığını, yerel basında da Sahaja Yoga'nın

---

<sup>2184</sup> “Değirmendereliler’ in “Yoga”lı Meditasyonu”, 31/12/2007, <http://www.ozgurkocaeli.com.tr/news.php?id=18846>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2185</sup> “Gölcük'te yoga semineri”, 06/11/2007, <http://kouha.kocaeli.edu.tr/?page=haber&id=5726>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2186</sup> “Yoga uzmanı ‘Yaşar’, hayattan keyif almanın yollarını anlattı”, <http://www.milliyet.com.tr/2007/03/23/ege/ege11.html>, (13 Mayıs 2009); [http://www.medya35.com/news\\_detail.php?id=181](http://www.medya35.com/news_detail.php?id=181), (13 Mayıs 2009).

<sup>2187</sup> <http://bidb.mersin.edu.tr/icerik.php?hid=533>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2188</sup> “Üç gün üç gece Galata'da şenlik”, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=6706217&tarih=2007-06-15>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2189</sup> “Müzisyen hekimlerden konser”, <http://83.66.140.10/2007/08/28/ege/ege04.html>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2190</sup> “Kalp hastalarına yogalı tedavi”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=580940&keyfield=796F6761>, 28 Ağustos 2007, (13 Mayıs 2009).

<sup>2191</sup> “Allah'ın 99 ismini zikretmek insana huzur veriyor”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=776113&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2192</sup> <http://www.bilkent.edu.tr/bilkent-tr/admin-unit/dos/okk/kulupler.html>, (12 Mayıs 2009); <http://web.anadolu.edu.tr/tr/ogrbilgi/kulupler.htm>; <http://www.kmu.edu.tr/userfiles/file/kmu07-08faaliyetraporu.pdf>, (13 Mayıs 2009), s.56; <http://www.kmu.edu.tr/menu.asp?id=133>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2193</sup> “T.C. Kocaeli Üniversitesi senato toplantı tutanağı”, <http://www.kocaeli.edu.tr/idari/senuye/snt/2008/17012008.pdf>, (13 Mayıs 2009), s.7; Gözlem üye kulüp olarak ismi geçmektedir: [http://okb.kou.edu.tr/index.php?option=com\\_content&task=view&id=15&Itemid=29](http://okb.kou.edu.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=29), (12 Mayıs 2009).



tanıtım metinlerini yayınladığı, tanıtıcı haber verdiği bir dönemi de ifade eder.<sup>2194</sup> Yoga'nın sosyetedeki yaygınlığı, dönem dönem bu pratiği sürdürenlerin söylemlerine başvurmayı sonuç verir. Bu algı, Sahaja Yoga'nın dinî yapılanma olarak kabulünden kaçınan bir elit kesim profilini tasvir eder.<sup>2195</sup> Bunun yanı sıra üniversitelerdeki varlığı, Hint gecesi gibi kültür merkezli kutlamalarda bir pratik ve müzik türü olarak yer alır.<sup>2196</sup> Dahası, genel anlamda belediyeler dâhil kültür sanat etkinlikleri içerisinde Sahaja Yoga anlatımının yaygınlaştığı (normalleştiği) görülür.<sup>2197</sup>

Yoga genel kategorisi bağlamında 2008'de gelinen noktada Malezya'da "Müslümanları yozlaştırdığı" gerekçesiyle *Malezya Ulusal Fetva Konseyi*'nin fetvasıyla (yasal bağlayıcılığı yoktur) yasak konduğu medyaya yansır. Bu yorum, yoganın yalnızca fiziksel bir egzersiz olarak algılanamayacağını ve Hindu dininin bir pratiği olduğunu savunur<sup>2198</sup> ki esasen doğru yorum da budur: Türkiye'de ise batıdan gelen bir akım olarak rasyonel bir konumlandırma ve seküler pratik olarak uygulama algısı hâlâ hâkimdir. Son tahlilde Sahaja Yoga'nın başarılı bir stratejiyle seküler bir sağlık pratiği olarak ve en ileri algıyla 'dinlerin dışında, yanı başında' beliren ruhsal güçleri olan karizmatik bir liderle birlikte huzur bulma pratiği ve bir kültürel ve sosyal etkinlik olarak devam edegelen varlığıyla Türk din piyasasında yer edinmektedir.

### III. REGÜLASYON, ÇOĞULCULUK VE DİNİ KATILIM

Regülasyon, çoğul(cu)luk ve dinî katılım arasındaki ilişki irdelemesinde kullanılacak asıl veriler dinî gruplara katılım, onlardan ayrılma yani dinsel dönüşüm ve din değiştirme olaylarının nicel datasıdır. Türkiye'de istatistikî veriler (nüfus sayımı gibi), toplumun dinî haritasının yıllara göre değişkenliğini verecek formata sahip değildir. Bu nedenle hacı sayısı ve dinî grupların kendi üye sayısı beyanları gibi bazı

---

<sup>2194</sup> "İç barış olmadan Dünya barışı gerçekleşmez", [http://www.boluolay.com/news.php?id=13817&tab=cokyorum\\_lananlar&ayear=2009&amonth=03&aday=25](http://www.boluolay.com/news.php?id=13817&tab=cokyorum_lananlar&ayear=2009&amonth=03&aday=25), (13 Mayıs 2009).

<sup>2195</sup> "Yogadan vazgeçmem diyen ünlüler", [http://www.milliyet.com.tr/Cafe/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay\\_Arsiv&ArticleID=989406&Kategori=cafe&b=Yogadan%20vazgecmem%20diyen%20unluler&ver=76](http://www.milliyet.com.tr/Cafe/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay_Arsiv&ArticleID=989406&Kategori=cafe&b=Yogadan%20vazgecmem%20diyen%20unluler&ver=76), (13 Mayıs 2009).

<sup>2196</sup> [http://www.istanbul.edu.tr/duyurular/duyuru\\_icerik.php?1328](http://www.istanbul.edu.tr/duyurular/duyuru_icerik.php?1328), (13 Mayıs 2009).

<sup>2197</sup> "Seminer: Sahaja yoga", [http://www.manisa.bel.tr/etkinlik\\_detay.asp?id=24](http://www.manisa.bel.tr/etkinlik_detay.asp?id=24), (13 Mayıs 2009); <http://www.diyarbakirsanat.org/etkinlik.asp?type=7&id=829&c=3>, (13 Mayıs 2009).

<sup>2198</sup> "Malezya yogayı yasakladı", 22/11/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=763106&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

nicel veriler ve yapılan dindarlık vb. gibi konulardaki alan araştırmaları esas alınmak durumunda. Türkiye’de dinsel dönüşüm yaşayan bireylerin sayısının tespit edilmesindeki (evren tespiti) temel sıkıntılar, bireyin resmî makamlara başvurmasının tek bilgi kaynağı olması, misyon faaliyetlerinin gizlilik taşıması ve toplanmaların kurumsal yapı, mabed gibi belirli alanlar dışında (ev, otel gibi) olmasıdır. 2005 yılında Meclise verilen bir soru önergesi çerçevesinde İçişleri Bakanı’nın yaptığı açıklamada bu hususlara değinilmiş ve 1997-2004 arasında 338 kişinin Hıristiyanlık yönünde 6 kişinin de Musevilik yönünde dolayısıyla toplam 344 kişinin dinsel dönüşüm yaşadığının kayıtlı bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>2199</sup> Bakan’ın ifadesinin karşıt söylemi olarak ABD’nin *Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu*’nda Türkiye’deki misyoner sayısı 1100 olarak belirtilmiştir.<sup>2200</sup>

Chaves, Schraeder ve Sprinds, Müslümanlar üzerinden bir ekonomik yaklaşım analizi yapmanın nicel veri sıkıntısıyla yüz yüze gelişini dile getirirler ve bu bağlamda Suudi Arabistan tarafından pasaport kayıtlarına hacca gidenlerin yazılması nedeniyle haccı ölçü alma durumunda kalırlar.<sup>2201</sup> Özellikle nüfus sayımlarında dinî grup mensubiyetinin ortaya koyacak verilerin bulunmaması, kilise gibi grupların kayıtlarını tutan kurumların bulunmaması, camiye devam gibi kurumsal verilerin total bir aktarımının olamaması, din değıştirenlerin kayıt altına yetersiz alınışı, tartışmalı durumu nedeniyle misyonerliğin gizli boyutunun aşık ar olandan daha yüksek ve verisiz olması, piyasaya yeni katılan dinî grupların örgütsel yapılanmalarının ve toplumsal görünürlülüğünün geç ve yetersiz verilerle sergilenmesi, yapılan bilimsel araştırmalarda (ateist birine müslümanın yapması gereken ibadetlerin sorulması örneğinde olduğu gibi) dinsellik ve dindarlık araştırmalarında yetkinliğin tartışmalı olması, değışen dinsellik formunun dikkate alınmaması ve araştırmaların yıllara göre veri takibi yapılacak düzeyde stabil boyutlara sahip olmada yetersizlik göstermesi gibi durumlardan dolayı ele aldığımız dönem için nicel veri sıkıntısı söz konusudur.

---

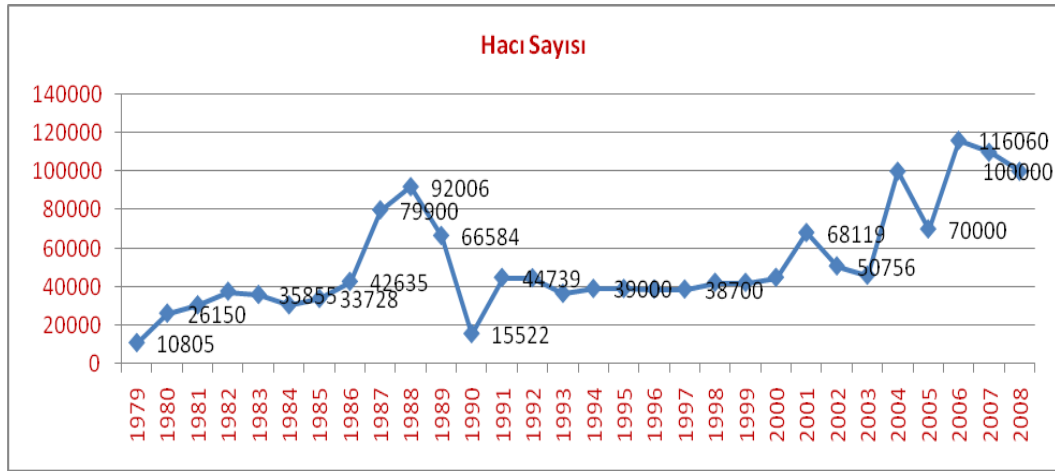
<sup>2199</sup> “Bakan Aksu: 344 kişi din değıştirdi, misyoner sayısı belirsiz”, 21/03/2007, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=305503>, (26 Mart 2008).

<sup>2200</sup> “Türkiye’de 1100 hıristiyan misyoner var”, <http://w9.gazetevatan.com/haberdetay.asp?detay=0&tarih=10.11.2005&Newsid=64083&Categoryid=1>, (26 Mart 2008).

<sup>2201</sup> Mark Chaves, Peter J. Schraeder ve Mario Sprinds, “State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West”, *The Journal of Politics*, Vol.56, No.4, (November 1994), s.1091.

## A. YÜKSELEN DİNSELLİK: HAC OLGUSU

Hac verilerinin hem nicel bir kayıt sergilemesi, hem ilk dönemden bu yana bir dağılımın takibine olanak tanınması hem de (sosyo-ekonomik yapıyla bağlantısı bağlamında bir yapabilme gücü istediği için) hacca katılım isteği ile katılım arasındaki ilişkiyi gösterecek bir uygulama olan ön kayıt işleminin son dönemlerde başlatılması, hac verilerinin merkeze alınmasını araştırma açısından önemli kılmıştır. Fakat bunun yanı sıra yıllara göre dinsellik-dindarlık, çoğulculuk, regülasyon gibi temel birimleri analiz etmede yardımcı olacak bir üst-data oluşturularak nicel karşılaştırma yapılacaktır. Bu gereklilikler çerçevesinde hac olgusu merkezi nicel tema olarak araştırmanın iddiasının testi için işlevselleştirilmiştir.



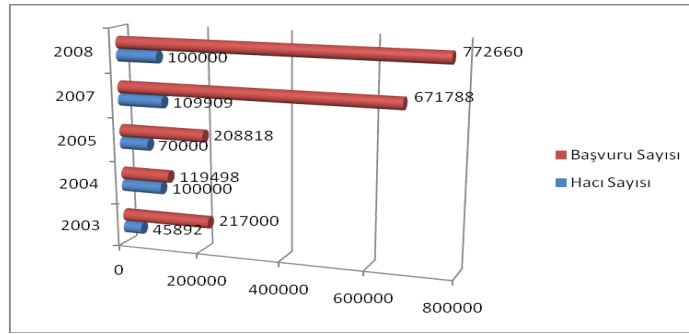
Şekil 4: Türkiye’de Hacca Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı<sup>2202</sup>

Hacı sayısında meydana gelen artışın dikkat çeken yönü, sosyal ve siyasal anlamda bir demokratikleşme ivmesinin, serbest piyasa mantığının hakim olduğu dönemlerde siyasal İslâm (İslâmcılık) bağlamında bir değişim olduğu, sosyal İslâm’ın öne çıkıp muhafazakar sağ partilerin yükselişe geçtiği (siyasal İslâm’ın zayıfladığı) yönündeki göstergedir. Bu bağlamda Özal ve Erdoğan döneminde siyasal İslâm

<sup>2202</sup> <http://www2.tbmm.gov.tr/d22/7/7-1174c.pdf>, (24 Mayıs 2009); Ruşen Çakır ve İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, s.80; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: tarihçe-teşkilat-hizmet ve faaliyetleri (1924-1997)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s.726-7; *Son On Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı-Önemli Hizmetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002, s.73; DİB, “Faaliyet Raporu: 2008”, [http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor\\_ms2007.pdf](http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor_ms2007.pdf), (24 Mayıs 2009), s.54; <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (24 Mayıs 2009). DİB, “Faaliyet Raporu: 2006”, <http://www.bumko.gov.tr/PEB/dosyagoster.aspx?DIL=1&BELGEANAHA=6892&DOSYASIM=I-28.pdf>, s.49.

söylemlerinin hâkim lügatçe olmadığı ama sosyal İslâm bağlamında özgürlükten ve deregülasyondan yana bir tutumun bulunduğu verisi argüman olarak belirir.

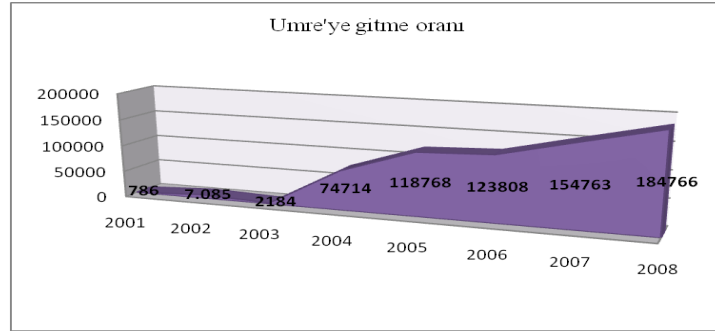
Araştırmanın temel iddiası bağlamında “regülasyonun azalmasıyla dinî katılım artar” formülasyonu, hacı sayısının yıllara göre dağılımı ve dinî regülasyon açısından bakıldığında RST ve DEM’in bu varsayımı hac olgusuyla desteklenmiş olmaktadır. Özal (Türk-İslâm sentezine destek, İHL’lerin lise statüsünde tanınması gibi) ve Erdoğan döneminde (muhafazakar dinî sosyal formun onanması, AB uyum yasalarıyla verilen hareket alanı gibi) dinî piyasaların regülasyondan uzaklaştırılması, hem müslümanlar hem de diğer dinî gruplar açısından dinî katılım artışını sonuç verir.



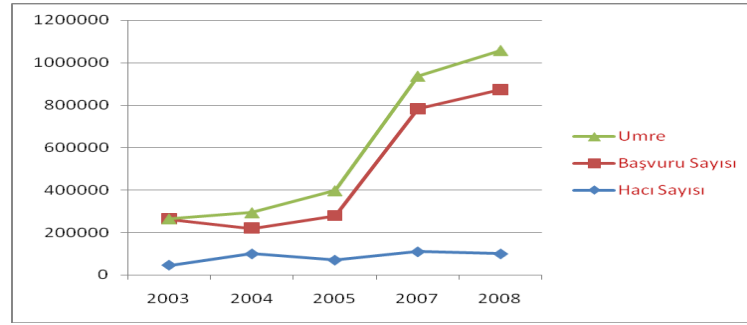
Şekil 5: Hacca Başvuranların ve Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı<sup>2203</sup>

Hacı sayısındaki artışın sosyo-ekonomik faktörlerden etkilenmesinin göz ardı edilmemesi gerekir; fakat başvuru sayısının artışının da gösterdiği gibi sosyal, siyasal veya ekonomik kısıt ve regülasyondan dolayı karşılanmayan bir talep, belli dönemlerde yoğunluk taşımakta ve bu yoğunluktan sonraki dalgada kendi doğal ivmesini kazanabilmektedir. Haccın sosyo-ekonomik statüyle olan bağlantısı, sekülerleşme tezine karşıt bir argümandır. Bireyin refah ve eğitim düzeyinin de artışı bağlamında ortaya çıkan dinsel verisi, iradî bir kutsal ziyaret formunda deneyimlenen umre de dinin direncini imleyen veriler sunmaktadır.

<sup>2203</sup> <http://www2.tbmm.gov.tr/d22/7/7-1174c.pdf>, (24 Mayıs 2009); Ruşen Çakır ve İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, s.80; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: tarihçe-teşkilat-hizmet ve faaliyetleri (1924-1997)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s.726-7; *Son On Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı-Önemli Hizmetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002, s.73; DİB, “Faaliyet Raporu: 2008”, [http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor\\_ms2007.pdf](http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor_ms2007.pdf), (24 Mayıs 2009), s.54; <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (24 Mayıs 2009). DİB, “Faaliyet Raporu: 2006”, <http://www.bumko.gov.tr/PEB/dosyagoster.aspx?DIL=1&BELGEANAHA=6892&DOSYASIM=I-28.pdf>, s.49.



Şekil 6: Umre'ye Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı<sup>2204</sup>



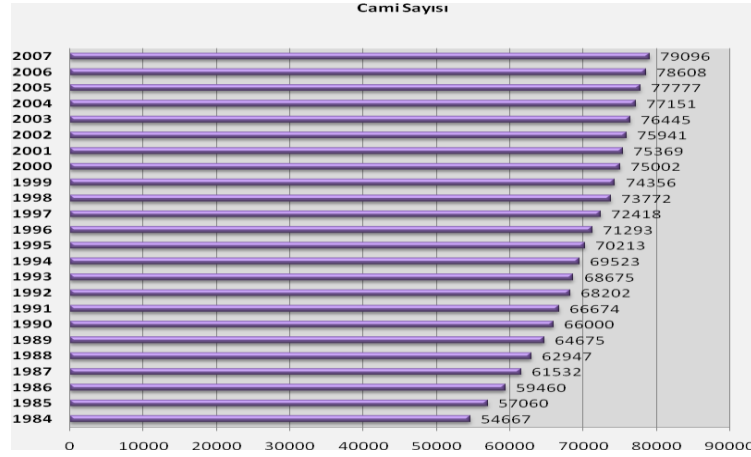
Şekil 7: Hacca Başvuranların ve Hac ve Umreye Gidenlerin Yıllara Göre Dağılımı

Hacca gitmek için başvuru ve gitme oranı ve umre sayılarının birlikte ele alınması, 2003 sonrası çoğul rekabet dönemi olarak ele aldığımız zaman diliminde, dinsellikte bir artışın olduğu ve bireylerin katılım isteklerini ifade eden başvuru ile iradi kutsal ziyaret umrenin belli bir sosyo-ekonomik düzeyi gerektirmesi, ve bunların regülasyonunun azaltıldığı yasa ve uygulamalardan sonraki döneme denk gelmesi araştırmanın temel iddiasının nicel onayı olmaktadır. Yapılan yasal düzenlemelerin ve kültür kaynaklı çoğulluk atılımlarının sonuçlarından değerlendirilebilecek bir diğer veri, Türkiye'deki gayrimüslimlere ait ibadethane sayısındaki artıştır. 2005 yılında sayıları 273 olan ibadethane sayısı 2006 yılı sonunda 373'e yükselmiştir.<sup>2205</sup> İslâm açısından bakıldığında da veriler, genelde Türkiye'de sanayileşmeyle beraber dinî katılımın

<sup>2204</sup> DİB, "Faaliyet Raporu: 2008", [http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor\\_ms2007.pdf](http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/rapor_ms2007.pdf), (24 Mayıs 2009), s.54. Ayrıca Seyahat acentası bilgileri için bkz. <http://www.tursab.org.tr/content/turkish/istatistikler/gostergeler/HAC.asp>, (24 Mayıs 2009); *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: tarihçe-teşkilat-hizmet ve faaliyetleri (1924-1997)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s.726-7; *Son On Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı-Önemli Hizmetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002, s.73; DİB, "Faaliyet Raporu: 2008", <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp>, (24 Mayıs 2009). DİB, "Faaliyet Raporu: 2006", <http://www.bumko.gov.tr/PEB/dosyagoster.aspx?DIL=1&BELGEANAH=6892&DOSYASIM=I-28.pdf>, s.49.

<sup>2205</sup> *International Religious Freedom Report 2005*, par.12.

doğrudan değişime geçmediği, farklı bir formda olsa da (geleneksel yapıdan uzaklaşan formda) devam ve yükseliş gösterdiği.2206 Er, bu bağlamda İslâm'ın kent-soylu bir zuhura sahip olduğunu ve modernleşmenin dindarlığa karşı bir gelişme olarak algılanmaması gerektiğini belirtir.2207



Şekil 8: Yıllara Göre Türkiye'de Cami Sayısı<sup>2208</sup>

İbadethane sayısındaki nüfusla bağlantılı artış, dinî ihtiyaçların süregelenliğini ve yeni kuşakların kimlik sürdürümünü temsil eder. Dinin sosyo-kültürel yapıda ve anlam evreninde varlığını devam ettirdiğini betimleyen yerel veriler sekülerleşme tezinin iddia ettiği gibi dinin yavaş yavaş toplumdan çıkacağı formülasyonunun<sup>2209</sup> Türkiye özelinde onanmadığını, dahası elit kesimin yanı sıra halkın bütün katmanları açısından ve yeni dindarlık anlayışını da kapsayacak analizlerin<sup>2210</sup> gerekliliği söz

<sup>2206</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi: Makaleler*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s.195.

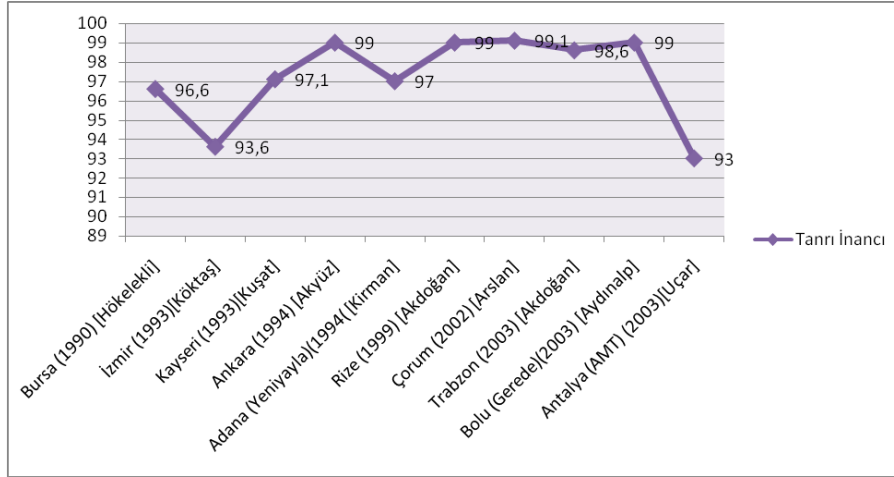
<sup>2207</sup> Er, s.196.

<sup>2208</sup> İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2007, s.63.

<sup>2209</sup> Genelde sekülerleşme tezinin omurgası olarak Avrupa modernliği ele alınır ki Amerika her zaman buna bir istisna olarak gösterilir. Bunun birçok toplumdaki yansıması ise elit kesimin seküler algıya daha yakın duruşuna karşın hem bu kesimde hem de diğer kesimlerde dinin tamamen hayatın dışına çıkma bağlamında doğrusal bir ivme göstermediğidir. Bkz. Phil Zuckerman, "Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme", *AÜİFD*, Cilt.XLVI, Sayı I, (2005), ss.225-231.

<sup>2210</sup> Esasen Türkiye bağlamında yapılacak dindarlık ve dinsellik analizlerindeki sorunlar nedeniyle (özellikle ilke ve model bağlamında) bazı girişimlerin analiz formülasyonlarına yöneldiği görülür: Bkz. Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâmîyat*, Cilt.8, Sayı.2, (2005), ss.71-90; Veysel Uysal, "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt.8, Sayı.3-4, (Yaz-Güz 1995), ss.263-271; Kemaleddin Taş, "Dindarlık Ölçeği: Dinî Tutumlar Üzerine Bir Araştırma", *Tabula Rasa*, Sayı.8, (Mayıs-Ağustos 2003), ss.240-247; Ahmet Onay, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt.14, Sayı.3-4, (2001), ss.439-449.

konusudur. Sekülerleşme tezinin dinî pratiklere katılım bağlamında doğrulanan verileri olduğu gibi onun temel argümanı olan dinî inancın zamanla hayatın dışına çıkacağı iddiası, Türkiye’de yapılan kent merkezli araştırmalarda ortaya çıkan Tanrı inancı (ve diğer inançlar) bağlamında onaylanmamaktadır:



Şekil 9: Tanrı İnancı Oranının Yıllara Göre Dağılımı<sup>2211</sup>

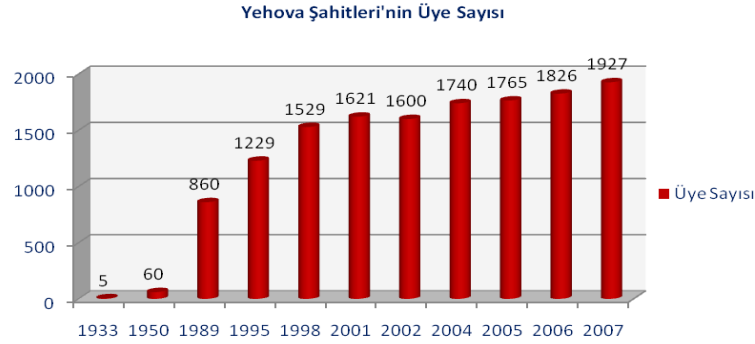
Son tahlilde Türkiye’de Tanrı inancının süreğen bir direnç taşıdığı bunun yanı sıra yapılan araştırmaların sosyal boyutta ve ritüellerde bu düzeyde bir oran sergilemediği; dahası dinî algıda çeşitlilik ve dönüşümlerin oluştuğu ifade edilebilir. Araştırmanın temel ilgisi, dinin direnci olduğu için değişen dinsellik ve dindarlık formlarından ziyade bir olgu olarak dinin süreğen varlığıyla sınırlı veriler sunulmaktadır. Bunun yanı sıra farklı dindarlık algılarının da farklı ölçütlerle ele alınması gerekir ki Türkiye’de dindarlık araştırmalarında belirlediği gibi modernleşme dışarıda bırakılmamakta ama dinî anlayış ve yaşantı da tarım toplumu formunun ötesine taşınmaktadır. Hacc verilerinin tanıklık ettiği temel argüman, sekülerleşme ile din

<sup>2211</sup> Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008; M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat (İzmir Örneği)*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993; Ali Kuşat, “Ergenlerde Allah Tasavvuru”, Ünver Günay ve Celalettin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde (113-156), Adana: Karahan Kitabevi, 2006; Niyazi Akyüz, “Ankara’nın Boğaziçi Semtinde Dinî Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi SBE, 1994); M. Ali Kirman, “Yeniayla’da Dinî Hayat”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi SBE 1994); Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002; Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004; Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din (Trabzon İl Merkezi Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004; Halil Aydınalp, “Gerede’de Dinî Hayat”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi SBE 2003); Ramazan Uçar, “Alevî-Bektaşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma -Abdal Musa Tekkesi Örneği, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2003).

ilişkisinin İslâm ve Türkiye bağlamında kendine has özneliklerin de dikkate alınmasını salık verir.

## B. ÇOĞULCULUK ve DİNÎ REKABET

RST ve DEM'in başat analizleri, bir düzeye kadar çoğulculuğun dinî katılım ve mücadeleyi olumlu etkilediğini savunur. Test ettiğimiz bu hipotez aktarılan nitel ve nicel verilerce onandığı gibi Yehova Şahitleri'nin yıllara göre yükselen üye sayısı (mensupların nüfusunun artışıyla açıklanamayacak düzeyde) artışı ve yayılma pratikleri ve görünürlük kazanan formları da hipoteze destek vermektedir:



Şekil 10: Yehova Şahitleri'nin Türkiye'de Üye Sayısının Yıllara Göre Dağılımı<sup>2212</sup>

Dinî katılım ve üye sayısının artışı açısından bakıldığında yüz yılı aşan varlıklarıyla Yehova Şahitlerinin yıllara göre üye dağılımı, özellikle serbest dinî piyasa ve çoğul rekabet döneminde artış (daha doğrusu varlık) göstermiştir. Bu bağlamda Yehova Şahitleri, regülasyon ve dinî tanımlanma bağlamında serbest piyasa algısının en somut tablosudur. Yehova Şahitleri'nin günümüzde artan etkinliği yapılan yasal düzenlemelerle ilgili olduğu gibi dinî piyasanın sosyal dönüşümüyle de ilgilidir:

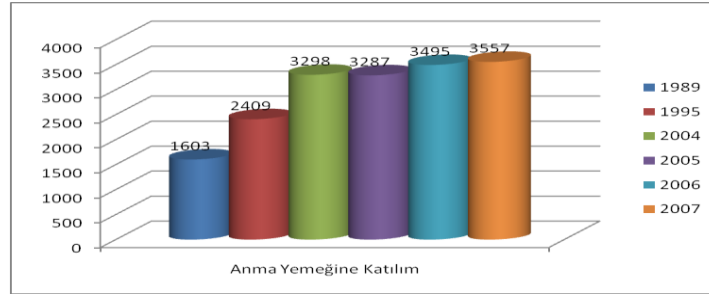
“Şahitler, yeni çıkan yasaların da sağladığı imkanlarla işyerlerini, evleri dolaşmakta, ellerindeki yayınları fırsat buldukları her zaman ve yerde dağıtmaktadırlar. Bu teşkilatın ülkemizde yayılmasında, başta medya olmak üzere, sahip olduğu parasal gücün, organize toplantı ve faaliyetlerin, iyi yetişmiş insan unsurunun etkili olduğu görülmektedir. Öte yandan ekonomik sorunların,

<sup>2212</sup> Yadsıman, “Yehova Şahitlerinin Türkiye'deki Teşkilat Yapısı (1)”, ss.197-9; [http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm), (24 Mayıs 2009); Bünyamin Okumuş, “Yehova Şahitleri”, [http://www.diyamet.gov.tr/turkish/DIYANET/ilmi\\_dergi/ilmi/main.asp?makno=3](http://www.diyamet.gov.tr/turkish/DIYANET/ilmi_dergi/ilmi/main.asp?makno=3), (28 Mart 2009); [http://users.skynet.be/fa357844/yeh\\_hakinda.htm](http://users.skynet.be/fa357844/yeh_hakinda.htm), (28 Mart 2009).



eğitimden, aileden vs. kaynaklanan problemlerin, din hizmetinde bulunan kişi ve kurumların zaaflarının, hatalarının ve yukarıda bir kısmına işaret edilen daha pek çok nedenin insanımızı YŞT'nin faaliyet alanına ittiği bir realitedir. Bütün bunlara bağlı olarak YŞT'nin elde ettiği sonuç ise, bu teşkilatın yaklaşık son 10 yıl içinde ülkemizdeki faaliyetlerini ve üyelerini iki kat artırmış bulunmasıdır.<sup>2213</sup>

Yehova Şahitleri'nin ve sempatizan olarak adlandırılabilir potansiyel dinsel dönüşüm adaylarının katılım gösterdikleri yıllık ritüel olan Anma Yemeği'ne katılım oranı da Yehova Şahitleri'nin Türk din piyasasında yükselişte olduklarını gösterir:



Şekil 11: Türkiye'de Yehova Şahitleri'nin Anma Yemeğine Katılımın Yıllara Göre Dağılımı<sup>2214</sup>

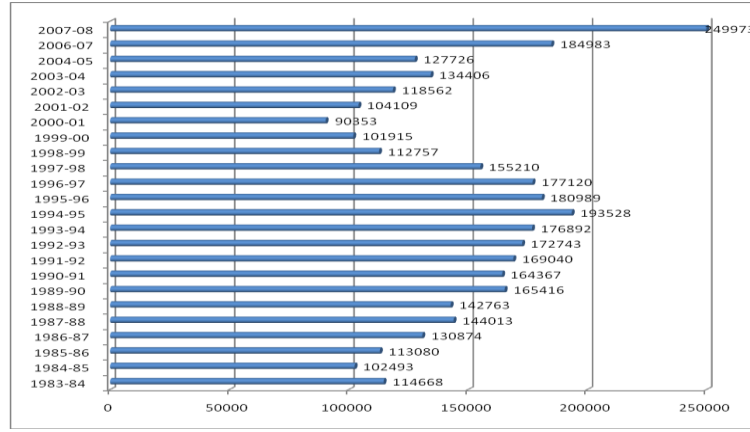
Türk din piyasasının güçlü aktörü İslâm açısından bakıldığında regülasyonun zayıf olduğu ve çoğulcuğun onandığı dönemlerde sosyal İslâm merkezli bir dinsellik artışının olduğu görülür. 1999 ve 2006 yıllarında aynı kurum tarafından yapılan iki araştırma kıyaslandığında regülasyonun azaldığı dönemde dinselliğin (ve dindarlığın) artış gösterdiği gözlenir.<sup>2215</sup> Esasen bu durum, dinin kamusal alanda görünürlüğünün artışı olarak<sup>2216</sup> (dinsellik) dinî haritada farklılıklar üretir. Bu bağlamda kuşaklararası dinî gelenek aktarımı açısından da dinsellik formunun muhafazakâr imgesi olan Kur'an Kurslarına katılım önem taşır:

<sup>2213</sup> Yadsıman, "Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı (2)", s.132.

<sup>2214</sup> Yadsıman, "Yehova Şahitlerinin Türkiye'deki Teşkilat Yapısı (1)", ss.197-199; [http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm), (24 Mayıs 2009).

<sup>2215</sup> Bkz. Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.

<sup>2216</sup> Göle, *İç İçe Girişler*, ss.122-3.



Şekil 12: Yıllara Göre Türkiye’de Kur’an Kursu Öğrenci Sayısı<sup>2217</sup>

İslâmî pratikler bağlamında yapılan araştırmalar sekülerleşme tezini kesin bir şekilde onaylayan verilerden çok gri bölge analizine yönelir.<sup>2218</sup> Dahası, Türkiye’de dindarlığın birçok farklı ( ve geçiş dönemi rengini taşıyan) tipolojiye sahip olduğu ifade edilir.<sup>2219</sup> Dinin çağdaş yapıda da önemini korur ve rekabet ve çatışma gibi pratikler bağlamında yerel ve küresel olguların lügatçesi olmaya devam eder. Dinin önemi, aynı zamanda bir arada yaşama pratiğini de tanımlamanın gerekliliğini şiddetlendirir.<sup>2220</sup> Bu deneyimler sosyal bilimler için yeni bir analiz dönemine uygun söylem üretme gerekliliği üretmiştir:

“Toplumun modernleşmesiyle nüfusun sekülerleşmesi arasında yakın bir bağ bulunduğu tezini artık daha az sayıda sosyolog destekliyor ki, bu teze uzun zaman boyunca karşı çıkılmamıştı. Her şeyden önce, üst üste binen üç fenomenin bir araya gelmesiyle, dünya çapında ‘dinin dirildiğine’ dair bir izlenim doğuyor: Misyonerci yayılma, köktenci radikalleşme ve birçok dine içkin şiddet potansiyelinin siyasi araçsallaştırılması.”<sup>2221</sup>

<sup>2217</sup> Süleyman Akyürek, “Kur’an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı.18, (2005/1), s.182; Çakır ve Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik*, s.87; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, ss.650-51: <http://www2.tbmm.gov.tr/d23/7/7-4771c.pdf>, (30 Mayıs 2009). *Son On Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı*, s.91.

<sup>2218</sup> Kurt, Bursa’da işadamları çerçevesinde yaptığı araştırmada liberalleri daha seküler bulurken genel tabloyu gri alan olarak betimler. Bkz. Abdurrahman Kurt, “Örgütlü İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme”, Hayati Hökekleli (Ed.), *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* içinde (265-276), Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006.

<sup>2219</sup> Asım Yapıcı, “Geleneksellik ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, *DEM Dergi*, Sayı.1, (2007), s.29.

<sup>2220</sup> Touraine, farklılıkların bir arada yaşayabilme imkânını, Habermas’ın anayasal vatandaşlık üst kavramı gibi analitik araçlarla irdeler. Bkz. Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, 2. Baskı, Olcay Kunal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

<sup>2221</sup> Jürgen Habermas, “‘Post-seküler toplum’ ne demektir?”, 06/06/2008, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=881838&Date=06.06.2008&CategoryID=99>, (Jürgen Habermas’ın 3 Haziran 2008’de İstanbul Bilgi Üniversitesi’ndeki konuşmasının özeti).

## SONUÇ

Araştırma, özellikle 1983 sonrası dönemin belirleyiciliğinde Türkiye’de faal olan dinler arasındaki ilişkilerin tespit edilip bu ilişkilerde söz konusu olan süreçlerin betimlemesini ve yeni dinî haritada rekabet başta olmak üzere serbest piyasa koşullarının geçerli olup olmadığının dinî grup stereotipleri üzerinden dinin ekonomik modelinin yorum çerçevesinin kullanılarak analiz edilmesini hedefler. Küresel ve yerel dinamiklerin incelenmesi sonucunda ortaya çıkan forma göre Türkiye’de özellikle 1983 sonrası dönemde olmak (ve fakat çok partili hayata geçişin verdiği sosyal hareket alanından başlamak) üzere Türkiye’de küresel ilişkilerin şekillendirdiği yeni ve açık bir dinî piyasa söz konusudur. Bu piyasanın en âşikâr delili, yeni dinî hareketlere dâhil edilen (Moonculuk gibi) dinî akımların Türkiye’de de faaliyet imkânı bulması ve (görelî olarak) sonuç alabilmesidir. Dolayısıyla batıda sekülerleşmeye antitez olarak yorumlanma eğiliminin arttığı bu yeni dinsel formları, açık bir piyasada, yani Türkiye’deki yeni dinî piyasada, bir rakip olarak pay edinme çabası sergilemektedir.

Türkiye’nin dinî haritasındaki bu değişim, yalnızca küresel etkenlerin biçimlendiriciliğinde ortaya çıkan bir durum değildir. Bu, aynı zamanda yerel koşulların (ki küreselleşmeyle etkileşimli boyutların varlığı ve yoğunluğu elde veri kabul edilir) kendi içindeki dönüşümleri ve iletişim, ulaşım teknolojilerinin yaygınlaşması gibi etkenlerle mesajların ulaştırılmasında imkân bulunması ve özgürlük anlamında da daha esnek bir yapıya doğru dönüşüm olması sonucunda dinî alanda bir piyasa mantığı ve işleyişi söz konusu olmuştur. Bu, aynı zamanda dindarların ve dindarlığın da yeni dönemde değişim ve dönüşümler yaşaması sonucunda ortaya çıkan bilinç farklılaşmaları yoluyla da ortaya çıkan bir görünümdür. Bir yandan farklılaştırırken diğer yandan homojenleştiren küreselleş(tir)me, bütün toplumsal yapılara yaptığı baskıyı Türkiye’de de yapmaktadır. Bu baskı sonucunda bireyler için bir önceki neslin yaşamadığı dinsel dönüşüm deneyimleri, dinler hakkında bilgilenmenin kaçınılmazlığı, farkındalık düzeyinin artması, dahası kendi dinî kimliğini inşa ve koruma çabasının gerekliliği gibi farklı deneyimler söz konusu olmuştur.

Dinlerarası ilişkiler söz konusu olduğunda iki kadim rakip olarak İslâm ve Hıristiyanlık 20. yüzyılda da karşılıklı olarak yayılma amacının getirdiği meydan okuma ve cevap verme sürecinde buldukları ve bu sürecin bütün dinî sistemler için geçerli olduğu; bunun sonucunda Hıristiyanlıktaki evanjelizm ve İslâm'daki dâvâ gibi karşıt çabaların, dönemin yapısına uygun olarak şekillendiği görülmektedir. Rekabette olduğu gibi çatışmada da söylem ve pratik söz konusudur ve İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki çatışma ise doğu-batı arasındaki çatışma olarak da okunmaktadır ki İslâm'ın söylem gramerinin Müslüman dünyanın kimlik beyanlarında kullanılan dil olması, bunu pekiştiren bir veridir.

Özünde bütün süreçler söz konusu olsa da araştırmanın analizleri sonucunda dinî aktörler, yani dinî grup mensupları, arasında günümüz Türkiye'sinde rekabetin tercih edilen ve baskın olan süreç olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra işbirliği ve belki bunu ifade edebilecek bir diyalog türü ve çatışma süreçleri de tercih edilmekteyse de doğrudan çatışma tercihi pek söz konusu olmamaktadır. Türkiye'nin kendi özel koşulları sonucunda dinin ideolojik araçsallığının güçlü sonuçlandırıcı etkisi zaman zaman "kullanılmak" istenmekte ve bu da çatışma eksenli pratiklerin sonuç vermesine neden olmaktadır. Fakat özünde Anadolu Müslümanlarının kadim geleneklerinin ve pratiklerinin getirmiş olduğu dinlerin bir aradalığının *özgürlük denge modeli*, çatışmadan uzak bir dinî haritayı gerekli kılmaktadır ve pratik de temelde bu biçimdedir. Özgürlük denge modelinin üzerinde yükseldiği alan, İslâm'ın diğer dinî grupları İslâm toplumunun doğal bir parçası olarak kabul edip onlara varoluş biçimini belli ölçülere göre belirlenmiş özgürlük tanımıyla ortaya koymasıdır. Her dinî grup kendisine atfedilen özgürlük formunda kaldığı sürece (söz gelimi misyofobiyi harekete geçirecek uygulamalara girmediğinde) rahatsız edilmeden hayatını sürdürür ve böylece bütün dinî gruplar arasında bir denge modeli ortaya çıkar.

Dinî alanda piyasa modelinin söz konusu olmasıyla hem inanan (veya potansiyel inanan) birey hem de dinî grup ve sistemler için yeni deneyimler söz konusu olmuştur. Söz gelimi birey için bu dönemde önem taşıyan birimlerden biri, önceki dönemlere göre daha fazla sorgulama gerektiren, dahası inşa edilmesi gereken kimliktir. Genelde oünyadaki özelde Türkiye'deki göç olgusunun dinî etkileşim ve dinler

hakkında bilgi sahibi olmayı ve farklı dinî sistem üyesi bireylerle bir arada yaşamayı gerektirdiği için küreselleşmenin bu etkisi dinî alanda bir yüzleşme ve zaman zaman diyalog ve işbirliğini, zaman zaman da çatışmayı sonuç verir. Küreselleşmeyle birlikte postmodern felsefe, farklılıkları yüceltmüş ve üst anlatıya karşı çıkarak hem kadim dinî geleneklerin hakikat merkezli güçlü ve dışlayıcı iddialarına darbe vuran hem de her türlü yerel düşüncenin yeni imkânlarla ifadesini bulmasını meşrulaştıran bir aklileştirme yoluna gitmiştir.

Çağdaş toplum, yapısında çoğulculuk, çoğulluk ve yeni dinî hareketler gibi farklı inançların görünürlüğüne taşıyan bir çehreye yönelmiştir. Dinî çoğulluk bir toplumda dinlerin bir arada varlığını ifade ederken dinî çoğulculuk, Mutlak Hakikat, Sır veya benzer kavramlarla ifade edilen tanrının bütün dinlerin üzerinde bir yerde bulunduğunu dolayısıyla hepsinin farklı kavramlarla aynı varlığı tanımladıklarını içeren bir kavramdır. Çoğul dinî yapının modern aktörü yeni dinî hareketler, pre-modern ve modern dönemin kutsallarının otantik kumaşının post-modern dünyada seküler beğenilerin de kaygı edinilerek manevî ihtiyaçlara karşılık sunma amacının üreticileridir. Rekabetin İslâm dünyasına yansımalarından biri ‘İslâmî yeniden diriliş’ olarak betimlenen hareketlerin diğer dinî grupların çaba ve ideolojilerine karşı atakta bulunarak hâkimiyet mücadelesine girmesidir. 1970’li yıllarda *İslâmî Uyanış* olarak tanımlanan yeni bir dinamizmin içinde geleneğin yeniden üretimi, tecdid ve ıslah hareketleri birçok İslâm ülkesinde deneyimlenmişti.

Küreselleşmenin Türkiye açısından sonuçları özellikle 1983 sonrası dönemde belirginleşmiştir ki ekonomide liberalleşmeyi getiren bu dönem, öze dönüşü savunan gelenekçiliğe de varoluş imkânı doğurmuştur. Modern toplum mantığı, dinî grupların söylem ve varoluş temellendirmelerine de yansımıştır. Dünyada genel olarak batılılaşma eğiliminin getirmiş olduğu bir seküler üst dil kullanma eğiliminden bahsedilebilir. Yani dinî grupların dinlerinin emrettiği pratik ve seçimleri bile ‘hayat tarzları seçimi’nin tamamen seküler olan diliyle sundukları görülmektedir: Mormonların polijiniyi, feminizmin ‘kadın dayanışması’ kavramıyla savunması gibi. Türkiye’de de dindarların taleplerinin söylemlerinde kamusal alanda geçerli olan seküler üst çerçevenin hâkim olmaya başladığı, taleplerin pratiğinden anlaşılmaktadır. Bütün bu seküler söylem

pratiğinin çağın yeni miti olarak betimlenen ‘insan hakları’ sihirli kavramına yüklenmesi, insanlığa ait niteliklerin egemen erkçe bahşedilmesi gibi mitik bir paradoksla şekillenmektedir.

Araştırmanın kuramsal çerçevesi olan *rasyonel seçim kuramı*, din ve dinlerarası ilişkiler bağlamında analizler yaparken; bireyin dinî grupla ilişkisini, kendi potansiyelinin yönelimiyle rasyonel karar verme zemininde işlem görür. Kuram, dinlerin faaliyet alanı olarak bir piyasa tanımlamasının imkânını kabul eder ve dinî grupların bu piyasada kendi ürününü pazarlamaya çalışan bir firma gibi hareket ettiğini, kendi pazar payını koruma, arttırma, müşterilerinin memnuniyetini sağlama, propagandasını, reklamını yapma gibi ekonomik kavramlarla ifade edilen etkinliklerde bulduklarını, bireylerin de maliyet-kâr analizi sonucunda rasyonel bir karara vardıklarını kabul eder ki özünde akılcı eylem ödül alma ve maliyetten kaçma hesaplarıyla gerçekleştirilir. RST, dinsel dönüşüm tecrübelerinde bireyin pasif değil aktif, tercih eden bir aktör olduğu iddiasını taşır. RST’nin temel varsayımı, insan davranışlarının, faydaları maksimize edip bedellerden kaçma arayışından kaynaklandığı yönündedir.

Rasyonel aktör olarak tüketici, aynı zamanda tüketim toplumunu yansıtan serbest piyasa ekonomisi ve Weber’in araçsal rasyonalite olarak adlandırdığı rasyonalite türünün egemen olduğunu düşündüğü modern bir toplum bağlamında tanımlanır. Faydayı maksimize etme varsayımı, bireyin, kendi çıkarlarını yetkin bir şekilde kollayan, bilgili, bilinçli ve kendisini faydası yönünde disipline etmiş, özgür tercihlerde bulunan, özerk bir eyleyici olduğunu dolaylar. RST’nin dinin ekonomik analizinde uygulama alanı bulan iki türlü yaklaşımı bulunmaktadır: Dinî faaliyetlerin arz yönüne vurgu yapan ‘*arz yönlü rasyonel seçim teorisi*’ ve talep yönüne vurgu yapan ‘*talep yönlü rasyonel seçim teorisi*’.

Laurence R. Iannaccone, Roger Finke, Stephen Warner, William Sims Bainbridge ve Rodney Stark gibi ünlü sosyologların metinlerinde üretilen dinin ekonomik analizi ve RST analizi gibi metinler, bugün dinin toplumsal varlığı ve dine yaklaşım tarzında keskin bir farklılaştırma ortaya koymuş ve modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde din gerileyecektir iddiasına sahip

sekülerleşme tezine karşı çıkmıştır. Dinin ilkel zihinle, bilim öncesi anlayışla ve irrasyonellikle bir bağa sahip olduğu şeklindeki geleneksel düşünce reddedilmiştir. 1990'lara gelindiğinde yaygınlık kazanan dinin ekonomik analizi, tekelci din haritasını dönüştüren küreselleşme sürecinde dinî grupların 'ticarî firma gibi çalışarak 'müşteri' ve 'kaynak' mücadelesi etmeleri gibi unsurlar, bir din piyasasını tasvir eder. Yeni toplum yapılarında dinler, kendilerini 'sunma' ve beğenilere, taleplere yönelik etkinliklerde bulunma gereğiyle karşı karşıya kalmıştır ki diğer dinlerle rekabet ilişkileri de bu bağlamda söz konusu olmaktadır. Burada ele alındığı şekliyle dinî rekabet, özünde artık dinin bireylerin hayat tarzlarını pazarlayan süpermarketlerde sunulan seçenekler arasından tercih edildiğini, yani ekonomik tabiriyle artık piyasada varolma savaşı veren, beğenilere hitap etme ve inananlarını piyasa koşullarında koruma gibi piyasa şartlarına direnmek durumunda kalan bir varlık olduğunu imler. Piyasa mantığı, dinin sunumunda, organizasyonların yapısında ve dinî tüketicilerin tüketim alışkanlıklarında birçok değişimi beraberinde getirmiştir.

Din ve rekabet ilişkisi, çoğul(cu) yapının gelişmesi çerçevesinde tekelliliğin yitilmesiyle dinî grupların birbirleriyle piyasada rekabet eden bir firma haline gelmesiyle biçimlenmiş, birey de bu bağlamda tercih etme özgürlüğü ve seçenek yelpazesinin genişliği ile hareket kabiliyeti kazanmıştır. Dinî gruplar, eskiden kitleler üzerinde tekelci bir denetim sahibi iken çoğul(cu) yapıda kendilerini benzer amaçlar güden diğer dinî gruplarla tüketici bir çevre oluşturmada rekabet edebilecek biçimde örgütlenme durumunda kalmıştır. Rekabetin kurumsal baskılar üretmesi toplumsal yapıyla bağlantılı olduğu için geleneksel toplumlarda piyasa sınırlı olduğu gibi rekabet araç ve imkânları da sınırlıydı.

Dinin rekabete açılması politik yapıların tutum ve dönüşümleri çerçevesinde etkili olan koşullar tarafından gerçekleştirilen bir olgudur. Rekabetçi ortamın dinî gruplara yaptığı baskılardan bir diğeri dinî yapıların rasyonelleştirilmesidir. Bu bağlamda dinî yapıların yönetiminin bürokratikleşmesi, geleneksel yapılarının ve güncel sosyo-politik oluşumların nitelik belirleyiciliğinde şekillenir. Dinî rekabet, temelde çoğulculuğun ve çoğulluğun oluşturduğu, mutlak gerçeklik iddialarını riske atan bir piyasa modeli çerçevesinde faal olur. Dinî gruplar arasındaki rekabet, onların modern

kitle toplumunda kendilerini ifade etme, ürünlerini pazarlama baskısına maruz bırakır ki kitle toplumunda herhangi bir ürünün pazarlanması karmaşık ve pahalı bir etkinliktir. Dinin rekabete açılmasıyla beraber mensupları birer tüketici olarak kendilerine sunulan ürünlere yönelik denetim ve baskılarda bulunurlar. Tüketicilerin denetimleri, temelde dinî grupları ürünlerini standartlaştırma ve farklılaştırma yönünde etkinliğe zorlar.

Dinî grupların yeni toplumsal yapıda bir aradalık ve etkileşim yoğunluğu yaşaması, 'öteki' anlayışının da yeni yapıya uygun bir ifadesini gerektirir. Bu bağlamda gayrimüslimler Müslüman toplumun doğal bir unsurudur ve 'sizin dininiz size, benim dinim bana' argümanında beliren sistemlerin birbirlerine karşı anlayışlı olması öğretisi, kendi mesajını samimi ve uygun koşullarda aktarma hürriyeti ve hikmetin yüceltilmesi ilkeleriyle bir arada varoluşu biçimlendirir. Türkiye bağlamında bakıldığında özellikle büyük şehirlerde dinlerarası ilişkilerin önem kazandığı bir döneme girmiş bulunmaktayız. Bu bağlamda İstanbul gibi metropol bir kentte ortaya çıkan ve diğer nisbeten küçük şehirlerde (tam anlamıyla) pek rastlanmayan 'cemaatsel kültürel getto' biçiminin temelde rakip dünya algılarından ve dinî öğretilerden kendi mensuplarını korumak üzere şekillendiği ifade edilebilir.

1983 sonrası Türkiye'de ortaya çıkan dinî yoğun sosyal yapılanmalar rekabetin dinî katılımı arttırdığı şeklindeki DEM'in iddiasına destek olarak okunabilir. Serbest piyasa liberalizasyonunun yanı sıra ortaya çıkan dinî rekabet, Türkiye'de dinî bilinç ve katılım bağlamında rekabet ortamının getirdiği bir yükselmeyi de söz konusu etmiştir. Modern dönemde rekabet, Gülen hareketi gibi İslâmî akımların Avrupa Protestanlığı tarzında bürokratikleşme yolunda gelişim sergilemesini sonuç vermiş ve bu, kurumsallaşma gibi modern yapı edinimine götürmüştür. Bürokratikleşme aynı zamanda işlem mantığında rasyonelleşmeyi beraberinde getirmiştir. Rasyonellik ve bürokratikleşme, özel personel temininde başarılı bir yapılanmaya gitmeyi de gerekli kılmıştır.

Türkiye'de dinlerarası ilişkilerde önem taşıyan ayrımlardan biri misyoner ve Hıristiyan (bu başka dinî gruplara kendi kavramlarıyla uygulanabilir) ayrımıdır. İslâm kültüründe dinlerin bir aradalığının toplumsal ontolojiye yansıyan boyutu, Müslümanların diğer din mensuplarına karşı ontolojik bir tepki göstermemesi



şeklindedir. Dolayısıyla Müslümanların Hıristiyan bireye yönelik tepkisinin özünde misyonerlik çabaları, özellikle de sınır tanımayan dönüştürme çabaları bulunur ki bu, *misyofofi* (*missiophobia*) olarak tanımlanabilir. Anadolu’da birçok dinin bir arada yaşama tecrübesinin ortaya koyduğu forma bakıldığında başka dine mensup bireylere sırf din farklılığı nedeniyle bir öfke, kin veya düşmanlık beslenmediği, aksine insanî ilişkilerin sınırların ihlal edilmediği kulvarda normal bir seyir takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu deneyimiyle Anadolu, misyoner ve Hıristiyan arasında bir ayırım yapmakta ve ard niyet taşıdığı kanaatiyle misyonere karşı tepkisel tutum sergilemektedir.

Türkiye’de dinlerin bir arada yaşama tarzının Osmanlı millet sistemi (grup merkezli) kompartıman modelinden koltuk modeline (birey merkezli) doğru değişimi, şu şekilde şematize edilebilir:

<i>Kompartıman Modeli</i>	<i>Koltuk Modeli</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kompartıman tipi sosyal yapı</li> <li>• Kapalı devre söylem ve pratikler</li> <li>• Dinî motif</li> <li>• Aidiyet vurgusu; içsel bütünlük</li> <li>• Dinî grup ortak paydası</li> <li>• Dinî, geleneksel temellendirme ve dinî söylem</li> <li>• Homojen yaşam tarzı</li> <li>• Marjinaliği dışlama</li> <li>• Hâkimiyet-tahakküm ve monoloji</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Açık toplum yapısı</li> <li>• Açık söylem-pratik örüntüsü</li> <li>• Evrensel değerler ve kültür motifi</li> <li>• Kimlik vurgusu</li> <li>• Vatandaşlık ortak paydası</li> <li>• Bilimsel temellendirme ve seküler söylem vurgusu</li> <li>• Heterojen yaşam tarzı</li> <li>• Marjinaliğe yer verme</li> <li>• İletişim ve diyaloji</li> </ul>

**Şekil 13:** *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Dinlerin Bir Aradalık Formu*

Osmanlı’dan beri bilinen yoğun misyonerlik çabaları istenen sonucu vermemiş, uzun bir süre gayrimüslimlere yönelik yapılan misyonerlik dil, mekân gibi sorunların çözülmesinden sonra (özellikle eğitim alanında olmak üzere) Müslüman bireylere yönelmiş ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında (Osmanlı’nın yıkılışında misyonerlerin etkisinin de göz önünde bulundurulmasıyla) eğitim kurumlarında bireylerin dinî propagandaya maruz bırakılmaları nedeniyle bu kurumlar kapatılmıştır. Çok partili hayat ve küreselleşmenin de etkileriyle 1983 sonrasındaki serbest piyasa ortamı,

misyonerliğin (bütün dinler anlamında) yaygınlaşmasını sonuç vermiştir. Dolayısıyla bu dönemde çoğul bir rekabet söz konusu olmuştur. Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerinin 2000 sonrası dönemde yoğunlaşan etkinliği sonucunda siyasal mekanizmaların ve sivil toplum kuruluşlarının dikkatlerini bu yöne yöneltmelerinin yanı sıra TSK da *Ülkemizdeki ve Dünyadaki Misyonerlik Faaliyetleri* adında bir rapor ilan etmiş ve gayri resmî misyon sonuçlarına da yer vermiştir. Küreselleşmeyle beraber Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerinin kazandığı çok boyutluluk ve ivme, ulusalcı bir refleksin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiş ve bu bağlamda sol kanattan da tepkiler dile gelmiştir.

Hıristiyan misyonerlerin Anadolu’daki varlığının 19. yüzyıldaki ivmesinin Cumhuriyet’in kuruluşuyla düşüşe geçtiği, elde edilen rekabet avantajlarının ortadan kalkması sonucunda strateji ve ürün farklılaşmalarının gerekliliğinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyet’in kuruluşuyla beraber yabancı okulların bir kısmının kapatıldığı, bir kısmının da kanunlarla köklü düzenlemelere tabi tutulduğu ve dolayısıyla bir misyon mekanizması olarak faaliyet gösteren bu okullarda misyonerliğin önemli ölçüde engellenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla burada yaşanan piyasa giriş engelleri önemli bir rekabet avantajı kaybını üretmiştir. Öte yandan misyon mekanizmasının gerileme deneyimlemesinin en önemli nedenlerinden biri, Amerikan hükümetinin misyonerlere ve misyoner okullarına verdiği desteği, yani ayırdığı fonu kesmiş olmasıdır. Türkiye’de laiklik ilkesinin dinî piyasalar ve özelde dinî rekabet için taşıdığı önem ve gördüğü fonksiyon, piyasanın din ve vicdan özgürlüğü bağlamında regülasyonudur. Serbest piyasa modeline yönelen çağdaş ilişkilerin işlerlik kazandığı bağlamın yasal düzenlemeleri, temelde laiklik ilkesinin belirleyiciliğinde biçim kazanmaktadır. Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerini belli sınırlarda kabul eden sosyal yapı, ABD’nin *Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu*’nda bir tehdit algısı şeklinde yorumlanmış ve misyonerlik faaliyetlerinin yapılma tarzına bakılmaksızın dinî özgürlükler anlamında bir eksik olarak betimlenmiştir.

Türkiye’de dinsel dönüşüm olaylarının dolayısıyla dinî grupların rekabetinin sonuçlarının ve piyasaya hâkimiyetin boyutlarını yorumlayabilmek için gerekli olan verilerin elde edilmesinde sorunlar olduğu için bu konudaki yorumlar da sınırlı kalmak durumundadır. İslâm, monopol piyasanın geçerli olduğu dönemde hâkim dinî sistem

olarak piyasaya yönelik rekabet söylemlerini düşük oranda ve reddiye biçiminde üretmiştir. Dinî piyasanın rekabete açılmasıyla beraber kendi meşruluğunu ve ötekini geçersizliğini kanıtlamaya yönelik özdeşünümsellik sergilemiştir. Oligopol yapıda Müslümanların daha fazla bilinç vurgusu sergilediklerine bakıldığında monopol piyasada sözel düzeyde yeterli olan dindarlık, model almanın ötesinde rekabet baskılarına yanıt verebilecek bilinçlilik arayışı ve yoğun dinî pratikler söz konusu olmuştur. Monopol piyasada bastırılan yerel veya heretik yorumların oligopollükle birlikte ifşa ve savunma fırsatı bulduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda üye ve yorum korunumu için rekabete açılım söz konusu olmuştur. Türk din piyasasının hakikat ve hürriyet bağlamında toplumsal yapıya göre aldığı biçim şu şekilde şematize edilebilir:

	<i>Hakikat</i>	<i>Hürriyet</i>
<i>Geleneksel Yapı</i>	Monopol	Oligopol
<i>Modern Yapı</i>	Oligopol	Yarışabilir

**Şekil 14:** *Hakikat ve Hürriyet Bağlamında Türk Din Piyasası*

Türkiye koşullarında İslâmî hareket bütün benzer tasavvufî akımların da katılabileceği Nakşî hareket, modern yapıların bir dereceye kadar şemsiyesi altında görülebileceği Nurcu Hareket ve siyasal İslâm vurgusu ağır basan fraksiyonların dâhil edilebileceği Millî Görüş Hareketi şeklinde üç yapısal tarz düzleminde biçimlenmiştir. Dolayısıyla din anlayışı anlamında bakıldığında Diyanet etrafında şekillenen resmî söylem İslâmî ve tasavvuf etkisinde şekillenen (ve grupların oluşturduğu) sosyal ve siyasal İslâm görüntüsü ortaya çıkmaktadır.

Modernleşme deneyimiyle yüzleşen Nurculuk akımının küreselleşme ve postmodern paradigmayla senkronik en önde fraksiyonu olarak Gülen Cemaati, birçok yönden yenilikçi görünen yapısıyla dinî piyasanın güçlü aktörüdür. Millî Görüş Hareketi, temelde İslâmcılık düşüncesi ile ümmetçi kodlara fazla pirim vermeyen milliyetçilik türünün ara formu olarak Osmanlılık ile milliyetçiliği ve modernizm ile İslâmcılığı sentezleme girişimidir. Cemaatler ve dinî rekabet, temelde sivil toplum kuruluşlarını da beraberinden getiren bir yapı taşır. Sivil topluma katılım ve varlığını destekleme genel olarak 12 Eylül askerî müdahalesi sonrasında belirginleşmiş ve bundan olumsuz yönde etkilenenler, sivil toplum nosyonuna ve pratikteki varlığına

sahip çıkmaya başlamıştır. Günümüzde STK'lar hem yerel aktörler tarafından hem de (ve özellikle) dış aktörler tarafından dinî rekabette etkin olarak kullanılmaktadır.

DİB, bürokratik dinî hizmetin devamlılığı olduğu gibi bu devamlılık din bürokrasisinin yetki ve alan kısıtlamasını da beraberinde getirmiştir. Din bürokrasisinin temel sorunları, uzman eleman sorunu, finansman sorunu ve örgütlenme sorunudur. Dinî piyasada önem taşıyan bir diğer olgu İHL'ler ve ilahiyat fakülteleridir. Bunlar yerel koşullara uyarlanırken aynı zamanda 2008 yılında yapılan ÖSYS sınavında ilk defa öğrenci alınan Dünya Dinleri Bölümü'nün Ankara Üniversitesi bünyesinde oluşturulması, küreselleşmeye refleks olarak okunabilir. DİB misyonerlik bağlamında bilgilendirici ve engelleyici bir misyon yüklenmiş ve bu da onu doğal bir üyesi olduğu dinî piyasada daha rekabetçi olmaya yönlendirmiştir. DİB çalışanlarının kurduğu sendika (Diyanet-Sen) uluslararası dinî söylemlere yönelik tepkilerin ifade edilmesinde araçsal bir konum edinmiştir. Fakat dinî piyasanın yeni formunda DİB, 1999 başta olmak üzere sonraki yıllarda diyalog (özellikle Hıristiyanlarla) çabalarına katılım sergilemiş ve Mevlânâ gibi referanslarla dinlerin bir aradalığının teolojik alt yapısını dile getirerek özünde samimi bir diyalogu benimsemiştir. Bu bağlamda 6 Haziran 2000 tarihinde ilk defa bir Diyanet İşleri Başkanı (Mehmet Nuri Yılmaz) Papa'yı Vatikan'da ziyaret etmiştir. 2000 öncesinde başlayan diyalog yanlısı söylemler, bu ziyaretten sonra ise iftar davetleri, sempozyum düzenlemeleri kültürel faaliyetler vb. gibi değişik vesilelerle pratiğe yansımıştır.

Diyanet'in değişen çehresindeki bir diğer boyut, 28 Mayıs 2003'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na Ali Bardakoğlu'nun getirilmesiyle DİB'in akademik bir anlayışla yönetilmesinde artan ivme olmuştur ve bu da, Diyanet'in personel profiline yansıyan uygulamaların ve çağın okunması bağlamında yeni söylem ve gramerin ortaya çıkmasına neden olur. 2005 yılına gelindiğinde Diyanet mensuplarının diyalog ve misyonerlik arasında kategorik bir ayrıma gittiği ve diyalogun misyonerliğe değil tebliğe ortam hazırladığı kanaatine erdiği görülür. 2007 yılında DİB'in uluslararası düzeyde dinler ve kültürler arası diyalogda yer alan bir aktör durumuna geldiği görülmektedir.

Türkiye’de dinlerarası çalışmalarda metropoller insan, bilgi ve toplantı kaynağı gibi unsurları taşıırken Hatay gibi kadim mirası yüklenen coğrafyada sembolik yapılanmalar yönünde çabalar sergilenmiştir. Hatay, üç dinin inananlarının bulunduğu bir yer olarak (Kudüs benzeri) tercih edilmiş ve bu çoğulluk, medeniyetlerin birlikte yaşayabilme veya dinî grupların birlikte varolma modeli olarak simgeleştirilmiştir. Gülen Hareketi’nin diyalog çalışmalarında beliren Hz. İbrahim’in ortak ata olarak Urfa merkezli bir ortak payda şeklinde sunumu da bir diğer veridir. Diyalog çalışmalarında tarihsel mirasın güçlendirici dinamiği serimlenmeye çalışılmaktadır ki bazılarınca bu tür çalışmalar yani Osmanlı’nın hoşgörüsü ile dinlerarası diyalog arasında farklılıklar bulunduğu ve bu tarz bir çabanın sakıncalı olduğu dile getirilmektedir. Gülen Hareketi’nin diyalog anlayışını savunan yazarlar Kur’an, Sünnet ve tarihsel miras merkezli temellendirmeye yönelmektedir. Türkiye’nin 1983 sonrasındaki yeni toplumsal yapısının dikkat çeken dinî gruplarının başında gelen Gülen Hareketi, modernizm, batılılaşma, diğer dinî gruplarla ilişkiler ve seküler alanlarda bulunmaya yönelik yeni formlar, dahası özünde yeni bir dindar modelini ortaya koyan karakter inşasında ön plana çıkmış ve soğuk savaş sonrası dönemde küreselleşmeyi deneyimleyerek çağın önemli bir yapılanması olmuştur.

Gerek kurumsal gerek cemaatsel boyutta son dönemlerde Türkiye’de artan diyalog söylem ve pratiğinin temel bir ivmesi olarak 11 Eylül ve sonrasında gelişen olaylarla din ve terör arasında kurulan bağlantının dinler arası, medeniyetler arası çatışmaya varmaması için girişilen çabalar olduğu görülmektedir. İslâm’ın bir tehdit olarak algılanması, İslâmophobia tutumunun şekillenmesi temelde 11 Eylül ve sonrasında gelişen olayların Fukuyama’nın Batı’nın eşsizliği ve Huntington’ın medeniyetlerin çatışacağı yönündeki iddialarının analitik alana hâkimiyetiyle desteklenmiş ve Papa’nın Almanya’daki konuşması, Danimarka’daki karikatür krizi gibi tepkilerle pratiğe yansımıştır. Türkiye’nin ve İspanya’nın liderleri tarafından başlatılan ve Akdeniz’i bir hoşgörü havzasına getirmeyi amaçlayan bir atak olarak medeniyetler ittifakı, dinlerarası hoşgörü ve kültür merkezli yürütülmekte ve buna değişik coğrafyaların liderlerinden destek gelmektedir. Başbakan Erdoğan ile İspanya Başbakanı Zapatero tarafından önerilen ve önderliği yürütülen, Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri tarafından benimsenip *Birleşmiş Milletler 2005 Zirvesi*’nde devlet ve

hükümet başkanları tarafından da desteklenen *Medeniyetler İttifakı Projesi*, dinlerarası diyalogun kültür ve politika eksenli yönünü temsil etmekte ve din ve politika arasındaki ilişkinin dinî piyasadaki önemine dikkat çekmektedir.

Türk toplum yapısında yer bulan Hıristiyan dinî grubunun rekabet mekanizması, temelde YDH'lerden keskin bir şekilde farklılığa sahipken Yahudilikten büyük oranda farklı bir form arz etmektedir. Anadolu'da etkili ve kurumsal alt yapıya sahip organizasyon yapısına 1800'lerde sahip olan Hıristiyan dinî grubu bu kurumsallaşma kültürünün ve sonuçlarının avantajıyla diğer dinî grupların misyon ağına karşı güçlü durumda bulunmaktadır. Misyonerliğin tarihsel tortusu günümüz dünyasında baskın politika sahibi batı medeniyeti mensubu dindarlar tarafından çağın gerekliliklerine uygun bir revizyona tabi tutulma çerçevesinde yeniden şekillendirilmiştir. Bu yeniden yapılanmanın dönüm noktası, II. Vatikan Konsili ve sonrasında kurulan kuruluşların doğuşu olarak görülebilir. II. Vatikan Konsili'nin Katolik dünyası için bir yeniden yapılanma çabası olması öncesinde farklılaşma çabaları gösteren Protestanlar gibi diğer dinî gruplar için de bir ivme olmuş dahası tanrı kavramı (hakikat) çerçevesinde bir üst Hıristiyan kimlik ve doktrininin inşa çabalarına da kaynaklık etmiştir. Misyon mekanizmasının avantajlarından en önemlisi politik ve hukuksal düzenlemelerin rekabet ortamını şekillendiren değişimleridir. AB uyum yasaları çerçevesinde 2003 örneğinde olduğu gibi getirilen yeni düzenlemeler, faaliyet alanında hareket serbestisine imkân vermiştir.

Misyonerliğin revizyon bağlamında insan kaynağı ve imaj üretimine yönelik düzenlemeleri dikkat çektiği gibi STK'ları etkin bir örtüleme için kullandıkları da göze çarpmaktadır. Öte yandan kısıtlı alanlarda faaliyet gösterme yoluyla perdeleme yerini sektörel çeşitliliğin de bir çağdaş avantaj olarak kullanıldığı gözlenmektedir. İnternet cafe, yabancı dil eğitimi odaklı kafeterya, yayınevi, sanat merkezleri, dil okulları/kursları, müzik kursları gibi çağdaş, hizmet ağırlıklı sektörlerin çoğunda perdeleme amaçlı örgütlenme gözlenmektedir. Misyonerlerin bir avantaj olarak kullandıkları durumlardan biri popüler kültürün yaygınlaşan varlığının gençlerde kadim kodlara karşı geliştirilip direnç kazandırdığı karşı duruştur. Öte yandan inanç turizmi de rekabet açısından önem taşır ki 2000 yılı Türkiye için '*inanç turizmi yılı*' ilan edilmiş ve

bu karar, bakan seviyesinde ifadesini bulmuştur. İnanç turizmi yılının kent mimarisine yansıyan önemli örneklerinden biri Şanlıurfa’da yapılması planlanan Dinler ve Kùltürler Parkı’nın projesi, Anadolu’nun Hıristiyan mirası için önemi konusunu gündeme taşıdığı gibi kent kimliğini de rekabet alanına taşımıştır.

Türk din piyasasındaki mücadelesine bakıldığında Katolik form, araştırmanın ele aldığı dönem itibariyle, Vatikan merkezli diyalog ve çatışma söylem ve pratiklerinin süreçlediği ve misyonerliğin kurumsal (CARİTAS) ve bireysel düzlemde devam ettiği, Santoro cinayetindeki gibi tekil çatışma pratiklerinin ortaya çıktığı ve son tahlilde diğer Hıristiyan gruplar dahil bütün insanlığa yönelik bir kutsal kubbe olma gayretinin güdülediği bir egemenlik arayışıyla piyasada bulunmaktadır. Bu bağlamda Vatikan ve DİB ilişkileri ve küreselleşen cemaat liderleriyle (Gülen Hareketi ve lideri) olan diyalojik söylem içerikli ilişkiler ve Papa’nın ‘Ortodoks dinî lideri’ bağlamında Bartholomeos’a gösterdiği destek ve Türkiye’yi ziyaret gibi pratikler, yeni dönemde Türkiye için farklı ve önem taşıyan deneyimler olur. Bunun yanı başında Ortodoks form ise Türkiye sınırlarındaki nispeten az nüfusu (3 bin) nedeniyle dünyadaki bütün Ortodoksların lideri (ekümenik) gibi hareket etme ve kadim varlıklarını bir kimlik ve kolektif hafıza bileşeni olarak inşa sürecinde mekâna odaklanarak (kilise onarımı, eski ritüellerin yeniden canlandırılması, inanç turizmi gibi pratiklerle) yeni bir strateji ve uluslararasılaşma deneyimine yönelmiştir. Bu bir arada yaşam vurgusu nedeniyle, aynı zamanda misyonerlikten çok kültürel temsil ve dinlerarası diyalog söylemi söz konusu olur.

Protestan form, Türkiye’de misyonerlik ve çatışma merkezli olarak en çok mücadele eden ve gündemde bulunan yapıdır. Bu bağlamda Türkiye’de Presbiteryenliğin daha kurumsallaşmış ve yaygınlaşmış olduğu ve misyonerlik araçları bağlamında (yetişmiş personel vb.) daha avantajlı olduğu görülür. Protestan formun temel hedefi, yerli Hıristiyan bir kitlenin oluşturulması ve Hıristiyanlığın yerli formla Türkiye’nin organik bir paçası haline gelmesi için yurt genelinde özellikle önemli kent yapılarında cemaat yapılanmalarına gitmektir. Bu bağlamda çoğul rekabet döneminde yapılan yeni düzenlemeler ve yeni mahkeme kararlarıyla daha serbest bir hareket alanı

elde eden Protestanların diğerk gruplara oranla çoğul misyonerlik stratejilerini (internet, TV vb. bütün unsurları içeren) daha etkin kullandığı görülür.

Türkiye Yahudilerinin din anlamında genelde misyonerlik yapmadıkları (bireysel çabalara istisna konursa), daha çok kapalı kimlik ve cemaat yapısı ilişkilerini tercih ettikleri ve dayanışma (mason locası gibi) yapılarıyla bu misyon eksikliğini telafi ettikleri, 1492'den beri yaşadıkları coğrafyada toplumsal yapının doğal bir unsuru olarak bu varlıklarını bir arada yaşama pratiğinin hoşgörü formunu öne çıkaran düzenlemelerle ilan etme gayretiyle (500. Yıl Vakfı'nı kurma girişimi gibi) kimlik siyaseti güttükleri görülür. Türk din piyasasına ilk dönemlerden beri giriş yapan ve tanınma politikası bağlamında en çok tartışma konusu olan Yehova Şahitleri, misyoner, mesihci ve binyılcı anlayışlarını Türkiye'de de sergilemiş ve bu bağlamda hem kapı kapı dolaşarak misyonerlik hem de ulus devlet bileşenleri (bayrak, askerî ve kamusal hizmet, millî marş gibi) ile zıtlık sergilemişlerdir. Türkiye'de Yehova Şahitleri'nin yükselen bir üye oranına sahip olduğu ve kan nakli ve askerlik hizmetinden kaçınma gibi olaylarla sürekli gündemde buldukları görülür. Çoğul rekabet döneminde artık yasal olarak bağımsız bir dinî grup kabul edilen YŞ'lerin yanı sıra son dönemlerin medya bağlamında en çok tartışılan bir diğerk dinî hareketi Moonculuktur.

Mooncular, Türk din piyasasına mesihci ve dinler üstü bir yapılanma arayışı (birleştirmeci senkretik yapı) ile giriş yapmış ve bu girişlerindeki temel pratik olarak da perdeleme amaçlı meşru seküler düzenlemeleri (toplantı, seminer vb.) tercih etmiştir. Mooncuların geçiş döneminde daha çok tartışıldığı ve reel varlıklarının çok ötesinde bir medya görünürlüğüyle dile getirildikleri, dahası imaj üzerinden (ünlüleri kendi düzenlemelerine katmakla) mücadele verdikleri için meşhur kimliklerle birlikte anılarak yayıldıkları ve dinî ritüel olarak ise en çok toplu evlilik törenleriyle (kutsama) bilindikleri anlaşılmaktadır. Çoğul rekabet döneminde ise Mooncu yapılanmanın zayıfladığı, en azından medyaya yansıma bağlamında silikleştiği görülür. Moonculuğun yanı sıra dikkat çeken bir diğerk son dönem hareketi Sahaja Yoga'dır. Sahaja Yoga'nın Türkiye'de faaliyet göstermesi, yoga odaklı algılara dönük olarak modern yaşamın sorunlarından uzaklaşma amacını taşıyanlara sade, ruhsal anlamda düşük maliyetli ve herkesin yapabileceği bir pratik sunarak başlamıştır. Türkiye'ye gelen Hareket'in lideri



Shri Mataji, sosyeteyle özellikle bağ kuran aydınlanma (kundalini) pratiklerini lüks otellerde gerçekleştirerek adını duyurmuştur. Bir dinî hareket olarak Sahaja Yoga uygulamaları Türkiye’de özellikle dernekler (başta *Sağlıklı Yaşam Derneği* olmak üzere) tarafından bir sağlık ve güzellik pratiği olarak sunulmuş ve bu yoga türü, seküler meşruiyet zemininde lüks otellerden üniversitelerde kulüp olmaya kadar birçok alanda varlık bulmuştur.

Bu nitel verilerin yanı sıra, dinî katılım oranlarına bakıldığında regülasyonun olmadığı dönemlerde rekabetin dinî katılımı artırma eğilimi taşıdığı görülür. Bu bağlamda özellikle hac olgusu, dinî katılımın serbest piyasa ortamında yükseleceğini, çoğulculuğun dinî katılımı arttırabilen bir etken olduğunu betimlemektedir. Misyonerlik faaliyetlerinin sayısında, muhafazakâr değerlere sahip çıkmada, dinî ritüel ve pratiklere katılımı, dinlerarası ilişkileri düzenleyen etkinliklerde ve onlara katılımı, dinî yayın ve bunların tüketiminde (vb. alanlarda) görülen devirsel hareket, Türkiye’de serbest piyasa ortamı şartlarında çoğulculuğun dinî katılımı olumlu etkileyen faktör olduğunu betimlemektedir.

Son tahlilde, araştırmamızın temel iddiası olan “Türkiye bağlamında süreğen dinlerarası ilişkiler, küresel düzeyde yapı ve kültür düzeyinde meydana gelen küreselleşme, postmodernizm, çoğulculuk, çeşitlilik gibi tartışmaların baskın belirleyiciliğiyle yerel koşulların dönüşen yeni çehresinde, meydan okuma ve cevap verme yoluyla şekillenen, serbest piyasa modelinin niteliklerini taşıyan toplumsal ontolojide hayat bulmakta ve bu ontolojiye dâhil olan yeni ve eski sistemlerin rakipliği boyunca süreğen hale gelmektedir” şeklindeki formülasyonun söylem ve pratik bağlamında yapılan iz sürümünde doğrulayıcı verilere ulaşılmıştır. Böylece, Türkiye’de dinî alanda yeni bir piyasa (oligopol) modeli hakim olmuş ve küresel ve yerel aktörlerin rakip olarak birbirleriyle rekabet öncelikli (ve diğer süreçlerin de barındırıldığı bir şekilde) mücadelesinin söz konusu olduğu, nihayetinde tüketim alışkanlıklarını değiştirmeyenlerin devam eden bağlılığının yanı sıra yeni tüketim birimlerine yönelen bireylerin de söz konusu olduğu bir döneme girilmiş bulunmaktadır. Son tahlilde dinî piyasa modern dönemde dönüşüme uğramıştır; Berman’ın ifadesiyle *modernliğin ölüm öpücüğü* dinî piyasaya da dokunmuştur.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- Abdür-rauf, Muhammed. “İslâm Açısından Musevîlik ve Hıristiyanlık”, Mesut Karaşahan (çev.). İsmail Raci Faruki (Ed.). *İbrahîmî Dinlerin Diyaloğu* içinde. 2. Basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, ss.53-64.
- Abel, Olivier. “Dinlerin Etiği Olarak Laiklik”, Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin. *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik* içinde. Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 1995, ss.27-40.
- Adam, Baki. “Yahudiliğin Misyonerlik Anlayışı”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.281-288.
- \_\_\_\_\_. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Adda, Jacques. *Ekonominin Küreselleşmesi*. Sevgi İnceci (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ağarı, Murat. *Hz. Muhammed’in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003.
- Akan, Vildan. “Birey ve Toplum”, İlhan Sezal (Ed.). *Sosyolojiye Giriş* içinde. 2.Basım. Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 2003, ss.81-104.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. C.II. İstanbul: Cem Yayınları, 1974.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sosyal Değişme ve Din (Trabzon İl Merkezi Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Akpınar, Snjezana ve Giv Nassiri. “Modernite, İslâm ve Budizm’le Karşı Karşıya: Akıl, Hikmet ve Gerilimler”, *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde. Gönül Pultar (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.147-168.
- Aktay, Yasin. “Giriş: Sosyolojinin Nesnesi Olarak Din”, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.7-16.

- \_\_\_\_\_. “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı mı?”, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.297-313.
- Akyüz, Oğuz. *Misyonerlerin Faaliyetleri ve Propaganda Teknikleri*. İstanbul: Neden? Kitap Yayıncılık, 2007.
- Albayrak, Şule Akbulut. *Hıristiyan Fundamentalizmi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Alıcı, Mustafa. “Müzakere”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.323-324.
- \_\_\_\_\_. *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu: Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Allison, Lon ve Mark Anderson. *Going Public with the Gospel: Reviving Evangelist Proclamation*. USA: InterVarsity Press, 2003.
- Alpay, Şahin. “Gülen’in Okulları: İbadet Olarak Eğitim”, Toktamış Ateş, Eser Karakaş ve İlber Ortaylı (Ed.). *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2005, ss.305-312.
- Al-Roubaie, Amer. *Globalization and the Muslim World*. Kuala Lumpur: Malita Jaya Publishing House, 2002.
- Altındal, Aytunç. *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*. 8. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Altıntaş, Yusuf (hızl.). *Yahudilik’te Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*. 2. Basım. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2001.
- Altuntaş, Halil. *İslâm’da Din Hürriyetinin Temelleri*. 3. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Amin, Samir ve Ali El Kenz. *Avrupa ve Arap Dünyası*. Kemal Ülker (çev.). İstanbul: Versus Yayınları, 2006.
- Apaydın, Yunus. “Birlikte Yaşama Tecrübesinin Fıkhî Çerçevesi-Gayr-i Müslimlerin Şer’i Hükümler Karşısındaki Konumu”, Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen). *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, ss.65-70.

- Aras, Bülent. "Giriş: 11 Eylül ve Dünya Siyaseti", *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde. Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.9-19.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.
- Arslantürk, Zeki. "Hastalık Vücudun En Zayıf Anında Girer", *Dikkat Misyoner Geliyor* içinde. Adnan Odabaş (hzl.). İstanbul: Üsküdar Gazetesi Yayınları, 2005, ss.119-122.
- \_\_\_\_\_ ve M. Tayfun Amman. *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Kutsalın Dönüşü: Yeni Toplum Arayışları*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. 6.Basım. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004.
- Aydın, Ali Arslan ve Hüseyin Atay. *Yehova Şahitleri'nin İç Yüzü*. 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Aydın, Fuat. "Dinlerarası Diyalog ya da Küreselleşen Dünyada Bir Arada Yaşamın Yolu", Fuat Aydın (Ed.). *Hıristiyanların İslâm'ından Müslümanların İslâmı'na: Bir Başka Açıdan Diyalog* içinde. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, ss.103-152.
- \_\_\_\_\_. *Yahudilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aydın, Mahmut. "Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi", Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.236-259.
- \_\_\_\_\_. *Dinlerarası Diyalog: Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet S. *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Niçin? Bir Zaman Diliminden Seçmeler*. İstanbul: Zaman Kitap, 2002.
- Aydın, Mehmet. "Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye", Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, ss.7-19.
- \_\_\_\_\_. *Dinler Tarihine Giriş*. 2. Basım. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydüz, Davut. *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog*. 3. Baskı. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.
- Ayverdi, Sâmîha. *Misyonerlik Karşısında Türkiye*. 3. Basım. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bacık, Gökhan. “Westfalya Sisteminin Direnişi”, *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde. Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.21-47.
- Bağlı, Mazhar ve Ertan Özensel. *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2005.
- Bainbridge, William Sims. “A Prophet’s Reward: Dynamics of Religious Exchange”, T. G. Jellen (Ed.). *Sacred Canopies, Sacred Markets* içinde, Lanham–Maryland: Rowman-Littlefield, 2002, <http://mysite.verizon.net/wsbainbridge/dl/prophrew.htm>, (19 Mart 2005).
- Balcı, Bayram. *Orta Asya’da İslâm Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*. Ali Berktaş (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bali, Rıfat N. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri, Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946-1949)*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devletin Örnek Yurttaşları (1950-2003)*. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Barber, Benjamin R. *McWorld’e Karşı Cihad -Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor*. Eser Birey (çev.). İstanbul: Cep Kitapları AŞ, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*. Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006.
- Barker, Eileen. “New Religious Movements, Their Incidence and Significance”, Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (Ed.). *New Religious Movements: Challenge and Response* içinde. London: Routledge, 1999, ss.15-31.
- \_\_\_\_\_. “Unification Church”, Mircea Eliade (Ed). *The Encyclopedia of Religion*. Vol.14, 2.Baskı. New York: The Macmillan Co., 1987, ss.9466-9468.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. 2. Baskı. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. Yavuz Alogan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Abdullah Yıldız (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. İsmail Türkmen (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Siyaset Arayışı*. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sosyolojik Düşünmek*. Abdullah Yılmaz (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Bayzan, Ali Rıza. *Türkiye 'de Amerikan Misyonerleri-Armageddon: Kehanet mi, Teo-Politik Bir Proje mi?*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Küresel Vaftiz: Misyoner Örgütlerin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerini Hıristiyanlaştırma Operasyonu*. 2. Baskı. İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Misyoner Örgütlerin Kürt ve Alevi Operasyonu*. İstanbul: IQ Yayınları, 2008.
- Becker, Gary Stanley. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1990.
- Beckford, James A. “‘Birlikte Başla Birlikte Bitir’: Bilimsel Din Çalışmalarının Temelinde Yatan Öncül ve Paradigmalarındaki Değişimler”, *Batı 'da Din Çalışmaları* içinde. Ömer Mahir Alper (drl. ve çev.). İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, ss.157-198.
- Benbassa, Eshter ve Aron Rodrique. *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14-20. Yüzyıllar)*. Ayşe Atasoy (çev.). Rifat N. Bali (hızl.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Benhabib, Şeyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey -Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları*. Mehmet Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ötekilerin Hakları -Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Berna Akkıyal (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Berger, Peter L. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.75-93.
- \_\_\_\_\_. “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.87-107.

- \_\_\_\_\_. “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.71-85.
- \_\_\_\_\_. “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, P.L. Berger ve S.P. Huntington (Ed.). *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik* içinde. Ayla Ortaç (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, ss.4-26.
- \_\_\_\_\_. “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hzl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.11-32.
- \_\_\_\_\_. *Kutsal Şemsiye*. Ali Coşkun (çev.). 2. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. 7. Baskı. Ahmet Kuyaş (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Berki, Ali Hikmet ve Osman Keskiöğlü (hzl.). *Hâtemü’l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Beşer, Faruk. “Diyalogdan Ne Anlıyoruz?”, Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.). *Polemik Değil Diyalog* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.103-112.
- Bıyık, Mustafa. *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk: Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Presbiteriyenlik ve Türk Presbiteriyenler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Biermans, John T. *The Odyssey of New Religions Today: A Case Study of The Unification Church*. New York: The Edwin Mellen Press, 1988.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum -Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm ve Dünya Dinleri -İ’tilâ-i İslâm*. Hidayet Işık (sadeleştirme ve notlar). İstanbul: Semerkand Yayınları, 2008.
- Blank, Rebecca M. “Viewing the Market Economy through the Lens of Faith”, Rebecca M. Blank and William McGurn (Ed.). *Is the Market Moral: a Dialogue on Religion Economics and Justice* içinde. Washington: Brooking Institution Press, 2004, ss.11-56.
- Borowski, Karol H. “The Vision versus the Reality of a New World: The Rev. Sun Myung Moon and the Unification Movement in Critical Perspective”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.). *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde. New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.232-239.

- Bostancı, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Boullata, İssa J. "Hayırda Yarışmak: İnançlararası İlişkilerde Bir Kur'an Prensipleri", Cengiz Batuk (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloğa Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.91-107.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasında Bir okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.
- Breidemeier, Harry C. "Alışveriş Kuramı", Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.). Mete Tuncay ve Aydın Uğur (çev.). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde. Ankara: Ayraç Yayınları, 2002, ss.423-458.
- Bromley, David G. ve Anson D. Shupe Jr. *Moonies in America: Cult Church And Crusade*. Beverly Hills: Sage Publications, 1979.
- \_\_\_\_\_, Bruce C. Busching ve Anson D. Shupe, Jr. "The Unification Church and the American Family: Strain, Conflict, and Control", Eileen Barker (Ed.). *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* içinde. New York: The Edwin Mellen Press, 1982, ss.302-311.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Bulliet, Richard W. *Çatışmadan İttifaka -İslâm-Hıristiyan Medeniyet İlişkileri*. Zehra Savan (çev.). İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyaloğu*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2006.
- Carey, George. "Healthy Religion", *The 2001 International Conference- The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century*, (April 19-22 2001), <http://www.cesnur.org/2001/london2001/carey.htm>, (21 Mart 2005).
- Carroll, B. Jill. *Medeniyetler Diyalogu: Gülen'in İslâmi Öğretisi ve Hümanist Söylem*. Faruk Tuncer (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2007.
- Caymaz, Birol. *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Cedid, İskender. *Yehova Şahitleri ve Öğretileri*. İzmir: Sevgi Yayınları, 2002.
- Chadwick, Owen. *19. Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*. Murat T. Aslan (çev.). İstanbul: Birey Yayınları, 2004.



- Choi, Syn-Duk. "A comparative study of two new religious movements in the Republic of Korea: the Unification Church and the Full Gospel Central Church", James A. Beckford (Ed.). *New Religious Movements and Rapid Social Change* içinde. Paris: Sage Publication; Unesco, 1986, ss.113-145.
- Chryssides, George D. ve Margaret Z. Wilkins. *A New Reader in New Religious Movements*. London-NewYork: Continuum, 2006.
- Cilacı, Osman. *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri*. 6. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Copeland, E. Luther. *A New Meeting of The Religions: Interreligious Relationships and Theological Questioning*. Waco: Baylor University Press, 1999.
- Coser, Lewis. "Amerikan Eğilimleri", Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.), M. Tuncay ve A. Uğur (hızl.), Alâeddin Şenel (çev.). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, ss.291-327.
- Coşkun, Ali. "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", Ali Coşkun (Ed.). *Mesih'i Beklerken-Mesihçi ve Millenarist Hareketler* içinde. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, ss.166-200.
- Cox, Harvey. "Piyasa Tanrısı", *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.21-34.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hakkı Tavsiye Metod ve Vasıtaları*. 5. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Çakır, Ruşen ve İrfan Bozan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, İrfan Bozan ve Balkan Talu (hızl.). *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*. 2. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Çarkoğlu Ali ve Binnaz Toprak. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.
- Çınar, İlker. *Şifre Çözüldü*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2005.
- Çınar, Menderes. "Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda mı? Otantik Kimlik Politikası mı?", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde. E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.226-253.

- Çiçek, Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.
- Daschke, Dereck ve W. Michael Ashcraft (Ed.). *New Religious Movements:A Documentary Reader*. New York: New York University, 2005.
- Dawson, Lorne L. “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, Jefferey K. Hadden ve Douglas E. Cowan (Ed.). *Religion on the Internet* içinde. Amsterdam: JAI Pres, 2000, ss.25-54.
- Demirci, Kürşat. “Misyonerlik Metodlarında Değişimler”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.81-84.
- \_\_\_\_\_. *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.
- Djuvara, T.G. ve Emir Şekip. *Türkiye’yi Parçalama Plânları -100 Plân Haçlı Taassubu-Türkiye Düşmanlığı*. Yakup Üstün (çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Dobbelaere, Karen. “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.109-128.
- Downs, Anthony. *An Economic Theory of Democracy*, NewYork: HareperCollins Publishers, 1957.
- Dursun, Davut. *Siyasî-İdarî Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi -Yapısı, Konumu ve Gelişimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Eck, Diana L. *A New Religious America: How a “Christian Country,” Has Now Become The World’s Most Religiously Diverse Nation*. New York: Harper Sanfrancisco, 2001.
- Eisenstadt, S. N. “Fundamentalism, Phenomenology and Comparative Dimensions”, Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (Ed.). *Fundamentalisms Comprehended* içinde. Chicago: University of Chicago Press, 1995, ss.259-276.
- Ekelund Jr., Robert B., Robert F. Héber ve Robert D. Tollison. *The Marketplace of Christianity*. Cambridge-London: The MIT Press, 2006.
- el-Faruki, İsmail Raci. “İslâm Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, Mesut Karaşahan (çev.), İsmail Raci el-Faruki (Ed.). *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, ss.85-106.

- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (Menşe'lerin Özlemi)*. Mehmet Aydın (çev.). 3. Baskı. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci, I-II*. Erol Özbek (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Er, İzzet. *Din Sosyolojisi: Makaleler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erbarıştıran, Tufan. *Yehova'nın Şahitleri –Kim Bunlar?*. 3. Baskı. İstanbul: Kule Kitapları, 1990.
- Erbaş, Ali. *Hıristiyanlık'ta İbadet*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003.
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- Erdem, Engin I. “‘Medeniyetler Çatışması’ Tezi ve 11 Eylül”, *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde. Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hızl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.73-108.
- Ergil, Doğu. *Toplum ve İnsan -Toplumbilimin Temelleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1984.
- Erkal, Mustafa E. *Küreselleşme, Etniklik, Çokkültürlülük*. İstanbul: Derin Yayınları, 2005.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Türkiye’de Ortodoks Misyonerliği”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.131-141.
- \_\_\_\_\_. *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Ertuğrul, Halit. *Kültürümüzü Etkileyen Okullar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Esposito, John L. “The Threat of Islam: Myth or Reality”, Hans Küng ve Jürgen Moltman (Ed.). *Islam: A Challenge for Christianity* içinde. London: SCM Press, 1994, ss.39-47.
- \_\_\_\_\_. *İslâm Tehdidi Efsanesi*. Ö. Baldık, A. Köse ve T. Küçükcan (çev.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Falk, Richard. *Küreselleşme ve Din: İnsanî Küresel Yönetişim*. Hasan Tuncay Başoğlu (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2003.
- Featherstone, Mike. “Küresel ve Yerel Kültürler”, Recep Kaymakcan (Ed.). *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde. İstanbul: DEM Yayınları, 2006, ss.35-60.

- \_\_\_\_\_. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications, 1995.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. Nilgün Çelebi (çev.). 7. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.
- Finke, Roger. "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change", L. A. Young (Ed.). *Assessing Rational Choice Theories of Religion* içinde. New York: Routledge, 1997, ss.45-64.
- Firestone, Reuven. *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in-Avraam'ın Çocukları*. Çağlayan Erendağ ve Levent Kartal (çev.). İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2004.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Aziz Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınları, 2000.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Mehmet Emin Özcan (çev.). Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Geertz, Clifford. "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Din Sosyolojisi* içinde. 2. Baskı. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.). Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.177-190.
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. Osman Akinhay (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Modernliğin Sonuçları*. Erşin Kuşdil (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sosyoloji*. Hüseyin Özel ve Cemal Güzel (Yayına hzl.). Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Gökbel, A., A.S. Yücel ve G.S. Işkın (hzl.). *Barış İçin Diyalog: Dinlerin Bir Arada Yaşamaya Katkısı Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 12 Eylül 2002 Sivas. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü, 2003.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*. 7. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Görmez, Mehmet. "Papa XVI. Benedict'in Konuşmasının Tarihî Değeri", Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.). *Polemik Değil Diyalog* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.91-98.
- Gülen, M. Fethullah. *İnsanın Özündeki Sevgi*. Ö. F. Tuncer (hzl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Güleryüz, Naim A. ve Amalia S. Levi (hzl.). *500. Yıl Vakfı Türk Musevîleri Müzesi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2004.

- Günay, Nasuh. *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005.
- Günay, Tuncer. *Misyoner Örgütleri ve Misyoner Faaliyetleri*. Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2004.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 3.Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. Harun Güngör ve Vehbi Ecer. *Laiklik, Din ve Türkiye*. Ankara: Adım Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri", Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.327-351.
- \_\_\_\_\_. "Vatikan'ın Tarihsel Açmazı", Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.). *Polemik Değil Diyalog* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.121-126.
- \_\_\_\_\_. *Misyonerlik*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Şiddet ve Sevgi İkliminde Hıristiyanlık*. İstanbul: Risale Yayınları, 2006.
- Güngör, Ali İsmail. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. 2. Basım. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Gürler, Tülay (drl.). *Anlatmasam Olmazdı - Geniş Toplumda Yahudi Olmak Türk Musevî Cemaati Onursal Başkanı Bensiyon Pinto*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Hadden, Jeffrey K. "Sekülerizmden Dönüş", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.123-159.
- Hakiki Sulh ve Güvenlik Hangi Kaynaktan?*. İstanbul: Mukaddes Kitap Kursları Derneği, 1978.
- Halliday, Fred. *İslâm ve Çatışma Miti*. U. Özkırımlı ve G. Koç (çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. İbrahim Arif Koytak ve Veysel Uysal (çev.). İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Hamilton, Malcolm. *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict", Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.). *Polemik Değil Diyalog* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.55-64.

- \_\_\_\_\_. “Genel Olarak Misyonerlik”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.25-35.
- \_\_\_\_\_. “Hıristiyanların İslâm’a Bakışı”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Asrımızda Hıristiyan Müslüman Münasebetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.105-123.
- Hatiboğlu, Mahemd Said. *Müslüman Kültürü Üzerine*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Havard, George T. “Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar Arasındaki Diyalog Üzerine”, Süleyman Turan (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.49-53.
- Heyet. *Gerçeği Bilelim!*. İstanbul: Oya Matbaası, 1971.
- Hick, John. “The Outcome: Dialogue into Truth”, John Hick (Ed.). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde. London: Sheldon Press, 1974, ss.140-155.
- \_\_\_\_\_. *İnançların Gökkuşluğu: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*. Mahmut Aydın (çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hoover, Stewart M. *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*. California: Sage Publications, 1988.
- Hopkins, E.W. G.F. Moore, M. Halidî ve Ö. Ferruh. *Tarihte ve Günümüzde Misyonerlik*. Adnan Yazıcı, Nurer Uğurlu ve Kemal Demir (çev.). İstanbul: Örgün Yayınevi, 2006.
- Horton, Paul B. ve Chester L. Hunt. *Sociology*. 4<sup>th</sup> Edition/International Student Edition. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd, 1976.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslâm*. 2. Baskı. Celal Kanat (çev.). İstanbul: Babil Yayınları, 2001.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- Huck, Allan. “Unificationism and the Family”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.). *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde. New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.207-215.
- Hunt, Stephen J. *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Hampshire: Ashgate, 2003.
- Hüseyin, Asaf. *Batının İslâm’la Kavgası*. Mesut Karaşahan (çev.). 2. Basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.

- Işık, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*. İstanbul: Eren Yayınları, 1993.
- Kalın, İbrahim. "İslâm ve Barış: Temel Kaynaklara Bir Bakış", Mümtaz'er Türköne (Ed.). *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.255-289.
- \_\_\_\_\_. *İslâm ve Batı*. 3. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kaplan, İbrahim. *İsâm'a Göre Hıristiyanlık: Erken Dönem İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Karabacak, Müslim. *Şartlara Uydurulmuş Misyonerlik: Dinlerarası Diyalog*. İstanbul: İcmal Yayıncılık, 2005.
- Karagöz, İsmail. *Din ve Vicdan Özgürlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. "İslâm'a Göre Savaş ve Barış", *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı. Mümtaz'er Türköne (Ed.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.17-27.
- \_\_\_\_\_. *Dinlerarası Diyalog Nedir?*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2005.
- Karpat, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*. İstanbul: AFA Yayınları, 1996.
- Kaya, Kamil. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Emre Matbaası, 1998.
- Kaymakcan, Recep. *Günümüz İngilteresinde Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Kehrer, Günter. "Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi* içinde. M. Emin Köktaş (çev.). Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.). 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.17-118.
- Kepel, Gilles. *Tanrı'nın İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*. Selma Kırmızı (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Keten, Bayram. *Ay Çarpması Ayinleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. 8. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

- Kılıç, Recep. “Türkçe İnternet Ortamında Misyonerlik Araştırması”, Asife Ünal (hızl.). *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik -Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.103-110.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Knitter, Paul F. “Diyalog ve Misyon”, Mahmut Aydın (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloğa Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.261-281.
- Kocabaşoğlu, Uygur. *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Koenig, Samuel. *Sosyoloji: Toplum Bilimine Giriş*. S. Sucu ve O. Aykaç (çev.). İstanbul: Ütopya Kitabevi Yayınları, 2000.
- Konur, Himmet. “Avrupa Birliğine Giriş Sürecindeki Türkiye’de Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Girişinin Din Boyutu: Sempozyum, 17-19 Eylül 2001-Çanakkale*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss.551-564.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye’de Dinî Hayat (İzmir Örneği)*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali. “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.381-399.
- \_\_\_\_\_. “Sekülerden Kutsala Yolculuk”, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.203-222.
- \_\_\_\_\_. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.11-19.
- \_\_\_\_\_. *Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dinî Akımlar*. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Köylü, Mustafa. *Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinlerarası Diyalog*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.



- Kramer, Heinz. *Avrupa ve Amerika Karşısında Değişen Türkiye*. 2. Baskı, Ali Çimen (çev.). İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Kunz, Phillip R. "The Unification Movement and the Attraction Process", Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.). *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde. New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.216-221.
- Kuran, Timur. *İslâm'ın Ekonomik Yüzleri*. Yasemin Tezgiden (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Kurt, Abdurrahman. "Örgütlü İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme", Hayati Hökelekli (Ed.). *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* içinde. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006, ss.265-276.
- Kuru, Ahmet T. "Modernite ile Müslüman Gelenek Arasında Bir Orta Yol Arayışı: Fethullah Gülen Örneği", M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.). İbrahim Kapaklıkaya (çev.). *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss.161-176.
- Kurucan, Ahmet. *Niçin Diyalog: Diyalogun Temelleri*. 2. Baskı. İstanbul: Işık Yayınları, 2006.
- Küçük, Abdurrahman. *Ermeni Kilisesi ve Türkler*. 2. Basım. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_ [ve diğerleri] (düzenleyen). *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, ss.35-39.
- Küçükcan, Talip. "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", Mümtaz'er Türköne (Ed.). *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.131-155.
- Lelong, Michel. *İslâm'la Yüzleşen Batı*. Ali Erbaş (çev.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.
- Lewis, Bernard. *Çatışan Kültürler -Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*. Nurettin Hüseyini (çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Lyotard, J. F. *Postmodern Durum -Bilgi Üzerine Bir Rapor*. Ahmet Çiğdem (çev.). 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Macar, Elçin. *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

- Malik, Anas. “11 Eylül Sonrası İslâm Dünyasına Bir Bakış”, Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hzl.). *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.191-214.
- Mansurnoor, Iik Arifin. “Historical Burden and Promising Future among Muslim and Christian Minorities in Western and Muslim Countries”, Chaider S. Bamualim, Dick van der Meij ve Karlina Helmanita (Ed.). *Islam and the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* içinde. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri, 2003, ss.111-148.
- Marcuse, Herbert. *Tek-Boyutlu İnsan -İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. Aziz Yardımlı (çev.). 3. Basım. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. Metin Çulhaoğlu (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.). 16. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (drl.). 10. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. O. Akınhay ve D. Kömürcü (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Meinert, Roland G., John T. Pardeck ve John W. Murphy. “Introduction to Postmodernism, Religion and the Future of Social Work”, Roland G. Meinert, John T. Pardeck ve John W. Murphy (Ed.). *Postmodernism, Religion and the Future* içinde. New York: Haworth Press, 1998, ss.1-5.
- Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Michel, Thomas. *Bediüzzaman’a Göre Müslümanlık-Hıristiyanlık Münasebetleri*. Celil Taşkın (çev.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Mirza, Şihabüddin ve Burhanüddin (hzl.). *Dinleri Tartışmak: Dinlerin Hakikat Anlayışı Üzerine Oturumlar: Reddü’l-hilaf ve Faslü’l-ihtilâf*. Ulvi Murat Klavuz (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Moghadam, Valentine M. “Şiddet ve Terörizm: İslâmcı Hareketler, Devletler ve Uluslararası Sistem Üzerine Feminist Gözlemler”, Bülent Aras ve Gökhan Bacık (hzl.). *11 Eylül Öncesi ve Sonrası* içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.129-148.
- Mojes, Paul. “Diyalogun Mahiyeti”, Mehmet Alıcı (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.39-48.

- Monsma, Stephen V. ve J. Christopher Soper. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 1997.
- Murphy John W. ve John T. Pardeck. “Renewing Social Work Practice Through a Postmodern Perspective”, Roland G. Meinert, John T. Pardeck, John W. Murphy (Ed.). *Postmodernism, Religion and the Future* içinde. New York: Haworth Press, 1998, ss.5-21.
- Muslim-Christian Research Group, “Müslümanlar ve Hıristiyanlar Arasında Doğru Diyalog İçin Genel İlkeler”, Süleyman Turan (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.55-61.
- Mutafyan, Mesrob. “Türkiye’de Dinlerarası Hoşgörü”, *Uluslararası Hoşgörü Kongresi Bildirileri*. Antalya: BİL-KAV, 2005, ss.123-124.
- Müftüoğlu, Ömer. *Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Nelson, Geoffrey K. *Cults, New Religions and Religious Creativity*. London: Routledge&Kegan Paul, 1987.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “İslâmî Bilimler ve Modernleşme Sorunu”, *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde. Gönül Pultar (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.37-60.
- Okuyan, Mehmet. “Kur’an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, Cafer Sadık Yaran (Ed.). *İslâm ve Öteki –Dinlerin Doğruluk ve Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss.163-216.
- Oruç, Mehmet. *Dinlerarası Diyalog Tuzakı ve Dinde Reform*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2003.
- Ostwalt, Conrad. “Seküler Çan Kuleleri”, *Laik Ama Kutsal* içinde. Ali Köse (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss.35-55.
- Öktem, Niyazi. *Diyalog Yazıları: Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. 5. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 2005.
- Önkal, Ahmet. *Rasûlüllah’ın İslâm’a Davet Metodu*. 17. Basım. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2006.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. 4. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2000.
- Özbudun, Ergun ve Fuat Keyman. “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme: Aktörler, Söylemler, Stratejiler”, Peter L. Berger ve S. P. Huntington (Ed.). *Ayla Ortaç*

- (çev.). *Bir Küre Binbir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik* içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, ss.303-326.
- Özcan, Vedat. *Bir Reorganizasyon ve Tahrif Faaliyeti Olarak Dinlerarası Diyalog: Diyaloğun Acı Meyveleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Özdemir, Şuayip. *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Özel, Sibel. *Fener-Rum Patrikhanesi ve Ruhban Okulu*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Özlem, Kader. “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslâmofobia Gerçekliği”, Mümtaz’er Türköne (Ed.). *Siyasi, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.197-208.
- Özşahin, Lütfi. *Kaosun Jeopolitiği ve Dinlerarası Diyalog: Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Öztürk, Levent. *Etiyopya’da İslâmiyet I –Asr-ı Saâdet’te Habeşistan’la Münasebetler*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Paçacı, Mehmet. “Kur’an’da Ehl-i Kitap Anlayışı”, Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen). *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, ss.41-63.
- Paşaoğlu, Sarkis. *Yehova Şahitleri*, İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1999.
- Perşembe, Erkan. *Almanya’da Türk Kimliği -Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Phan, Peter C. “Sexuality and Marriage in the Unification Movement”, Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.). *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde. New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.222-231.
- Poerwowidigdo, Judo. “Indonesia: Living Together in Majority Muslim Population”, Hans Küng ve Jürgen Moltmann (Ed.). *Islam: A Challenge for Christianity* içinde. London: SCM Press, 1994, ss.23-28.
- Porter, Michael E. “How Competitive Forces Shape Strategy”, Cynthia A. Montgomery ve Michael E. Porter (Ed.). *Strategy: Seeking and Securing Competitive Advantage* içinde (11-27). Boston: Harvard Business review, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Rekabet Stratejisi: Sektör ve Rakip Analizi Teknikleri*. Gülen Ulubilgen (çev.). İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2003.

- Pratt, Douglas. *The Challenge of Islam: Encounter in Interfaith Dialogue*. Hampshire: Ashgate, 2005.
- Pultar, Gönül. "Giriş", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde. Gönül Pultar (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.13-33.
- Raudvere, Catharina. "Where Does Globalization Take Place?: Opportunities and Limitations for Female Activists in Turkish Islamist Non-Governmental Organizations", Birgit Schaebler ve Leif Stenberg (Ed.). *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity* içinde. Syracuse-New York: Syracuse University Press, 2004, ss.166-187.
- Reynolds, Stephen. *The Christian Religion Tradition*. California and Balmont: Dickens Publishing Company, 1977.
- Richardson, James T. ve Gerald Ginsburg. "A Critique of 'Brainwashing' Evidence In Light Of *Daubert*: Science And Unpopular Religions", Helen Reece (Ed.). *Law and Science: Current Legal Issues* içinde. Cilt.1, Oxford: Oxford University Press, 1998, <http://www.skepsis.nl/onlinetexts.html>, (29 Mart 2005), ss.265-288.
- Robertson, Roland. *Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. Ümit Hüsrev Yolsal (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Rodrigue, Aron. *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması - 'Alliance' Okulları 1860-1925*. İbrahim Yıldız (çev.). Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, <http://books.google.com/books?id=vpTxxYR7hPcC&printsec=frontcover&dq=Contingency,+irony+and+solidarity&hl=tr#PPA73,M1>, (01 Mayıs 2009).
- Roy, Olivier. *Küreselleşen İslâm*. Haldun Bayrı (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. 4. Baskı. Selahattin Ayaz (çev.). İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslâm", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde. E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.14-33.
- \_\_\_\_\_. "Globalleşme ve 'Öteki' Sorunu: Postmodernizm, Feminizm, Oryantalizm", E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.). *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde. Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.201-225.
- \_\_\_\_\_. "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde. E. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (drl.). Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.88-110.

- \_\_\_\_\_. *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: “MSP Örnek Olayı”*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. “İslâm Dışı Dinlere Kur’an’ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçüsü”, Abdurrahman Küçük [ve diğerleri] (düzenleyen). *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar [Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (IV, 2004: Ankara)]* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, ss.35-39.
- \_\_\_\_\_. *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Saydam, Abdullah. *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. Trabzon: Derya Kitabevi, 1999.
- Sayyid, S. *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (çev.). Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Scott, John. “Rational Choice Theory”, G. Browning, A. Halcli, ve F. Webster (Ed.). *Understanding Contemporary Society: Theories of The Present*, Sage Publications, 2000. <http://privatewww.essex.ac.uk/~scottj/socscot7.htm>, (24 Temmuz 2008).
- Serdar, Ziyaüddin. *Postmodernizm ve Öteki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*. Gökçe Kaçmaz (çev.). İstanbul: SöylemYayınları, 2001.
- Sevilla-Sharon, Moshe. *Türkiye Yahudileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Seyfeli, Canan. *İstanbul Ermeni Patrikliği*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Sezen, Yümni. *Dinlerarası Diyalog İhaneti: Dinî-Psikolojik-Sosyolojik Tahlili*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, Ahmet Emin Dağ (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Sharpe, Eric J. “The Goal of Inter-Religious Dialogue”, John Hick (Ed.). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde. London: Sheldon Press, 1974, ss.77-95.
- \_\_\_\_\_. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*. Ahmet Güç (çev.). Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

- Shneider, Delwin Byron. "Interreligious Dialogue: The Epic Journey of Our Time", Frederick Sontag ve Thomas G. Walsh (Ed.). *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* içinde. New York: International Cultural Foundation, 1988, ss.123-130.
- Skeie, Geir. "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı", Recep Kaymakcan (Ed.). *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde. İstanbul: DEM Yayınları, 2006, ss.135-153.
- Smith, Wilfred Cantwell. "A Human View of Truth", John Hick (Ed.). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde. London: Sheldon Press, 1974, ss.20-44.
- Southern, Richard W. *Orta Çağ Avrupasında İslâm Algısı*. Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.33-74.
- \_\_\_\_\_. *Tek Gerçek Tanrı -Tektanrıcılığın Tarihsel Sonuçları*. Çiğdem Özüer (çev.). İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.
- Subaşı, Necdet. "Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği", *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* içinde. Gönül Pultar (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, ss.61-95.
- \_\_\_\_\_. *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Süer, Mete. *Mutlu Bir Aile Hayatı*. 2. Baskı. İstanbul: Kule Kitapları, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Tanrı Herşeyi Yeni Yapacak*. 2. Baskı. İstanbul: Kule Kitapları, 1989.
- Swatos, William H. ve Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.95-121.
- Swidler, Leonard. "Monolog Çağından Diyalog Çağına", Mustafa Şengün (çev.), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.23-38.
- Şeker, Mehmet. *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi: Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar'da Müslim-Gayr-i Müslim İlişkileri*. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

- Şentürk, Recep. “İslâm’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? –İsmet Âdemiyetlidir”, Mümtaz’er Türköne (Ed.). *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.65-90.
- \_\_\_\_\_. *İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fikhî Yaklaşımlar*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Şişman, Nazife. *Küreselleşmenin Pençesi İslâmın Peçesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Takim, Liyakatali. “Din Değiştirmekten Muhavereye (Sohbete): 11 Eylül Sonrası Dinlerarası Diyalog”, Yakup Çoştı (çev.), *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, içinde. Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.283-301.
- Tanyu, Hikmet. *Yehova Şahitleri*. Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi: Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Taşpınar, İsmail. “Bir Katolik Hıristiyan Misyon Kuruluşu Olarak CARITAS Türkiye ve Günümüzde İstanbul ve Çevresindeki Faaliyetleri”, Asife Ünal (hızl.). *Dinler Tarihi Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik –Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.261-68.
- Tekin, Ahmet. *Türk’ü Hıristiyanlaştırma İslâm’ı Tasfiye Taşeronlarına Diyalogculara Kur’an Dersi*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Thompson, Ian. *Odadaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*. Bekir Zakir Çoban (çev.). İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- Tibi, Bassam. *Boğazın İki Yakası, Avrupa ile İslâmcılık Arasında Türkiye*. S. Kabakoğlu (çev.). İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Tomlinson, John. *Küreselleşme ve Kültür*. Arzu Eker (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Touraine, Alain. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*. 2. Baskı. Olcay Kunal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Turhan, Kaan. *TSK ve Ulus Devleti Hedef Alan Vicdani Ret*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.



- Tümer, Günay. “XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yehova Şahitleri Gerçeği”, *Türkiye 'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, ss.53-64.
- Türköne, Mümtaz'er. “Devletli Sivil Toplum”, *Sivil Toplum ve Demokrasi* içinde. Lütfi Sunar (hızl.). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, ss.89-98.
- Üçal, Turgay. *Hıristiyan İnançına Göre Misyonerlik*. İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2002.
- Ünal, Semih Turgay ve Anibal Akdamar. *Türkiye 'de Laiklik İlkesi ve Yehovanın Şahitleri*. İstanbul: Kule Kitapları, 1983.
- Van der Ven, Johannes A. “Eğitimde Çokkültürlülük: Tanınma Siyaseti”, Recep Kaymakcan (Ed.). *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde. İstanbul: DEM Yayınları, 2006, ss.61-96.
- Voll, John O. “İslâm Tarihinde Tecdid ve Islah”, Erol Çatalbaş (çev.). John L. Esposito (Ed.). *Güçlenen İslâm 'ın Yankıları* içinde. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989, ss.45-62.
- von der Mehden, Fred R. “Amerikalıların İslâm 'ı Algılayışları”, Erol Çatalbaş (çev.). John L. Esposito (Ed.). *Güçlenen İslâm 'ın Yankıları* içinde. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989, ss.29-45.
- Wallis, Roy. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Roudledge ve Kegan Paul, 1984.
- Warner, R. Stephen. “Convergence toward the New Paradigm: A Case of Induciton”, Lawrence A. Young (Ed.). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde. New York: Routledge, 1997, ss.87-101.
- \_\_\_\_\_. “More Progress on the New Paradigm”, Ted G. Jelen (Ed.). *Sacred Markets, Sacred Canopies -Essays on Religious Markets and Religious Pluralism* içinde. Lanham, Maryland: Rowman-Littlefield Publishers, Inc, 2002, ss.1-29.
- Watt, W. Montgomery. *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*. Turan Koç (çev.). 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- \_\_\_\_\_. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. Turan Koç (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Hıristiyanların İslâm Algılayışları”, Fuat Aydın (Ed. ve çev.). *Hıristiyanların İslâm 'ından Müslümanların İslâmı 'na: Bir Başka Açıdan Diyalog* içinde. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, ss.57-66.
- Weber, Max. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Chez Republic: Area, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Sosyolojinin Temel Kavramları*. Medeni Beyaztaş (çev.). İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.
- Weddle, David L. “Jehovah’s Witnesses”, Mircea Eliade (Ed). *The Encyclopedia of Religion*. Vol.7, 2. Baskı. New York: The Macmillan Co., 1987.
- White, George E. *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*. Cem Târik Yüksel (çev.). İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Wilson, Bryan R. “Introduction”, Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (Ed.). *New Religious Movements: Challenge and Response* içinde. London: Routledge, 1999, ss.1-11.
- \_\_\_\_\_. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_ ve Karen Dobbelaere. “Unificaitonism: The Moonies in Belgium”, Bryan R. Wilson. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* içinde. New York: Oxford University Press, 1992, ss.251-266.
- Wuthnow, Robert J. “Din Sosyolojisi”, *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-* içinde. Adil Çiftçi (drl. ve çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, ss.59-119.
- Wyschogrod, Michael. “Musevilik Açısından İslâm ve Hıristiyanlık”, Mesut Kardeşhan (çev.). İsmail Raci Faruki (Ed.). *İbrahîmî Dinlerin Diyalogu* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, ss.37-46.
- Yanıklar, Cengiz. *Tüketimin Sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayınları, 2006.
- Yavuz, M. Hakan. “Kamusal Alanda İslâm: Nur Hareketi Örneği”, M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.). İbrahim Kapaklıkaya (çev.). *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss.39-58.
- \_\_\_\_\_ ve John L. Esposito. “Türkiye’de İslâm: Laik Yoldan Geri Dönüş mü?”, M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (hızl.). İbrahim Kapaklıkaya (çev.). *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss.17-38.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. C.II. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Dinî Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Yeni Bir Dünyaya İnanmak İçin Esas*. Yehova Şahitlerinin Neşriyatı, 1957.

- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 2.Baskı. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2000.
- Yıldırım, Ergün. *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslâm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Münir. *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Suat. "Diyaloğun Dikenli Yolları", Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman ve Faruk Tuncer (Ed.). *Polemik Değil Diyalog* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, ss.85-90.
- Yıldırım, Uğur. *Dünü, Bugünü, İçyüzü ve Perde Arkasıyla Türkiye'de Misyonerlik*. İstanbul: Otopsi Yayınları, 2005.
- Yıldız, İlhan. "Avrupa Birliğine Taşındığımızın Görevlisi ve Din Hizmetler Tablosu", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu: Sempozyum, 17-19 Eylül 2001-Çanakkale*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss.131-145.
- Yitik, Ali İhsan. "Hint Menşeli Dinlerin Türkiye'deki Faaliyetleri", Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.312-322.
- \_\_\_\_\_. "Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler", Asife Ünal (hızl.), *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik –Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.91-102.
- Yurdusev, A. Nuri. "Terör ve Demokrasi Kıskaçında İslâm", Mümtaz'er Türköne (Ed.). *Siyasî, Tarihî, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslâm ve Şiddet* içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007, ss.189-196.
- Zaehner, R.C. "Religious Truth", John Hick (Ed.). *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* içinde. London: Sheldon Press, 1974, ss.1-19.
- Zahir, İhsan İlahi. *İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kadiyanîlik*. Arif Aytekin (çev.). İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp (çev.). Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006.

### **Tezler**

- Akyüz, Niyazi. "Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dinî Hayat ve Kentlileşme Üzerine Bir Araştırma", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 1994.

- Aydınalp, Halil. “Gerde’de Dinî Hayat”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE 2003.
- Bayer, Ali. “Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişisine Yeniden Bakış”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, 2006.
- Kenanoğlu, M.Macit. “Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Statüsü (1453-1856)”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi SBE, 2001.
- Kirman, M. Ali. “Yeniayla’da Dinî Hayat”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE1994.
- Lee, Ji Hyun. “Türkiye’de Misyonerlik: Güney Koreli Protestan Misyonerlerin Faaliyetleri”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2004.
- Mollahüseyinoğlu, Beyhan. “Türkiye’deki Ortodoks Misyonerliği”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Özdemir, Selma. “Din-Ahlâk-Ekonomi İlişkisinin Sosyolojik Analizi ve Kapitalist Zihniyetin Değerlendirilmesi: Adam Smith ve İbrahim Hakkı Örneği” *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi SBE, 2005.
- Sönmez, Mahmud Haldun. “Modernleşme Sürecinde İstanbul Yahudileri’nin Hayatında Sinagog ve Dinî Bağlılık”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi SBE, 2004.
- Uçar, Ramazan. “Alevî-Bektaşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma –Abdal Musa Tekkesi Örneği”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 2003.

### ***Sürelî Yayınlar***

- 2007 İlerleme Raporu, [http://www.mfa.gov.tr/NR/rdonlyres/AF2D5195-4FAD-49C6-A786-D2A04F770F41/0/2007İlerlemeRaporu\\_Tr.pdf](http://www.mfa.gov.tr/NR/rdonlyres/AF2D5195-4FAD-49C6-A786-D2A04F770F41/0/2007İlerlemeRaporu_Tr.pdf), (15 Mart 2008).
- Akar, Yılmaz. “Moon Tarikatı Almanya’da Günün Konusu”, <http://www.tanyeri.net/moon.htm> (02 Mart 2008).
- Akdemir, Ali. “Entelektüel Sermaye Konseptinin İşletmecilik Anlayışındaki Dönüşümleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Sayı.3, Güz 1998, ss.63-72.
- Akdoğan, Ali. “Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Giriş Sürecinde Farklı Kültür ve Dinlerin Barış İçinde Bir Arada Yaşama İmkânı -Kültürel ve Dinî Çoğulculuğa

- Sosyolojik Bir Bakış”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*. Sayı.18, Ağustos-Ekim 2003, ss.57-90.
- Akın, Erkan ve Ömer Karasapan. “İslâm and the State”, *Middle East Report*. No.153, July-August 1988, s.16.
- Aktay, Yasin. “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslâmiyat*. Cilt.3, Sayı.3, Temmuz-Eylül 2000, ss.37-49.
- Akyol, Esmahan. “Amerikan Moon Tarikatı Türkiye’yi Örgütüyor”, *Nokta*. Sayı.3, 13 Ekim 1991.
- Akyürek, Süleyman. “Kur’an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlikleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı.18, 2005/1, ss.175-192.
- Anderson, Gary M. “Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations”, *The Journal of Political Economy*. Vol.96, No.5, October 1988, ss.1066-1088.
- Aslan, Adnan. “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı.2, 1998, ss.43-163.
- Aslan, Mehmet ve Gazanfer Kaya. “1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.5, Sayı.1, 2004, ss.213-223.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. “Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlilikler Üzerine”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.VIII, Sayı.2, Aralık 2004, ss.17-24.
- Ay, Canan ve Aylin Ünal. “Küçük ve Orta Ölçekli İşletmeler İçin Yeni Bir Pazarlama Anlayışı: Gerilla Pazarlaması”, *Yönetim ve Ekonomi*. Cilt.9, Sayı.1-2, 2002, ss.75-85.
- Aycan, İrfan. “Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler”, *Dinî Araştırmalar*. Cilt.1, Sayı.3, Ocak-Nisan 1999, ss.65-81.
- Aydın, Mahmut. “Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlâk”, *İslâmiyat*. Cilt.8, Sayı.2, 2005, ss.39-54.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Belçika’da İlk ve Orta Öğretimde Okutulan İslâm Din Dersi Programları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.7, Sayı.1, 2003, ss.85-100.
- Aydüz, Davut. “Dinlerarası Diyalog ve Misyonerlik Faaliyetleri”, [http://www.if.sakarya.edu.tr/Diniguncelkonular/dinlerarasi\\_diyalog\\_ve\\_misyonerlik\\_dayduz.pdf](http://www.if.sakarya.edu.tr/Diniguncelkonular/dinlerarasi_diyalog_ve_misyonerlik_dayduz.pdf), (22 Ekim 2005).

- Azzi, Corry ve Ronald Ehrenberg. "Household Allocation of Time and Church Attendance", *The Journal of Political Economy*. Vol.83, No.1, February 1975, ss.27-56.
- Bailey, John W. "Paul's Second Missionary Journey", *The Biblical World*. Vol.33, No.6, June 1909, ss.414-423.
- Bainbridge, William Sims. "Explaining the Church Member Rate", *Social Forces*. Vol.68, No.4, June 1990, ss.1287-1296.
- \_\_\_\_\_. "New Religions, Science, and Secularization", *Religion and the Social Order*, Vol.3A, 1993, <http://mysite.verizon.net/william.bainbridge/dl/newrel.htm>, (29 Mart 20005), ss.277-292.
- Bardakoğlu, Ali. "Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dini Liderler Toplantısı Açılış Konuşması", <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>, (23 Nisan 2009).
- Barker, David C. ve Christopher Jan Carman. "The Spirit of Capitalism? Religious Doctrine, Values, and Economic Attitude Constructs", *Political Behavior*. Vol.22, No.1, March 2000, ss.1-27.
- Barnes, Trevor J. ve Eric Sheppard. "Is There a Place for the Rational Actor? A Geographical Critique of the Rational Choice Paradigm", *Economic Geography*. Vol.68, No.1, January 1992, ss.1-21.
- Barrett, David (Ed.). "Turkish Religious Leader Endows Chair in Islamic Studies" *Praxis*. Vol.18, No.3. December 2006, <http://www.hartsem.edu/ABOUT/Praxis/dec06.pdf>, (20 Mayıs 2008).
- Barros, Pedro Pita ve Nuno Garoupa. "An Economic Theory of Church Strictness", *The Economic Journal*. Vol.112, No.481, July 2002, ss.559-576.
- Barton, James L. "The Modern Missionary", *The Harvard Theological Review*. Vol.8, No.1, January 1915, ss.1-17.
- Batuk, Cengiz ve Süleyman Turan. "Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları", *Milel ve Nihal*. Cilt.3, Sayı.1-2, 2005-6, ss.137-160.
- Becker, Gary S. "A Theory of Marriage: Part I", *The Journal of Political Economy*. Vol.81, No.4, July-August 1973, ss.813-846.
- \_\_\_\_\_. "A Theory of the Allocation of Time", *The Economic Journal*. Vol.75, No.299, September 1965, ss. 493-517.
- \_\_\_\_\_. "Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior", *The Journal of Political Economy*. Vol.101, No.3, June 1993, ss.385-409.

- \_\_\_\_\_. "On the Relevance of the New Economics of the Family", *The American Economic Review*. Vol.64, No.2, Papers and Proceedings of the Eighty-sixth Annual Meeting of the American Economic Association, May 1974, ss.317-319.
- \_\_\_\_\_. "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Olarak Gelişirler", Murat Çokgezen (çev.). *Liberal Düşünce*. Sayı.3, Yaz 1996, ss.30-31.
- \_\_\_\_\_ ve Kevin M. Murphy. "A Theory of Rational Addiction", *The Journal of Political Economy*. Vol.96, No.4, August 1988, ss.675-700.
- \_\_\_\_\_ ve Nigel Tomes. "Human Capital and the Rise and Fall of Families" *Journal of Labor Economics*. Vol.4, No.3, Part 2: The Family and the Distribution of Economic Rewards, July 1986, ss.1-39.
- Beckford, James A. "Rational Choice Theory an Prison Chaplaincy: The Chaplain's Dilemma", *British Journal of Sociology*. Vol.50, No.4, December 1999, ss.671-685.
- Behan, Warren P. "Paul's Third Missionary Journey", *The Biblical World*. Vol.34, No.2. August 1909, ss.120-130.
- Beidelman, T.O. "The Organization and Maintenance of Caravans by the Church Missionary Society in Tanzania in the Nineteenth Century", *The International Journal of African Historical Studies*. Vol.15, No.4, 1982, ss.601-623.
- Bell, Daniel. "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *The British Journal of Sociology*. Vol.28, No.4, December 1977, ss.419-449.
- Bıyık, Mustafa. "Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", *İslâmiyât*. Cilt.V, Sayı.3, 2002, ss.123-138.
- \_\_\_\_\_. "Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk", *Milel ve Nihal*. Cilt.1, Sayı.1, 2003, ss.93-114.
- Bıçer, Ramazan. "Kutsal Kitaplar Üstü Apokrif Kutsal: "Bilgi Kitabı"", *Kelam Araştırmaları*. Cilt.5, Sayı.2, 2007, ss.15-40.
- Bilgin, Mehmet Fevzi. "Amerikan Başkanlık Seçimleri ve Din", *Tartışma Metinleri/6*. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İİBF, 2004.
- Bilgin, Vejdi. "'Sosyal Akışkanlık' Kavramı Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.12, Sayı.2, 2003, ss.297-309.
- Bodur, H. Ezber. "Dinî Motifli Terör Fenomeni ve İslâm'ın Siyasal İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.5, 2005, ss.65-88.

- \_\_\_\_\_. “Küreselleşmenin Dinî Alandaki Etkisi ve Ulus-Devlet”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.4, 2004, ss.9-26.
- \_\_\_\_\_. “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.1, 2003, ss.13-39.
- Bozkurt, Veysel. “Küreselleşme, Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar”, <http://www.isguc.org/vbozkurt1.htm>, (25 Ekim 2005).
- Bradford, Amory H. “The Missionary Outlook”, *The Biblical World*. Vol.13, No.2, February 1899, ss.79-87.
- Bruce, Steve. “Religion and Rational Choice: A Critique of Economics Explanations of Religious Behaviour”, *Sociology of Religion*. Vol.54, No.2, 1993, ss.193-205.
- \_\_\_\_\_. “The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain”, *The British Journal of Sociology*. Vol.48, No.4, December 1997, ss.667-680.
- \_\_\_\_\_. “The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States”. *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.39, No.1, March 2000, ss.193-205.
- Buyrukçu, Ramazan. “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.47, Sayı.2, 2006, ss.99-126.
- Büyükdüvenci, Sabri. “Postmodern Anlayışta Ahlâk Sorunu”, *Felsefe Dünyası*. Sayı.23, Kış 1997, ss.41-46.
- Carr, Jack L. ve Janet T. Landa. “The Economics of Symbols, Clan Names, and Religion”, *The Journal of Legal Studies*. Vol.12, No.1, January, 1983, ss.135-156.
- Case, Shirley Jackson. “The Missionary Idea in Early Christianity”, *The Biblical World*. Vol.36, No.2, August 1910, ss.113-125.
- Chaves, Mark. “Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations”, *The American Journal of Sociology*. Vol.99, No.1, July 1993, ss.1-48.
- \_\_\_\_\_. ve James D. Montgomery. “Rationality and the Framing of Religious Choice”, *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.35, No.2, June 1996, ss.128-144.
- \_\_\_\_\_. ve Philip S. Gorski. “Religious Pluralism and Religious Participation”, *Annual Review of Sociology*. Vol. 27, 2001, ss.261-281.
- \_\_\_\_\_. Peter J. Schraeder ve Mario Sprindys. “State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West”, *The Journal of Politics*. Vol.56, No.4, November 1994, ss.1087-1097.



- Chryssides, George D. "New Religious Movements -Some Problems of Definition", <http://www.skepsis.nl/onlinetexts.html>, (29 Mart 2005),
- Coşgel, Metin M. ve Lanse Minkler. "Rationality, Integrity, and Religious Behavior", *Journal of Socio-Economics*. Vol.33, 2004, ss.329-341.
- Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâmyât*. Cilt.8, Sayı.2, 2005, ss.71-90;
- Çetintaş, Hakan ve Tamer Çetin. "Elektrik Piyasasında Rekabetçi Uygulamalar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.9, Sayı.1, 2004, ss.111-137.
- Davie, Grace. "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?", İhsan Toker (çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.47, Sayı.I, 2006, ss.219-238.
- \_\_\_\_\_. "Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler", İhsan Çapcıoğlu (çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.47, Sayı.I, 2006, ss.239-258.
- \_\_\_\_\_. "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.XLVI, Sayı.1, 2005, ss.201-214.
- Davies, Paul E. "Paul's Missionary Message", *Journal of Bible and Religion*. Vol.16, No.4, October 1948, ss.205-211.
- Davutoğlu, Ahmet. "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan*. Cilt.2, Sayı.9, 2000, ss.1-74.
- Dawson, Lorne. "Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversions", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.29, No.2, 1990, ss.141-163.
- Dr. Rashdall. "The Motive of Modern Missionary Work", *The American Journal of Theology*. Vol.11, No.3, July 1907, ss.369-383.
- Durgun, Şenol. "Medya İletişimin Neresinde?", *Türkiye Günlüğü*. Sayı.46, Yaz 1997, ss.58-65.
- Ehrenberg, Ronald G. "Household Allocation of Time and Religiosity: Replication and Extension", *The Journal of Political Economy*. Vol.85, No.2, April 1977, ss.415-423.
- Ekelund Jr., Robert B., Robert F. Hébert ve Robert D. Tollison. "An Economic Analysis of the Protestant Reformation", *The Journal of Political Economy*. Vol.110, No.3, June 2002, ss.646-671.
- \_\_\_\_\_. "An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking", *Journal of Law, Economics, & Organization*. Vol.5, No.2, Autumn 1989, ss.307-331.

- Ekinci, Hasan. "Yeni Rekabet Aracı Olarak Bilgi Teknolojileri ve Değişim Yönetimindeki Rolüne İlişkin Görgül Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.28, Sayı.1, Mayıs 2004, ss.23-34.
- Elekdağ, Şükrü. "Rahip cinayetleri ve", 15/03/2009, <http://www.yanki.com.tr/yazigoster2.asp?yazarid=6&id=236>, (17 Nisan 2009).
- Ercan, Hülya. "Türkiye'de Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.26, Sayı.1, Mayıs 2002, ss.69-79.
- Eren, Şadi. "Hıristiyanlarla Mücadelenin Tarihi Seyri", *Köprü*. Sayı.93, Kış 2006, ss.199-206.
- Erkan, Rüstem ve Harika Akçayöz. "Siyasî İslâm Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi", *CÜSBD*, Cilt.27, Sayı.2, Aralık 2003, ss.174-201.
- Erol, Kemal. "Rekabet ve Regülasyon" *Rekabet Nereye Kadar? Nasıl, 7-8 Kasım 2001*, Ankara 2001.
- Esgin, Ali. "Ulus-Devlet ve Küreselleşmeye İlişkin Bazı Tartışmalar", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.25, Sayı.2, Aralık 2001, ss.185-192.
- Fass, P.S. "Çocuklar ve Küreselleşme", Nihal Ahioğlu (çev.). *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. Cilt.37, Sayı.1, 2004, ss.141-145.
- Finke, Roger. "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change", L.A. Young (Ed.). *Assessing Rational Choice Theories of Religion* içinde. New York: Routledge 1997, ss.45-64.
- \_\_\_\_\_ ve Rodney Stark. "Evaluating the Evidence: Religious Economies and Sacred Canopies", *American Sociological Review*. Vol.54, No.6, December 1989, ss.1054-1056.
- \_\_\_\_\_ ve Rodney Stark. "Religious Choice and Competition", *American Sociological Review*. Vol.63, No.5, October 1998, ss.761-766.
- \_\_\_\_\_ ve Rodney Stark. "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", *American Sociological Review*. Vol.53, February 1988, ss.41-49.
- \_\_\_\_\_ Avery M. Guest ve Rodney Stark. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865", *American Sociological Review*. Vol.61, April 1996, ss.203-218.
- Friedman, Debra ve Michael Hechter. "The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research", *Sociological Theory*. Vol.6, No.2, Autumn 1988, ss.201-218.

- Gartrell, David C. ve Zane K. Shannon. "Contacts, Cognitions and Conversion: A Rational Choice Approach", *Review of Religious Research*. Vol.27, No.1, September 1985, ss.32-48.
- Genn, Celia, "Diyasporasından Ulusları Aşan Sufi Hareketine", Hülya Küçük (çev.). *Tasavvuf*. Sayı.19, 2007, ss.327-337.
- Gill, Anthony J. "Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-79", *American Journal of Political Science*. Vol.38, No.2, May 1994, ss.403-425.
- Glaeser, Edward L. David Laibson ve Bruce Sacerdote. "An Economic Approach to Social Capital", *The Economic Journal*. Vol.112, No.483, Features, November 2002, ss.F437-F458.
- Glaeser, Edward L. ve José Scheinkman. "Neither a Borrower nor a Lender Be: An Economic Analysis of Interest Restrictions and Usury Laws", *Journal of Law and Economics*. Vol.41, No.1, April 1998, ss.1-36.
- Greeley, Andrew M. ve Michael Hout. "American's Increasing Belief in Life After Death: Religious Competition and Acculturation", *American Sociological Review*. Vol.64, December 1999, ss.813-835.
- Grossbard, Amyra. "An Economic Analysis of Polygyny: The Case of Maiduguri", *Current Anthropology*. Vol.17, No.4, December 1976, ss.701-707.
- Güleryüz, Naim A. "AB Müzakere Sürecinde STK ve Vakıfların Rolü ve Önemi", *Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen "AB Müzakere Sürecinde Vakıfların ve STK ların Rolü" Sempozyumu*, 09/05/2007, <http://www.muze500.com/content/view/361/257/lang,tr/>, (27 Nisan 2009).
- \_\_\_\_\_. "Birlikte Yaşamak...", *Göztepe Kültür Derneği Dergisi*, (Haziran-Temmuz 2001), <http://www.muze500.com/content/view/373/257/lang,tr/>, (27 Nisan 2009).
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt.II, Sayı.1, 2002, ss.1-21.
- Güneş, Abdurrahman. "Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.10, Sayı.2, 2005, ss.89-103.
- Güneş, Abdülbaki. "Kur'an Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.10, Sayı.1, 2005, ss.1-36.
- Habermas, Jürgen. "'Post-seküler toplum' ne demektir?", 06/06/2008, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=881838&Date=06.06.2008&CategoryID=99>, (Jürgen Habermas'ın 3 Haziran 2008'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'ndeki konuşmasının özeti).

- Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler ve Mark Chaves. "What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance", *American Sociological Review*. Vol.58, No.6, December 1993, ss.741-752.
- Hall, John R. "Social Organization and Pathways of Commitment: Types of Communal Groups, Rational Choice Theory, and the Kanter Thesis", *American Sociological Review*. Vol.53, No.5, October 1988, ss.679-692.
- Hall, Stuart. "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik", Hakan Tuncel (çev.). <http://id.ilef.net/yazi.php?yad=798>, (20 Ekim 2005).
- Hancı, İsrail. "Yıllar Sonra Cefi", 30/12/1995, <http://www.aksiyon.com.tr/detaylar.do?load=detay&link=1222>, (12 Mayıs 2009), Sayı.56.
- Handler, Joel F. "Postmodernism, Protest, and the New Social Movements", *Law & Society Review*. Vol.26, No.4, 1992, ss.697-732.
- Harsanyi, John C. "Rational-Choice Models of Political Behavior vs. Functionalist and Conformist Theories". *World Politics*. Vol.21, No.4, July 1969, ss.513-538.
- Hausman, Daniel M. "Rational Choice and Social Theory: A Comment", *The Journal of Philosophy*. Vol.92, No.2, February 1995, ss.96-102.
- Hechter, Michael ve Satoshi Kanazawa. "Sociological Rational Choice Theory". *Annual Review of Sociology*. Vol.23, 1997, ss.191-214.
- Hedström, Peter ve Richard Swedberg. "Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition". *European Sociological Review*. Vol.12, No.2, Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis, September 1996, ss.127-146.
- Heimer, Carol A. "Review: Rational Choice Theory About Real Life", *Contemporary Sociology*. Vol.18, No.4, July 1989, ss.633-634.
- Hıdır, Özcan. "İslâm'ın ilk Yıllarında Hidayet Olgusu ve Mühtedi Yahudi ve Hıristiyanlar", *Köprü*. Sayı.91, Yaz 2005, ss.221-230.
- Hodge, Alison. "The Training of Missionaries for Africa: The Church Missionary Society's Training College at Islington, 1900-1915", *Journal of Religion in Africa*. Vol.4, Fasc.2, 1971-1972, ss.81-96.
- Hogan, Edmund M. "The Motivation of the Modern Irish Missionary Movement 1912-1939", *Journal of Religion in Africa*. Vol.10, Fasc.3, 1979, ss.157-173.
- Holm, Nils G. "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", Abdülkerim Bahadır (çev.). *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.4, Güz 2002, ss.271-286.
- Hostetter, Jacques. "New Religious Movements: A Factor of Division or Unity?" <http://www.religiousfreedom.com/Conference/Germany/hostetter.htm>, (13 Mart 2005).

- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*. Vol.72, No.3, Summer 1993, ss.22-49.
- Iannaccone, Laurence R. "A Formal Model of Church and Sect", *The American Journal of Sociology*. Vol.94, 1988, ss.241-268.
- \_\_\_\_\_. "Introduction to the Economics of Religion", *Journal of Economic Literature*. Vol.XXXVI, 1998, ss.1465-1496.
- \_\_\_\_\_. "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", Lawrence A. Young (Ed.). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde. New York: Routledge, 1997, ss.25-45.
- \_\_\_\_\_. "Reassessing Church Growth: Statistical Pitfalls and their Consequences", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.35, No.3, 1996, ss.197-216.
- \_\_\_\_\_. "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*. Vol.39, No.1, 1992, ss.123-131.
- \_\_\_\_\_. "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.29, No.3, 1990, ss.297-314.
- \_\_\_\_\_. "Risk, Rationality, and Religious Portfolios", *Economic Inquiry*. Vol. XXXIII, April 1995, ss.285-295.
- \_\_\_\_\_. "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives", *The Journal of Political Economy*. Vol.100, No.2, April 1992, ss.271-291.
- \_\_\_\_\_. "Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.36, No.2, 1997, ss.141-157.
- \_\_\_\_\_. "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism'", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. Vol.153, No.1, 1997, ss.100-116.
- \_\_\_\_\_. "Voodoo Economics? Reviewing th Rational Choice Approach to Religion", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.34, No.1, 1995, ss.76-88.
- \_\_\_\_\_. ve Carrie A. Miles. "Dealing with Social Change: The Mormon Church's Response to Change in Women's Roles", *Social Forces*. Vol.68, No.4, June 1990, ss.1231-1250.
- \_\_\_\_\_. Daniel V. A. Olson ve Rodney Stark. "Religious Resources and Church Growth", *Social Forces*. Vol.74, No.2, December 1995, ss.705-731.
- \_\_\_\_\_. Roger Finke ve Rodney Stark. "Deregulating Religion: The Economics of Church and State", *Economic Inquiry*. Vol. XXXV, April 1997, ss.350-364.

- International Religious Freedom Report 2005*,  
<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>, (15 Mart 2008).
- IRFWP, “Muslim-Christian Dialogue”, Thomas G. Walsh (Ed.). *Newsletter*. Vol.III, No.1, Spring 1995.
- İçli, Gönül. “Küreselleşme ve Kültür”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt.25, Sayı.2, Aralık 2001, ss.163-172.
- İlgar, Zeki. “Küreselleşme Din ve Ahlâk”. <http://www.psiko-dan.com/doc/kuresellesme.doc>, (22 Ekim 2005).
- Jerolmack, Colin ve Douglas Porpora. “Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Theory of Religion”, *Sociological Theory*. Vol.22, No.1, Theories of Terrorism: A Symposium, March 2004, ss.140-160.
- Jones, J. P. “The Protestant Missionary Propaganda in India”, *The Harvard Theological Review*. Vol.8, No.1, January 1915, ss.18-44.
- Karakurt, Elif. “Bilgi Toplumu Sürecinde Yeniden Yapılanan Kentsel Mekanı Okumak”, <http://iibf.ogu.edu.tr/kongre/bildiriler/02-03.pdf>, (24 Ekim 2005).
- Kavas, Ahmet. “Afrika Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)”, *Milel ve Nihal*. Cilt.1, Sayı.2, 2004, ss.9-39.
- Kaymakcan, Recep. “İngiliz Din Dersi Kitaplarında İslâm İmajı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*. Cilt.1, Sayı.1, Haziran 2001, ss.161-180.
- \_\_\_\_\_. “Türkiye’de Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.12, 2005, ss.25-39.
- Kazımcı, Ziya. “Osmanlı Döneminde İhtida”, *Köprü*. Sayı.91, Yaz 2005, ss.231-237.
- Keskin, Abdullah. “AB, Türkiye, Dinlerarası Diyalog ve Son Din İslâm”, *Türkiye Günlüğü*. Sayı.60, Mart-Nisan 2000, ss.107-112.
- Kılavuz, M. Akif. “Yetişkinlik ve Yaşlılık Döneminde Eğitim ve Din Eğitiminin Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.11, Sayı.2, 2002, ss.59-72.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, *İslâmiyat*. Cilt.V, Sayı.4, 2002, ss.109-124.
- Kieve, Ronald A. “From Necessary Illusion to Rational Choice?: A Critique of Neo-Marxist Rational-Choice Theory”, *Theory and Society*. Vol.15, No.4, July 1986, ss.557-582.

- Kirman, Mehmet Ali. "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar*. Cilt.2, Sayı.4, Mayıs-Ağustos 1999, ss.223-233.
- \_\_\_\_\_. "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslâmiyât*. Cilt.8, Sayı.1, 2005, ss.101-111.
- Kiser, Edgar ve Michael Hechter. "The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics", *The American Journal of Sociology*. Vol.104, No.3, November 1998, ss.785-816.
- Kousser, J. Morgan. "Toward "Total Political History": A Rational-Choice Research Program", *Journal of Interdisciplinary History*. Vol.20, No.4, Spring 1990, ss.521-560.
- Kozyrev, Theodor. "Rusya Okullarında Din Eğitiminin Çağdaş Durumu ve Onun Mezheplerarası Modelinin Perspektifleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.XLVI, Sayı.1, 2005, ss.215-21.
- Köktaş, M. Emin. "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye Günlüğü*. Sayı.46, Yaz 1997, ss.78-85.
- Köse, Ali. "Neden İslâm'ı Seçiyorlar?", *Köprü*. Sayı.91, Yaz 2005, ss.181-207.
- Kösebalaban, Hasan. "Papa ve Avrupa'nın Korkuları", *Anlayış*. Sayı.41, Ekim 2006, ss.25-26.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyal Güven ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.9, Sayı.9, 25. yıl özel sayı, 2000) ss.1-9.
- Kuşat, Ali. "Ergenlerde Allah Tasavvuru", Ünver Günay ve Celaleddin Çelik (Ed.). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde (113-156). Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Landemore, Hélène. "Politics and the Economist-King: Is Rational Choice Theory the Science of Choice?", [http://www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/0/6/3/5/2/pages63525/p63525-1.php](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/6/3/5/2/pages63525/p63525-1.php), (24 Temmuz 2008), ss.1-16.
- Lechner, Frank J. "The 'New Paradigm' in the Sociology of Religion: Comment on Warner", *The American Journal of Sociology*. Vol.103, No.1, July 1997, ss.182-192.
- Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Little, Daniel. "Rational-Choice Models and Asian Studies". *The Journal of Asian Studies*. Vol.50, No.1, February 1991, ss.35-52.
- Long, Theodore E. ve Jeffrey K. Hadden. "A Reconceptation of Socialization", *Sociological Theory*. Vol.3, No.1, Spring 1985, ss.39-49.

- Loomes, Graham ve Robert Sugden. "Regret Theory: An Alternative Theory of Rational Choice Under Uncertainty", *The Economic Journal*. Vol.92, No.368, December 1982, ss.805-824.
- Loveland, Matthew T. "Religious Switching: Preference, Development, Maintenance and Change", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.42, No.1, March 2003, ss.147-157.
- Lusk, Adam. "Skeptical Criticism of Rational Choice", [http://www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/0/8/9/6/5/pages89650/p89650-1.php](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/8/9/6/5/pages89650/p89650-1.php), (28 Temmuz 2008).
- Macy, Michael W. ve Andreas Flache. "Beyond Rationality in Models of Choice", *Annual Review of Sociology*. Vol.21, 1995, ss.73-91.
- Markowitz, Harry M. "Portfolio Selection", *The Journal of Finance*. Vol.7, No.1. March 1952, ss.77-91.
- Miller, Byron. "Collective Action and Rational Choice: Place, Community, and the Limits to Individual Self- Interest", *Economic Geography*. Vol.68, No.1, Rational Choice, Collective Action, Technological Learning, January 1992, ss.22-42.
- Miller, Timothy. "Religious Movements in the United States: An Informal Introduction". <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/essays/miller2003.htm>, (13 Mart 2005).
- Montgomery, James D. "A Formalization and Test of the Religious Economies Model", *American Sociological Review*. Vol.68, October 2003, ss.782-809.
- \_\_\_\_\_. "Contemplations on the Economic Approach to Religious Behavior", *The American Economic Review*. Vol.86, No. 2, May 1996, ss.443-447.
- Moses, Wilson J. "Civilizing Missionary: A Study of Alexander Crummell", *The Journal of Negro History*. Vol.60, No.2, April 1975, ss.229-251.
- Muhammed, Ovey N. "Çokkültürcülük ve Din Eğitimi", İhsan Çapcıoğlu (çev.). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.8, 2003, ss.281-290.
- Neal, Patrick. "Hobbes and Rational Choice Theory", *The Western Political Quarterly*. Vol.41, No.4, December 1988, ss.635-652.
- Nelson, Carl H. "Comments on Gibbons problem 2.1 -The Rotten Kid Theorem", <https://netfiles.uiuc.edu/chnelson/www/teaching/ace501/rottenkid07.pdf>, (21 Şubat 2009).
- Oğuz, Fuat. "Bilgi, Regülasyon ve Rekabet: Bir Piyasa Süreci Yaklaşımı", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*. Cilt.6, Sayı.2, 2005, ss.253-267.



- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*. Sayı.1, Eylül 2003, ss.51-68.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslâmî Araştırmalar*. Cilt.14, Sayı.3-4, 2001, ss.439-449.
- Oppenheim, Felix E. "Rational Choice", *The Journal of Philosophy*. Vol.50, No.12, June 1953, ss.341-350.
- Öktem, Niyazi. "11 Eylül Olayı ve Dinlerarası Diyalog", *Karizma*. Sayı.9, 2002, s.59-64.
- Öztürk, Levent. "İslâm Toplumu'nda Hristiyanlara Gösterilen Hoşgörü Örnekleri- İlk Beş Asır-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.4, 2001, ss.25-37.
- Pollock, John L. "Rational Choice and Action Omnipotence", *The Philosophical Review*. Vol.111, No.1, January 2002, ss.1-23.
- Reed, Howard A. "Turkey's New Imam-Hatip Schools", *Die Welt des Islams*. New Ser., Vol.4, Issue2/3, 1955, ss.150-163.
- Robertson, Peter J. ve Shui-Yan Tang. "The Role of Commitment in Collective Action: Comparing the Organizational Behavior and Rational Choice Perspectives", *Public Administration Review*. Vol.55, No.1, January-February 1995, ss.67-80.
- Rott, Hans. "Belief Contraction in the Context of the General Theory of Rational Choice", *The Journal of Symbolic Logic*. Vol.58, No.4, December 1993, ss.1426-1450.
- Rowlingson, Donald T. "The Geographical Orientation of Paul's Missionary Interests", *Journal of Biblical Literature*. Vol.69, No.4, December 1950, ss.341-344.
- Satz, Debra ve John Ferejohn. "Rational Choice and Social Theory", *The Journal of Philosophy*. Vol.91, No.2, February 1994, ss.71-87.
- Sayar, Süleyman. "Türkçe Literatürde Yehova Şahitleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.4, Sayı.4, 1992, ss.281-292.
- Sevinç, Murat. "Türkiye'de Ve Batı Demokrasilerinde, Vicdani Ret, Zorunlu Askerlik ve Kamu Hizmeti Seçeneği", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. Cilt.61, Sayı.1, 2006, ss.297-322.
- Shapiro, Ian. "Can the Rational Choice Framework Cope with Culture?", *Political Science and Politics*. Vol.31, No.1, March 1998, ss.40-42.

- Shehan, Constance L. E. Wilbur Bock ve Gary R. Lee. "Religious Heterogamy, Religiosity, and Marital Happiness: The Case of Catholics", *Journal of Marriage and the Family*. Vol.52, No.1, February 1990, ss.73-79.
- Sherkat Darren E. "Tracking the Restructuring of American Religion: Religious Affiliation and Patterns of Religious Mobility, 1973-1998", *Social Forces*. Vol.79, No.4, June 2001, ss.1459-1493.
- \_\_\_\_\_. "Counterculture or Continuity? Competing Influences on Baby Boomers' Religious Orientations and Participation", *Social Forces*. Vol.76, No.3, March 1998, ss.1087-1115.
- \_\_\_\_\_ ve Christopher G. Ellison. "Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", İhsan Çapcoğlu (çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. XLV, Sayı.1, 2004, ss.225-262.
- \_\_\_\_\_ ve John Wilson. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", *Social Forces*. Vol.73, No.3, March 1995, ss.993-1026.
- Shubik, Martin. "Geleceğin Demokratik Toplumunda Bilgi Edinme, Rasyonalite ve Serbest Seçme", Nadir Eroğlu (çev.). *Ekonomik Yaklaşım*. Cilt.8, Sayı.24-25, İlkbahar-Yaz 1997, ss.183-191.
- Simmel, Georg. "Toplum Nasıl Mümkündür?", Cemal Yalçın (çev.). *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*. Sayı.1, Eylül 2003, ss.69-83.
- Singer, Tovia. *Evangelizing The Jews*, <http://www.outreachjudaism.org/evangelize1.html>, (23 Şubat 2008).
- Smart, Ninian. "Dinlerin Geleceği", Mustafa Sinanoğlu (çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.9, Sayı.9, 2000, ss.687-696.
- Smith, Christian ve Robert D. Woodberry, "Din Sosyolojisi", İhsan Çapcoğlu (çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.47, Sayı.2, 2006, ss.215-235.
- Smith, Huston. "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*. Vol.58, No.4, Winter 1990, ss.653-670.
- Smith, Kay H. "Conversion", *Encyclopedia of Mormons*. Vol.1, McMillian Pub. Comp. 1992. [http://www.lightplanet.com/mormons/basic/gospel/Conversion\\_EOM.htm](http://www.lightplanet.com/mormons/basic/gospel/Conversion_EOM.htm), (19 Mart 2005).
- Smith, Vernon L. "Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology", *The Journal of Political Economy*. Vol.99, No.4, August 1991, ss.877-897.

- Soares ,Theodore Gerald. "Paul's Missionary Methods", *The Biblical World*. Vol.34, No.5, November 1909, ss.326-336.
- Söylemez, Alev. "Rekabet Kavramının Değişen İçeriği: Farklı Yaklaşımları", *Rekabet Nereye Kader? Nasıl*. Ankara 7-8 Kasım 2001.
- Sözen, Ahmet. "Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi", *Karizma*. Sayı.9, 2002, ss.54-58.
- Stark, Rodney. "Class, Radicalism, and Religious Involvement in Great Britain", *American Sociological Review*. Vol.29, No.5, October 1964, ss.698-706.
- \_\_\_\_\_ ve Bruce D. Foster. "In Defense of Orthodoxy: Notes on the Validity of an Index", *Social Forces*. Vol.48, No.3, March 1970, ss.383-393.
- \_\_\_\_\_ ve Laurence R. Iannaccone. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal of Scientific Study of Religion*. Vol.33, No.3, 1994, ss.230-252.
- \_\_\_\_\_. Laurence R. Iannaccone ve Roger Finke. "Religion, Science, and Rationality", *The American Economic Review*. Vol.86, No.2, May 1996, ss.433-437.
- \_\_\_\_\_. "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory", *Sociological Theory*. Vol.17, No.3, November 1999, ss.264-289.
- Steiner, Jürg. "Rational Choice Theories and Politics: A Research Agenda and a Moral Question", *Political Science and Politics*. Vol.23, No.1, March 1990, ss.46-50.
- Straus, Roger A. "Religious Conversions as A Personal and Collective Accomplishment", *Sociological Analysis*. Vol.40, No.2, 1979, ss.158-165.
- Şan, Mustafa Kemal. "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", *Milel ve Nihal*. Cilt.3, Sayı.1-2, 2005, ss.69-117.
- Şimşek, Sefa. "Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı.3, 2002, ss.29-39.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlık Ölçeği: Dinî Tutumlar Üzerine Bir Araştırma", *Tabula Rasa*. Sayı.8, Mayıs-Ağustos 2003, ss.240-247.
- Tatar, Burhanettin. "Gerçek ile Kurgu Arasında 'Öteki'", *Milel ve Nihal*. Sayı.2, Haziran 2005, ss.5-18.
- Tellioglu, İbrahim. "Yunanistan'ın "Pontus Soykırımı" İddiaları ve Türkiye", 02/10/2007, <http://www.atukad.org.tr/index.asp?orta=gabaslikdetay.asp&gundemid=65>, (03 Nisan 2009).

- Tokatlıoğlu, İbrahim. “İktisadî Analizde Rekabet Kavramının Gelişimi”, *Ekonomik Yaklaşım*. Cilt.10, Sayı.33, Yaz 1999, ss.5-26.
- Tümer, Günay. “Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.27, 1985, ss.221-263.
- Ultee, Wout C. “Do Rational Choice Approaches Have Problems?”. *European Sociological Review*. Vol.12, No.2, Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis, September 1996, ss.167-179.
- Uysal, Veysel. “İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslâmî Araştırmalar*. Cilt.8, Sayı.3-4, Yaz-Güz 1995, ss.263-271.
- Wagner, R. Harrison. “Who’s Afraid of “Rational Choice Theory”?”, October 2001. [Who’s Afraid of “Rational Choice Theory”?.pdf](#), ss.1-10.
- Warner, R. Stephen. “Convergence toward the New Paradim: A Case of Induciton”, Lawrence A. Young (Ed.). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde. New York: Routledge, 1997, ss.87-101.
- \_\_\_\_\_. “Work in progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*. No.98, 1993, ss.1044-1093.
- Weede, Erich ve Edward N. Muller. “Rebellion, Violence and Revolution: A Rational Choice Perspective”, *Journal of Peace Research*. Vol.35, No.1, January 1998, ss.43-59.
- Wynne, Hugh. “Kilise Tarihinde Antisemitizm”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt.IV, Sayı.1, 2004, ss.275-290.
- Yadsıman, Hakkı Şah. “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri (1)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.XXI, 2005, ss.193-221.
- \_\_\_\_\_. “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri (2)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.XXII, 2005, ss.115-133.
- Yang, Fenggang. “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China”, *The Sociological Quarterly*. No.47, 2006, ss.93-122.
- Yapıcı, Asım. “Geleneksellik ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, *DEM Dergi*. Sayı.1, 2007, s.24-29.
- Yavuz, M. Hakan. “Türkiye’de Çoğulculuk ve Kamusal Alanın Kullanımı”, *Sivil Toplum*. Cilt.2, Sayı.5, 2004, ss.69-84.

- Yel, Ali Murat. “İnternetin Din Değişirme Süreci Üzerindeki Etkileri”, *Köprü*. Sayı.91, Yaz 2005, ss.253-260.
- Yılmaz, Ömer. “Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kimliğin Korunmasında Tasavvuf Disiplinine Duyulan İhtiyaç”, *Tasavvuf*. Sayı.19, 2007, ss.187-210.
- Yurdusev, A. Nuri. “İslâm Niçin ve Hâlâ Avrupa’nın Ötekisidir?”, *Türkiye Günlüğü*. Vol.84, Bahar 2006, ss.66-9.
- Zafirovski, Milan. “The Rational Choice Generalization of Neoclassical Economics Reconsidered: Any Theoretical Legitimation for Economic Imperialism?”, *Sociological Theory*. Vol.18, No.3, November 2000, ss.448-471.
- Zemni, Sami. “İslâm, Avrupa Kimliği ve Çokkültürcülüğün Sınırları”. Maksude Kurt (çev.). <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar/maksude2.htm>, (25 Şubat 2008).
- Zuckerman, Phil. “Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa’da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, *AÜİFD*. Cilt.XLVI, Sayı I, 2005, ss.225-231.

### ***Gazete Makaleleri***

- Afyoncu, Erhan. “Misyoner Amerikan Okulu Kapatılmıştı”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/29/yaz1666-10-125.html>, (29 Mart 2008).
- Akar, Yılmaz. “Moon Tarikatı Almanya’da Günün Konusu”, <http://www.tanyeri.net/moon.htm>, (02 Mart 2008).
- Akman, İknur K. “Tasavvufla psikoterapi yapıyor”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/10/cpsabah/rop101-20050821-102.html>, (13 Mayıs 2009).
- Akman, Nuriye. “Mustafa Merter: Freud sahte bir peygamberdi”, 01/08/2004, <http://www.nuriyeakman.net/node/1471>, (13 Mayıs 2009).
- Aköz, Emre ve Nevzat Atal. “Müslüman Misyonerler”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/01/04/gnd116.html>, (29 Mart 2008).
- Aköz, Emre ve Nevzat Atal. “Nutuk Atma, Örnek Ol”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/01/04/gnd117.html>, (29 Mart 2008).
- Aköz, Emre. “Yogalandım”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/03/20/yaz13-40-109.html>, (13 Mayıs 2009).
- Aktan, Uygur. “İslâmiyet ve yeniden inşa”, 13/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159>, (21 Mart 2009).

- Akyüz, Fikri. “Bir terbiyesizce manşeti kim attı?”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=28.01.2008&y=FikriAkyuz>, (25 Nisan 2009).
- \_\_\_\_\_. “Göreceksiniz, Gül yakında gidecektir!”, 30/08/2008, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?i=12537&y=FikriAkyuz>, (25 Nisan 2009) .
- Alatlı, Alev. “Batı Dünyasında Neler Oluyor?”, 02/02/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=646499&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B12>, (30 Mart 2008).
- Alkan, A. Turan. “Siyasetçileri asalım; sonra?”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/27/yazarlar/ahmetturanalkan.htm>, (13 Mayıs 2009).
- Alkan, Türker. “Doların dini imanı”, 16/05/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=37785>, (30 Haziran 2008).
- Alkan, Türker. “Hıristiyan Olmanın Zorlukları”, 17/05/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=37897>, (21 Mart 2009).
- \_\_\_\_\_. “Kendine özgür”, 04/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139313>, (21 Mart 2009).
- \_\_\_\_\_. “Postmodern Misyonerlik”, 22/06/2004, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=120032>, (21 Mart 2009).
- Allen Jr., John L. “Papa’nın istediği karşılıklı hoşgörü”, 22/09/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=199321&tarih=22/09/2006>, (06/04/2009).
- Altaylı, Fatih. “Doğruyu yazdık, suçlu olduk”, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=112002>, (16 Mayıs 2009).
- Ardıç, Engin. “Niyazi”, *Akşam*, 06/12/2007, <http://www.tumgazeteler.com/?a=2410082>, (19 Mayıs 2009).
- Arman, Murat Necip. “Neo-antisemitizm ve gayrimüslim düşmanlığı”, 23/01/2005, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=4299](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4299), (21 Mart 2009).
- Aydın, Mehmet S. “İslâm’ı Konuşurken”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/14/yorumlar/default.htm>, (29 Mart 2008).
- Aydın, Mustafa. “Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=736168616A61>, (14 Mayıs 2005).
- Aydiner, Furkan. “İslâm'ın Batı'daki İmaj Savaşı”, 09/03/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=662060&keyfield=2264696E6C65722061726173C4B122>, (30 Mart 2008).

- Aydıntaşbaş, Aslı. “Asırlardır Ekümeniğimiz”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/11/19/aydintasbas.html>, (29 Mart 2008).
- Babahan, Ergun. “Misyonerlik Paranoyası”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/12/27/haber,3F39EF8204294392BE16FF45DCA1814C.html>, (29 Mart 2008).
- Basın Bülteni*. “Anadolu’un dinsel ve Kültürel Zenginliklerini Tanıtmak İçin Tarihî Bir Fırsat”, [http://www.oia.net/news/articles/1999\\_04\\_19\\_newsfile8663.html](http://www.oia.net/news/articles/1999_04_19_newsfile8663.html), (11 Haziran 2008).
- Baş, Haydar. “Dini siyasete alet eden misyoner örgüt: Moon”, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=8009004&tarikh=2008-10-04>, (30 Nisan 2009).
- Bayer, Yalçın. “Bağnazlığa savaş”, 29/07/2000, <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2000/07/29/227253.asp>, (23 Nisan 2009).
- Bednarz, Dieter ve Daniel Steinvorth. “The Theologians Working Towards a Euro-Islam”, 22/04/2008 <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,548970-3,00.html>, (31 Mayıs 2008).
- Belge, Murat. “Fail ‘münferit’”, 22/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242330>, (21 Mart 2009).
- Berkan, İsmet. “Hrant Dink’i öldürdük”, 20/01/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=210620>, (21 Mart 2009).
- \_\_\_\_\_. “Malatya’da ne oldu?”, 08/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=240986>, (21 Mart 2009).
- Bilici, Mücahit. “Türkiye İçin Yeni Tehdidin Adı: Baas’cılık”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=551774&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).
- Birand, Mehmet Ali. “Bu Akşam da Fethullah Gülen’i Konuşacağız”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/01/13/y09.html>, (29 Mart 2008).
- Bulaç, Ali, “Misyonerlik ve Azınlıklar”, 05/02/2005, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=139541&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).
- Bumin, Kürşat. “Sıcak, çok sıcak...”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=27.06.2007&y=KursatBumin>, (25 Nisan 2009).
- Bülbül, Kudret. “Türkiye’de bir Hıristiyanofobi var mı?”, 19/05/2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=691286>, (19 Mayıs 2008).
- Coşkun, Ahmet Hakan. “Misyonerlik Neden Serbest Olmalıdır”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/06/11/yaz33-10-123-20040607.html>, (29 Mart 2008).

- Çetinkaya, Yalçın. “Mistik Müzik Festivali”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/1999/kasim/06/yazarlar/ycetinkaya/>, (30 Mayıs 2009).
- Çintay A., Nur. “Yahudi Kültürü Avrupa Günü’nde ne arayacağım?”, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=162781>, (23 Mayıs 2009).
- Duman, Selahattin. “Ölüp dirilmeli Ali Fattik oyunu..”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/23/y14.html>, (12 Mayıs 2009).
- Duran, Bünyamin. “Dinin yapılanmadaki yeri”, 18/12/1994, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=308423&keyfield=7961686F766120>, (29 Mart 2008 ).
- Düzdemir, Öncel. “Demet’e yapılan haksızlık!”, <http://ya2001.yeniasir.com.tr/04/27/index.php3?kat=ana&sayfa=oduzdemir&bolum=yazarlar>, (12 Mayıs 2009).
- Ekinci, Lüfti. “Oruç”, <http://www.kapsamgazetesi.com/gundem/2001/Oruç.html>, (12 Nisan 2009).
- Eminağaoğlu, Ömer F. “Özgürlük ve Vatan Hizmeti”, 22/05/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=162046>, (19 Mayıs 2009).
- Ertem, Zepnep B. “Uyandır ‘kundalini’ni”, *Tempo*, 02/05/2004, [http://209.85.129.132/search?q=cache:fZNjI6hIG7gJ:www.tempodergisi.com.tr/life\\_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji,&cd=35&hl=tr&t=clnk&gl=tr](http://209.85.129.132/search?q=cache:fZNjI6hIG7gJ:www.tempodergisi.com.tr/life_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji,&cd=35&hl=tr&t=clnk&gl=tr), (12 Mayıs 2009).
- Gerson, Michael. “Türkiye her şeye rağmen dini özgürlük örneği”, 11/06/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=223751>, (21 Mart 2009).
- Göğüş, Zeynep. “Hocaefendi ve Sivil Toplum”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/01/21/y04.html>, (29 Mart 2008).
- \_\_\_\_\_. “Papa ve Fethullah Gülen”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1998/02/11/y04.html>, (29 Mart 2008).
- Göktürk, Gülay. “Misyonerlik”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/08/17/y32.html>, (29 Mart 2008).
- Göle, Nilüfer. “Barbarlık, Safılık ve Vicdan”, 23/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219200>, (21 Mart 2009).
- Gülen, M. Fethullah. “Hoşgörü Sürecinin Tahlili”, 27/02/2005, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=147455>, (02 Mayıs 2009).
- Gündüz, Aslan. “Din özgürlüğü, Pontusçuluk ya da Rum’un bitmeyen irredentizmi”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/22/yorumlar/default.htm>, (19 Mayıs 2009).
- Güzel, Hasan Celal. “Misyonerlik sorunu”, 08/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241009>, (21 Mart 2009).



- Hakeri, Hakan. "Madde madde Yeni TCK (8)" 12/06/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=155578>, (21 Mart 2009).
- Hazar, M. Nedim. "Yakup Cemil sayfada değil stüdyoda!", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/01/televizyon/h1.htm>, (16 Mayıs 2009).
- Hocaoğlu, Sami. "Mesaj sahibi ısrarcı", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/kasim/21/shocaoglu.html>, (30 Mayıs 2009).
- İsmail, Hekimoğlu. "Dinlerarası Diyalog", <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/08/31/yazarlar/HekimogluISMAIL.htm>, (30 Mart 2008).
- Kaçar, Turhan. "Katoliklerle Ortodoksların Ayrılığı", 30/11/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=205973>, (06/04/2009).
- Karabacak, Müslim. "Neredesin ey 'Çıplak uyarıcı?'", 26/04/2002, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=2006166&tarih=2002-04-26>, (13 Mayıs 2009).
- Karakaya, Hasan. "Unutulan bir hakikat... İşte Baykal, işte tarikat!", 25/03/2004, <http://www.vakit.com.tr/authorsdetails.php?selectid=20>, (30 Nisan 2009).
- Karan, Ceyda. "Bush'un 'İslâmofaşizm'i, Batı'yı kendi canavarıyla korkutma çabası", 04/09/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197745>, (16 Mayıs 2009).
- Karataş, İsa. "Yüzlerce ya da binlerce İncil...", 01/02/2004, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=3030](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=3030), (21 Mart 2009).
- Kaya, Mehmet Kenan. "Türk Hıristiyanlarının Lideri Alaturka İlahi Besteledi", <http://www.milliyet.com.tr/2002/08/14/cumartesi/cum02.html>, (29 Mart 2008).
- Kırıkkanat, Mine G. "Şu bizim nasyonal sosyalistler", 07/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139634>, (21 Mart 2009).
- Kıvanç, Taha. "İzin mi alacağım?", <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/NISAN/01/tkivanc.html>, (30 Nisan 2009).
- \_\_\_\_\_. "Köşk'teydim", <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/ekim/31/tkivanc.html>, (30 Mayıs 2009).
- Korkmaz, Tamer. "'Laik tarikatlar', Mooncu'ları döver!", <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/07/01/yazarlar/tamerkorkmaz.htm>, (16 Mayıs 2009).
- \_\_\_\_\_. "Alec Guinness'i bile geçtiler!", 07/12/1995, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=431065&keyfield=6D6F6F6E20746172696B6174C4B1>, (16 Mayıs 2009).

- \_\_\_\_\_. “Bu Konu Neden Kapanmaz?”, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=229041&keyfield=7965686F766120>, (19 Mayıs 2009).
- Korucu, Bülent. “ABD’deki İslâm Kürsüsüne Bir Dolar da Benden”, 15/11/2006, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=454536&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).
- Kurucan, Ahmet. “Diyalog Faaliyetleri Misyoner Tuzağı mı?”, 22/02/2004, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=18422&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).
- Livaneli, Zülfü. “Papa Türkiye’ye davet edilmeli!”, 25/03/2000, <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/03/25/y29.html>, (29 Mart 2008).
- Mağden, Perihan. “Özzz gündem dini hezeyanı”, 05/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=139341>, (21 Mart 2009).
- Marshall, Paul. “Politics and Religion Do Mix”, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/11/AR2008011102978.html>, (21 Haziran 2008).
- Meriç, Ümit. “İslâm siyasî çevrelere anlatılmalı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/09/30/dogu/dogudevam.htm>, (16 Mayıs 2009).
- Mert, Nuray. “Sapla saman meselesi”, 27/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=141569&tarikh=27/01/2005>, (21 Mart 2009).
- \_\_\_\_\_. “Sapla saman”, 25/01/2005, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=141344&tarikh=25/01/2005>, (21 Mart 2009).
- Mutlu, Mustafa. “Misyonerlerin yeni atağı: Hıristiyan TV”, 26/06/2005, <http://haber.gazetevatan.com/haberdetay.asp?Newsid=55917&Categoryid=4&wid=102>, (06 Nisan 2009).
- Ojalvo, David. “Dinlerarası diyalog mümkün (mü?)”, 24 Eylül 2008, <http://www.salom.com.tr/news/detail/9789-Dinler-arasi-diyalog-mumkun-mu.aspx>, (27 Nisan 2009).
- Okumuş, Nazif. “İlk raunt AB’nin”, <http://www.takvim.com.tr/2005/10/22/yaz1199-3140-115.html>, (18 Mayıs 2008).
- Oruç, Mehmet. “Dinlerarası Diyalogda Vatikan’ın Hedefi”, 04/10/2003, <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=180043>, (29 Mart 2008).
- Öktem, Niyazi. “Diyalogdan Korkanlar”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/02/28/yorumlar/default.htm>, (30 Nisan 2008).
- Özbek, İhsan. “Siz Yoksunuz!”, 31/08/2003, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=2515](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=2515), (21 Mart 2009).

- \_\_\_\_\_. “Türkiye’de Hıristiyan olmak”, 17/08/2003, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=2468](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=2468), (21 Mart 2009).
- Özdalga, Haluk. “Türkiye’nin ekümenik açmazı”, <http://yenisafak.com.tr/yorum/?t=07.02.2008&i=97327>, (24 Nisan 2009).
- Özgürel, Avni. “‘El cemaatleri’ne itibar”, <http://www.radikal.com.tr/2001/02/28/turkiye/01ela.shtml>, (13 Mayıs 2009).
- \_\_\_\_\_. “İHL’li olmak!..”, 19/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241993>, (21 Mart 2009).
- Özkan, Funda. “Nereden çıktı bu ‘hoşgörü’ iftarı modası?”, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=YazarYazisi&ArticleID=899218&Yazar=%20&Date=11.10.2008&PAGE>, 30 Mayıs 2009).
- Özşahin, Lütfi. “Moon Kilisesi ve Türkiye”, 06/12/2005, <http://www.milligazete.com.tr/makale/moon-kilisesi-ve-turkiye-87380.htm>, (30 Nisan 2009).
- Öztan, G. Gürkan. “Türkiye’de Zenofobi ve Misyonerlik”, 26/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219435>, (21 Mart 2009).
- Pope, Hugh. “Rahibin Kilise Çilesi”, 29/11/2004, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=135717>, (17 Haziran 2008).
- Raghuram, N.V. “Yoga yaparsam Hindu olur muyum?”, <http://www.yogamerkezi.com/sohbetler/20041223.htm>, (13 Mayıs 2009).
- Saymaz, İsmail. “Protestanlar: Tehdit Çok”, 21/04/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219015>, (21 Mart 2009).
- Selim, Ahmet. “Malatya İçinde Vurdular Bizi...”, 20/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=529902&keyfield=6B696C697365>, (30 Mart 2008).
- Sözen, Edibe. “İnsan Hakları Mitolojisi (1)”, [http://arsiv.zaman.com.tr/1997/11/06/kose/iletisim\\_yazilari/index.html](http://arsiv.zaman.com.tr/1997/11/06/kose/iletisim_yazilari/index.html), (30 Mart 2008).
- Şahin, Ahmet. “Misyoner Dinini Bilen Müslümanı Asla Etkilemez”, 17/03/2005, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=153474&keyfield=6D6973796F6E6572>, (30 Mart 2008).
- Şahin, Haluk. “Korkulan Kitaplar”, 03/10/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=90794>, (21 Mart 2009).
- Tekalan, Şerif Ali. “Tv veya arena”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/03/28/yorumlar/default.htm>, (16 Mayıs 2009).
- Telci, Gülçin. “Baykal’ı ağırlayan tarikat zor durumda”, 14/02/1999, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-63151>, (16 Mayıs 2009).

- \_\_\_\_\_. “Deniz gitti Ay’a Biz kaldık yaya”, 07/12/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-277434>, (16 Mayıs 2009).
- Tüfekçi, Hüseyin. “Biz Kimiz”, [http://www.kapsamgazetesi.com/Kapsam\\_Hakkinda/Biz\\_kimiz.html](http://www.kapsamgazetesi.com/Kapsam_Hakkinda/Biz_kimiz.html), (12 Nisan 2009).
- Türker, Yıldırım. “İhtiyarlar”, 09/01/2005, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=4247](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4247), (21 Mart 2009).
- Uluengin, Hadi. “Zil Nasıl Çalışıyor”, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=8876762&yazarid=22>, (31 Mayıs 2008).
- Umar, Leyla. “Amerika’nın ‘Ozon Man’i”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/11/20/r07.html>, (29/03/2008).
- Unay, M. “Popçu Misyonerler”, <http://www.habervaktim.com/haberoku.php?id=2850>, (29 Mart 2008).
- Ünal, Ali. “Hadiseleri değerlendirmede iki bakış açısı”, 21/11/2005, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=231026&keyfield=7965686F766120>, (19 Mayıs 2009).
- Ünal, Mustafa. “İnadına hoşgörü”, 20/04/2007, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=529901&keyfield=6B696C697365>, (30 Mart 2008).
- Ünür, Enes. “Baykal, Rahip Moon’un konuğu”, 28/11/1997, <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-275801>, (16 Mayıs 2009).
- Vatandaş, Aydoğan. “Moon ve Washington”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/01/yorumlar/default.htm>, (16 Mayıs 2009).
- \_\_\_\_\_. “Scientoloji Kilisesi'nden Raelyenlere Kült Grupların Yükselişi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/mayis/24/dusunce.html>, (13 Mayıs 2009).
- Yağcı, İsmail. “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları Neden Türkiye’de?”, 10/11/2004, <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=225393>, (29 Mart 2008).
- \_\_\_\_\_. “Hoşgörü Diyalog’dan Çok Farklıdır”, 04/08/2004, <http://www.turkiye gazetesi.com/makaledetay.aspx?ID=214405>, (29 Mart 2008).
- Yayla, Atilla. “Din özgürlüğüne saygı”, 18/12/2001, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalHaberDetay&ArticleID=619043&Date=21.03.2009&CategoryID=99>, (21 Mart 2009).
- Yel, Ali Murat. “Futbol ve din”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/07/09/yorumlar/default.htm>, (13 Mayıs 2009).

Yılmaz, Mehmet Nuri. “11 Eylül Olayı ve Dinlerarası Diyalog”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/11/26/y45.html>, (29 Mart 2008).

\_\_\_\_\_. “Dinlerarası Diyalog”, <http://arsiv.sabah.com.tr/1999/12/21/g08.html>, (29 Mart 2008).

\_\_\_\_\_. “Papa, Papa Olalı...”, 22/09/2006, <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/5128694.asp?yazarid=101>, (19 Mayıs 2008).

\_\_\_\_\_. “Türkiye’nin Dinsel Sorunları ve Çözüm Önerileri Panelinin Sunuş Konuşması”, 05/07/2001, <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/Duyuru.asp?id=93>, (07 Nisan 2009).

Yüksel, Ahmet F. “Ölümden Sonra Yeniden Doğuşa İnanıyor musunuz?”, <http://www.esselam.net/faydalibilgiler/afevzi27.htm>, (01 Mart 2008).

### *Web Siteleri*

<http://www.abhaber.com>

<http://absolutelove.org>

<http://www.ailem.com>

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

<http://www.aksam.com.tr>

<http://www.aksiyon.com.tr>

<http://www.america.gov>

<http://web.anadolu.edu.tr>

<http://www.artiyasam.com>

<http://www.ascendedfamilies.org>

<http://www.bbc.co.uk>

<http://bcblessing.webdept.org>

<http://www.bcmatching.org>

<http://bgmonline.net>

<http://www.blessedfamilies.org>

<http://www.boluolay.com>

<http://bianet.org>

<http://bidb.mersin.edu.tr>

<http://www.bilkent.edu.tr>

<http://www.daplatform.org>

<http://www.dem.org.tr>

<http://www.derzeugenjehovas.watchtower.org>

<http://www.dinlertarihi.net>

<http://www.diyarbakirsanat.org>

<http://www.diyamet.gov.tr>

<http://www.dunyagazetesi.com.tr>

<http://www.ec-patr.org>

<http://www.ectv.tv>

<http://www.esselam.net>

<http://www.euturkey.org.tr>

<http://www.familyfed.org>

[www.ffwpui.org](http://www.ffwpui.org)

<http://www.focusing-on-İslâm.com>

<http://www.gulenconference.nl>

<http://www.gyv.org.tr>

<http://www.haber7.com>

<http://www.habervaktim.com>

<http://www.habervitrini.com>  
<http://www.haber50.com>  
<http://www.haberaktuel.com>  
<http://www.habereditor.com>  
<http://www.haberler.com>  
<http://haber.mynet.com>  
<http://www.hartsem.edu>  
<http://www.harunyahya.org>  
<http://www.hurriyet.com.tr>  
<http://www.iha.com.tr>  
<http://www.iikv.org>  
<http://www.irfwp.org>  
<http://www.istanbul.edu.tr>  
<http://www.istanbulrumazinligi.com>  
<http://www.jw-media.org>  
<http://www.kitapyurdu.com>  
<http://www.kmu.edu.tr>  
<http://www.kocaeli.edu.tr>  
<http://www.kultur.gov.tr>  
<http://www.kulturvarliklari.gov.tr>  
<http://www.lighthouseic.org>  
<http://www.live365.com>  
<http://www.manisa.bel.tr>  
<http://www.medeniyetlerittifaki.gov.tr>  
<http://www.medya35.com>  
<http://www.medyakronik.com>  
<http://www.mersinkulturturizm.gov.tr>  
<http://www.mfa.gov.tr>  
<http://www.milligazete.com.tr>  
<http://www.milliyet.com.tr>  
<http://www.mormon.org>  
<http://www.msgsu.edu.tr>  
<http://www.muze500.com>  
<http://www.nehirkilisesi.com>  
<http://www.nethaber.com>  
<http://news.bbc.co.uk>  
<http://www.ntvmsnbc.com>  
<http://okb.kou.edu.tr>  
<http://www.ozgurkocaeli.com.tr>  
<http://www.pastoralhealth-ep.com>  
<http://www.paxchristi.net>  
<http://www.perkel.com>  
<http://www.presbiteryen.org>  
<http://www.pm.org.tr>  
<http://www.radikal.com.tr>  
<http://www.radioshema.com>  
<http://www.readers-edition.de>  
<http://www.risaleinurenstitusu.org>  
<http://www.rumiforum.org>  
<http://www.sabah.com.tr>  
<http://www.sahajayoga.org>  
<http://www.sahajayogaportal.org>  
<http://www.sahajayogaradio.org>  
<http://www.sahajayogaturkey.f2s.com>  
<http://www.salom.com.tr>  
<http://www.sayasadernegi.com>  
<http://www.shrimataji.net>  
<http://www.shortnews.de>  
<http://www.stargazete.com>  
<http://www.stcpc.org>  
<http://www.sunmoon.ac.kr>  
<http://www.suryanikadim.org>  
<http://www.suryaniler.com>  
<http://www.tamtip.com>

<http://www.tanyeri.net>  
<http://www.taraf.com.tr>  
<http://www.tgrthaber.com>  
<http://www.tparents.org>  
<http://tr.fgulen.com>  
<http://www.trt.net.tr>  
<http://www.tumgazeteler.com/>  
<http://www.turk7.com>  
<http://www.turk7.org>  
<http://www.turkiyegazetesi.com>  
<http://www.uniaktivite.net>  
<http://www.unification.net>  
<http://www.unification.org>

<http://www.unikampus.net>  
<http://usinfo.state.gov>  
<http://www.washingtonpost.com>  
<http://www.watchtower.org>  
<http://w9.gazetevatan.com>  
<http://www.yenicaggazetesi.com.tr>  
<http://www.yenimesaj.com.tr>  
<http://www.yenisafak.com.tr>  
<http://yogamerkezi.org>  
<http://www.zaman.com.tr>  
<http://www.zenit.org>  
<http://www.zeugenjehovas.de>