



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 6 Sayı: 26 Volume: 6 Issue: 26

Bahar 2013 Spring 2013

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

**KİMLİK MÜLTECİLİĞİ: BİR KESİNLİK ARAYIŞI ZEMİNİ OLARAK YDH'LER**  
**REFUGEE STATUS OF IDENTITY: NRM<sub>s</sub> AS A GROUND OF SEEKING CERTAINTY**

Bayram SEVİNÇ\*

**Öz**

Kimlik, geleneksel toplumda daha çok verili bir yapının üyesi olarak edinilen bir unsur iken, modern dönemde ulus devlet merkezli ve benzeri örgütlenme yapısına sahip gruplaşmalarla edinilmiş, geç modern dönemde ise bireyin etkin olduğu bir gruplaşma yoluyla edinilmektedir. Dinin kimlik kaynağı olarak modern dönemde kaybettiği ifade edilen konumu, YDH'ler aracılığıyla geç modern dönemde yeniden söz konusu olmuştur. Fakat YDH'lerin gruplaşma türünde bireye sunduğu kimliğin süreğenliği meselesi hâlâ muğlaktır. YDH'ler bireye kimlik sunarken kesinlik ve güvenlik sunmak durumundadır. Geç modern dönemde cemaat içinde kesinlik sunma iddiasında olan YDH'ler bunu, küreselleşme gibi makro bağlamlar nedeniyle gerçekleştirememektedir. Böylece birey, kimlik için aradığı kesinliğe modern dönemin cemaatlerinde ulaşamamaktadır; çünkü o kesinlik tipi geleneksel toplumla birlikte yok olmuştur. Bu incelemede geç modern dönemde belirgin bir varlık kazanan YDH'ler bireyin kimlik arayışı bağlamında ele alınmaktadır. Böylece YDH'lerin bireye sunduğu cemaat formunun bir kesinlik sunup sunmadığı burada incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kimlik, Yeni Dinî Hareketler, Dinî Gruplaşma, Cemaat, Dinin Küreselleşmesi.

**Abstract**

In the late modern era identity is gained by groupings in which individual is active, while it has gained in modern era by groupings that have similar structure to nation-state-centered and alike organizational forms and was gained mostly as an element of a given structure in traditional societies. As a source of identity the position of religion, that expressed that it has lost it, has been concerned again in late modern era through the NRMs. But the issue of continuity of identity that provided by NRMs type grouping to the individual is still vague. NRMs have to offer certainty and security to the individual while offering identity. NRMs which claim to provide certainty within a community can't provide this because of macro contexts like globalization. Thus the individual cannot reach the certainty that he is looking for identity within modern era communities: because this type of certainty has been perished with the traditional society. In this investigation the new religious movements which gained a significant presence in the late modern era is discussed in the context of individual's search for identity. Thus the community form that offered by the NRMs to the individual is examined here in terms of presenting a certainty or not.

**Keywords:** Identity, New Religious Movements, Religious Grouping, Community, Globalization of Religion.

\*Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

## Giriş

Modern dönemin düzen merkezli toplum ve siyasa yapısı geç modern (postmodern) dönemde çözülerek evrenselciğin yerini yerelcilik, kesinliğin yerini müphemlik, totalciliğin yerini tikelcilik, cemiyetin yerini cemaat almaya başlarken yeni kimlik politikaları da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Grup yapısının lehine olan bu dönüşümler, tekil aktörler olarak bireyleri yeni kimlik politikalarına yönlendirmiş ve böylece değişim, sosyo-politik-kültürel yapı ve kimlik taleplerinin forumunu değiştirmiş ve yeni içeriğin görelilik üzerine inşa edilen çoğul anlatı bağlamsallığında inşa edilmesini sonuç vermiştir. Böylece ortaya çıkan yeni yapıda kimlik talepleri totalci yapıların ve kesin anlatıların yerine daha çoğul bir yapılanma üretecek olan farklı söylem ve grupların ortaya çıkmasını sonuç vermiştir.

Bu çoğul yapının dinî gruplar bağlamındaki görüngülerinden biri de Yeni Dinî Hareketlerdir (bundan sonra YDH). Kadim bağları olsun veya olmasın, bu hareketler, yeni bir kimlik ve grup talebi olarak belirmiş ve bu talep, çoğunlukla postmodern dönemin getirdiği dinamizmin bir sonucu olarak okunmuştur. Böylece yeni kesinlik arayışı zemini bağlamında kimlik talep düzlemi olan YDH'ler; farklılıkların, göreliliğin dinî zemininde küresel bir aşıkârlık ve meşruiyete doğru yönelmesini sonuç vermiştir. Yeni dönemde kendi kimliğinin inşasında daha etkin olan bireyin YDH'ler aracılığıyla bir açıklama sistemi ve anlam evreni edinme çabası, bu metinde temel tartışma zemini olarak ele alınmakla birlikte metnin esas ilgisi, YDH'lerin bir *güvenlikli ada* olarak kimlik sağlama bağlamında atfedilen fonksiyonu yerine getirmedeki başarı durumlarıdır. Böylece bireyin YDH'lere katılımının geç modern dönemde süregelen bir kimlik kazandırıp kazandırmadığı sorunsalı, literatürde çoğunlukla ihmal edilen YDH'lerden *ayrılma olgusu* genelinde irdelenirken, özelde Bauman'ın *Cemaat* adlı eserinin çizdiği *makro bağlama* (grupları aşan üst yapısal unsurlara) referansla bir okumaya tabi tutulacaktır.

### 1. Geç Modern Dönemde Kimlik Meselesi

Modern dönemin kendine özgü koşullarında din ve kimlik ilişkisi, hâkim yorum izleği bağlamında daha çok sekülerlik ve onun dünyaya anlam sunma iddiasında olan dinlere yönelik negatif perspektifi yoluyla biçimlenmiştir. Böylece din ve kimlik ilişkisi sorunlu alanda meydana gelen bir forma doğru yönelirken, dinin bir dönem kurumsal düzeyde birçok fonksiyonunu başka kurumlara devretme durumunda kalmasıyla birlikte daha çok özel alana yönelik bir açıklama sistemi olarak konumlandırılması da söz konusu olmuştur. Modernliğin dinamizmi, *zaman ve uzamın ayrılmasından* ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam 'dilimlendirmesini' sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin 'yerinden çıkarılması'ndan (bu, zaman-uzam ayrılmasıyla ilgili etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgudur); ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında *düşünümsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme* sürecinden kaynaklanmaktadır (Giddens, 2004: 25). Modernliğin düşününselliği -Giddens'in deyimiyle- geç-modernlik döneminde de etkinliğini koruduğu için kimlik meselesi de özelde bireyin düşününsellik yoluyla inşa bağlamında etkin olduğu bir birim haline gelmiştir. Bu düşününsellik, bireye veri sunan sistemlerin yeniden etkinliğini netice verir ki din de bu bağlamda bir alternatif olarak sahnede yerini almıştır.

Modernlik, bir durum olmanın ötesinde bir tasarım olarak işlemiş ve gündelik yaşamın şekillendirilmesinde etkin olan ilke ve formları sunan bir proje görevi görmüştür. Bu tasarı, alternatiflerine yönelik eleştirel tutumunu da doğal olarak belirginleştirmiştir. Modernlik, kurmak istediği gerçekliğin inşasında etkili aygıtlara sahip olmayı hedeflerken burada rasyonelleşme ve özelleşme (bireyselleşme) gibi bazı ilkeleri de işlevselleştirmiştir. Bu iki öğenin zorunlu bir sonucu olarak görülen sekülerleşme de dinselliğin modern bileşenleri arasında yer almıştır. Sekülerleşme ve bütünleştiği ilkelerle birlikte gündelik hayatta bireyin algı, tutum ve davranışlarını belirleyecek kaynağın ne olacağı, yani ahlak meselesi ve gündelik yaşamın pratiklerinin biçimlenişi bir sorun olarak belirmiştir (Subaşı, 2004: 68-69).

Giddens'ın belirttiği gibi, "bugün, pek az kişinin modernliği önceleri yaygın olarak benimsenmiş anlamıyla -kapitalizmin sosyalizmle değiştirilmesi olarak- tanımladığı görülür" (2004: 50). Modernliğin ötesi olarak betimlenen geç modern dönem, yeni tanımlama ve tanımlanma alan ve formlarının da belirişi anlamına gelir. Böylece postmodern durum, dünya çapında bir yeniden tabakalaşma olarak ortaya çıkmış ve bu tabakalaşma boyunca yeni bir toplumsal-kültürel hiyerarşi meydana gelmiştir (Bauman, 1999: 81). Son dönemlerde, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra beliren yeni bunalım dönemlerinde din, yeni nesiller için kimlik sunma iddiasını YDH'ler yoluyla yenilemiştir. Yeni dönemin ayırıcı niteliği, temelde Freud'un 'bir yanılısamanın geleceği' şeklinde özetlediği dine bakışın modern versiyonunun R. Stark ve W. Sims Bainbridge'in *Dinin Geleceği* adlı eserlerinde "dinsiz bir gelecek düşüncesi illüzyondur" şeklinde yeni bir yorumla yer değiştirmesidir (Swatos ve Christiano, 2002: 106). Lyotard'ın (2000: 16) çalışmasının hipotezi olarak belirlediği "toplumlar postendüstriyel; kültürler de postmodern olarak bilinen çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiği" yönündeki analiz, kimlik ve din ilişkisinin yeni dönemde alacağı konuma da işaret etmektedir. Çünkü bu alanda din, diğer söylemler gibi bir kimlik kaynağı olarak söylem üretme meşruiyetiyle tanımlanmış olmaktadır; ne tür bir dinî yapı ve doktrine sahip olduğu ise ikincil konumdadır. Din bir anlam evreni sunma iddiasındadır; sözgelimi Barker'ın (bkz. 1992) YDH analizlerine bakıldığında onun dinî alternatifi aynı zamanda hayatın felsefî kavranışı bağlamında da ele aldığı görülür.

## 2. Yeni Dinî Hareketlerin Toplumsal Dinamikleri

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya birçok boyutta dönüşüm yaşarken dinî alan bu dönüşümden maada kalmamıştır. Geleneksel kurumsal dinî yapı ve grupların yanı sıra yeni dinî hareketler de ortaya çıkmış, din, bireyin hayatına yönelik otorite mücadelesi için sahnedeki yerini güçlendirmeye yönelmiştir. Dinî gruplar sosyal grup sınıflandırmasının bir alt kategorisi olarak Batı'da önceleri 'church' (kilise) ve 'sect' (mezhep) kavramlarıyla tanımlanırken sonradan bu tipolojiye 'denomination' (daha dünyevi mezhep) ve 'cult' (yeni inançlar) kavramları da eklenmiştir (Kılıç, 2007: 55). YDH'ler menşe ve form itibarıyla çeşitlilik arz eder. Bu bağlamda yeni ortaya konan din formlarını ele alan Beckford (1987), YDH'leri kaynakları olan dinî gelenekler açısından Asya/Uzak Doğu kökenli olanlar ve Hıristiyan bünyesi içinde ortaya çıkanlar olarak tipolojikleştirir. Esasen YDH analizlerine bakıldığında dönemin koşulları ve kimlik gibi meselelere vurgu yapan ortak nedenler söz konusu edilse de inanç, etkinlik ve pratiklerde çeşitlilik söz konusu olduğu için genellemelere varmak zor olmaktadır (bkz. Wilson, 1999).

20. yy'ın ikinci yarısında belirgin bir fenomen olarak sahnede yerini alan YDH'lerin açıklanmasında temelde modernizmin getirdiği yapısal ve kültürel formun zaafı, onun ve postmodernizmin bu zaafı dolduran boyutları ve küreselleşmeyle gelen yeni toplum tipinin ortaya koyduğu yeni maneviyat algısı gibi iki ana kategori (modernizmin iten, küreselleşmenin üreten boyutlarında) söz konusudur. Burada modernizmin bağları yok eden, ayırıştırıcı yapısına tepki olarak bireylerin bütünleştirici sistemlere yönelmelerine dikkat çekilir. Modernitenin çelişik ve tatmini zor arzular doğurmasının getirdiği huzursuzluğun, "insanları huzur arayışına sevk etmesinin de dinin yeniden canlanmasında etken olduğu söylenebilir" (Okumuş, 2007: 11). Modernizmin dine yönelik teması olarak sekülerleşme; dünyevî bir yaşam algısı, bilimsel anlayış, aşkın varlık alanına yönelik iddialara şüphe ve geleneği reddetme özelliklerine sahip olarak ilerleme anlayışı çerçevesinde bir sürece sahiptir (Falk, 2003: 43). Dine dair fenomenlerin dünyevî olanın gerçekliğine vurularak sağlamasının yapılması, nihaî otorite olarak yükselen bir modernliği sergilediği gibi dinî aşkınlığın modern otorite karşısında zayıflamasını da söz konusu eder (Subaşı, 2004: 65).

YDH'lerin ortaya çıkışı, genelde dönemin sosyo-politik yapısının da etkisiyle bir karşıt kültür hareketi ve kurumsal dinin çöküşüne bir tepki olarak yorumlanmıştır (Nelson, 1987: 146). Kurumsal dinin çöküşü o dönemden beri bazılarınca YDH'lerin tepkisel ortaya çıkışını belirleyen bir dinamik olarak tanımlanırken Steve Bruce (2002) gibi sekülerleşme yanlılarının da dinin toplumsal hayattan uzaklaşması, görünürlüğü ve etkinliğini yitirmesi olarak yorumlanmıştır. Buradan çıkan dinin bireyleşmesi analizleri (bkz. Luckman, 2003) sekülerleşme

analizi için bir dayanak olarak kullanıldığı gibi YDH'lerin bireye bir alternatif sunması çerçevesinde bireysel din tercihi bağlamında bir bireycilik de izah bulur. Dahası seküler dünya algısını reddettiği ifade edilen YDH'ler, bu bağlamda, sekülerleşme tezine bir tehdit olarak betimlenmiştir (bkz. Hadden, 2002).

Sekülerleşme tezine yönelik en önemli YDH eleştirisi, dinin bir değişim araç ve kaynağı olarak yeniden tercih edilebileceği ve kimlik inşa sürecini yürütebileceği iddiasıdır. Bu bağlamda yapılan bazı analizlere göre 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" (Köse, 2006: 15). Doğu kaynaklı dinî akımlar mistik tecrübeyi merkeze almakta ve mutlak varlıkla doğrudan ilişki imkânını sunma iddiası taşımaktadırlar. Bunun yanı sıra ortak özellikleri şunlardır: "(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" (s.25).

YDH'ler dinî alandaki değişimin dışında sosyal değişim için dinamik olarak da okunmuştur. E.P. Thompson, Metodizm'in 1790-1830 yılları arasında İngiltere'deki rolünü incelediği eserinde, işçi sınıfının siyasî değişim için umudunu yitirmesi sonucunda dine yöneldiğini belirterek değişim merkezli kolektif hareket güdüsüne dikkat çeker. Aynı şekilde Wallis gibi yazarlar YDH'lerin de değişim için bir alternatif olarak tercih edildiklerini savunur. Buna göre toplum, değişim istediği alanlara yönelik siyasal protestolar sonuçsuz kalınca dinî hareketlere (değişim sağlayıcı alternatif olarak) yönelmektedir (Thompson, 2004: 66). Toplumda bulunan olumsuz ve başa çıkılması gereken durumlar (mahrumiyetler, engellenmeler, bunalımlar vb.) dinî gruplaşmayı sağlayan kolektif davranış ve bilinç oluştururlar. Böyle bir durumda ortaya çıkan YDH'ler, kurulu düzen tarafından tehdit ve çatışma kaynağı olarak görülebilmektedir (Coşkun, 2003: 168-171). Bunalımların, eğitim seviyesinin yükselmesinin, eğitimde geçirilen zamanın uzamasının ve yeni ideallerin dogmasının değişik dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına olan ilgiyi arttırdığını ifade eden Bodur (2003: 17), Moonculuk özelinde bu hareketlerin temel dinamiklerini şöyle özetler:

Bireylerin sosyal davranışlarını düzenleyen kuralların toplumsal değişimin bir sonucu olarak bireylerin zihinlerinde belirsizleşmeye başlaması, geleneksel norm ve değerleri altüst etmeye başlamıştır. Ahlakî belirsizlik, kültürel karmaşa, yapısal farklılaşmanın yarattığı girift sosyo-ekonomik sistemin kırılmalı bir karaktere bürünmemesi için yeni modern entegratif bütünleştirici mekanizmaların oluşturulamaması, egoizm ve bireyseliğin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu, dünyanın aşırı materyalist ve gayr-i şahsi olarak algılanışı gibi nedenlerin bu tür dini grupların doğup gelişmeleri için uygun şartları hazırladığını söyleyebiliriz (Bodur, 2003: 15-16).

Söz konusu olan değişim ve ona yönelik tutum olduğunda Wallis'in üçlü ayrımı önem kazanır. Wallis, YDH'leri dünyayı *reddedenler*, dünyayı *onaylayanlar* ve dünyaya *intibak edenler* olmak üzere üçe ayırır. Bireyin etkinliği açısından bakıldığında, dünyayı reddeden türde, bireyin grupla yoğun özdeşleşmesi nedeniyle grubun yapısının bireyin varlık ve tercihlerini öncelediği, dünyaya uyum sağlayan türde ise bireyin varlık ve tercihinin öne çıktığı, dinin bir sosyal mesele olmaktan çok bireysel, içsel bir mesele olarak algılandığı görülür (Wallis, 1984: 9-39). Thomas Robbins ve arkadaşları, tekçi yaklaşıma alternatif olarak hareketleri ahlakî ve manevî gelişim yöntemlerine göre değerlendiren Church of Scientology, Hare Krishna ve Divine Light Mission gibi hayatı ilahî ilkelere ve karizmatik lidere tam teslimiyetle yaşamayı öğören 'monistik' ve Children of God (Family) ve Unification Church (Moon) hareketleri gibi hem Tanrı hem de insan merkezli bir ahlakî sistemi benimseyen 'düalistik' şeklinde ikili sınıflandırma yaparlar (Kirman, 1999: 224; 2003: 36-37). Tabii olarak bu kategoriler ister istemez indirgemeci bir yaklaşımla fonksiyonelliklerini sınırlamaktadırlar; fakat yine de bir tanımlama girişimi gerekliliği bağlamında yaygın formlar olarak görülmektedirler. Konu özelinde

bakıldığında kimlik ve süreğenlik açısından dinî hareketlerin başarı durumlarının belirlenmesinde onların verili unsurlara karşı tutumlarının önem taşıdığı ifade edilmelidir.

Günümüz ağ toplumunun ortaya çıkması gibi yapısal değişimler, dinî ve manevî değerlerin kabul ve ifasında algı, tutum ve davranış boyutlarında değişim ve dönüşümlerin ortaya çıkmasını da dinamikleemektedir (bkz. Yapıcı, 2007: 24). Aynı şekilde dinî gruplar ortaya çıktıkları tarihî ve sosyal şartları yansıtırlar. İnsan, hayatı boyunca lobiler, çıkar ve iş hayatı grupları gibi birçok gruba üye olur ve bunların etki alanları görelî olarak değişim gösterir; bir dinî gruba üye olmak da aynı şekilde kişi ve grubun niteliğine göre farklı katılım ve etki biçimi anlamına gelir. Yeni din ve dinî hareketler genel bir eğilim olarak değişim ve kriz ortamında karizmatik bir liderin önderliğinde ortaya çıkmaktadır. Süreğen bir yapı olduğunda liderin karizmasından sonraki aşamada oluşan cemaat, yerleşik bir dinî ve dünyevî düzen, inanç ve değerler sistemine karşı eleştirel bir tutumla belirginleşir. Bu eleştirel tutum, bazen tehdit ve çatışma kaynağı olarak görülür ve buna bağlı olarak mücadele seyri sertlik kazanabilir (Coşkun, 2003: 169-170). Son tahlilde karizmatik lidere sahip olma ve dinî gruplaşma gibi niteliklerle YDH'ler, yerleşik dinî yapıya eleştirel bir tutumla rekabete katılmış ve bireyleri cezp ederken aynı zamanda onları tutma ve kaçışlarına engel olma meselesiyle de yüzleşmişlerdir.

### 3. Cezboluş ve Kaçış: YDH'lerin Başarı İmkânı

YDH'ler kadim dinî geleneklerin aksine kuruluşlarının yakın dönem ve belki de verili nesil bağlamında olması nedeniyle doktrinlerini yayma, üye kazanma gibi ilk gereklilikle yüz yüzedirler (Wright, 2007: 187). İlk nesil, dinsel dönüşüm yaşayan bir kitle olmaktadır; yani bir grup ve doktrin tercihi bağlamında kimliksel bir dönüşüm söz konusudur. Böylece grup açısından bakıldığında dinsel dönüşüm yaşayan bireyi elinde tutmak, en önemli sorun olagelmıştır. 1970'lerin karşı kültür hareketlerinin yoğun olduğu ABD ortamında bile birkaç yüz üyeyi aşmayan dinî hareketlerin varlığı, üye edinme ve onu tutmanın önemine dikkat çeker (s.189). Araştırmalar göstermektedir ki YDH'lere üyeliğin ortalama süresi iki yıldan daha azdır (s.198).

Esasen YDH'leri kimlik politikası çerçevesinde ele almamızın ana payandası, bunların özellikle gençleri hedef alan niteliğe sahip olmalarıdır. Bu nitelikleri, bir kimlik inşası sürecinde olan gençleri hedef kitle olarak seçmelerini netice verdiği gibi, onların birer 'gençlik din(ler)'i (Özkan, 2006: 13) olarak tanımlanmalarını da beraberinde getirmiştir. YDH'lerin ortaya çıkış sebeplerini sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk ve hızlı değişim şeklinde sıralayan Özkan'ın (2006: 31-45) bu özet dinamik aktarımı, temelde dine yönelimi bir arayışa bağlamaktadır ki kimlik inşası sürecini yoğun yaşayan gençler için YDH'lerin bir seçenek olması da bu bağlamda değerlendirilmektedir. Gençlere verilen seçenekler aynı zamanda bir dinî çeşitliliği ortaya koymuştur ki bu da verilen yeni seçeneklerin süreğenliğinin tartışılmasını dinamikleemektedir. Berger ve yanı sıra birçoğunun iddiası, dinî çeşitliliği ve düşüğe geçen dinseliliği modern dünyanın bir parçası olarak algılamaktı. Finke ve Stark gibi son dönem sosyologları Amerika örneğini açıklamakta yetersiz kalan bu savın karşısında bir konum almışlardır. Çünkü Amerika, dinî çoğulculuğu yüksek dinî katılım oranları ile birlikte barındırmaktadır (Voas vd., 2002: 213). YDH'ler aynı zamanda rekabet ortamının güçlenmesi anlamına gelir. Sözgelimi Amerikan istisnailiği kavramının ifade ettiği boyutlardan biri, dinlerin rekabet içinde yoğun bir çaba sergilediğidir (Greeley ve Hout, 1999: 814).

Günümüz dünyasında dinî kimlik, dinlerin yaşadığı deneyimin bir sonucu olarak, küresel bir hayatta kalma stratejisi ortaya koymak durumundadır. Çünkü dinî küreselleşme, geleneksel dinî yapıları derinden bir değişim zorlamasıyla etkilemiş ve bu zorlama, hem dışardan gelen hem de yerel dinî sistemler için söz konusu olmuştur. İnsanların yeni seçeneklerle karşılaşması yeni tercihler doğurmuştur. Yeni tercihlerde bulunanlar genelde yeni dinleri kendi kültürlerine uydurmakta ve kendi çıkarlarına uygun düşecek biçimde kabul etmektedir. Yeni seçenekler, söz konusu oldukları bölgedeki baskın yerel dinleri değişime zorlamakta ve yerel dinler, yeni değerler sistemine tepki göstererek hem onları hem de

kendilerini değişime uğratmaktadırlar. Sözelimi Hindistan ve Srilanka'da Protestan misyonerlere gösterilen tepki, 19.yy'da hem Hinduizm'in hem de Budizm'in yaşadığı Rönesans döneminde, önemli bir rol oynamıştır ve ilerleyen dönemde Hinduizm ve Budizm'in bu yeni biçimlerinin Batı dünyasında önemli etkisi olmuştur (Smith ve Woodberry, 2006: 231).

YDH'ler din sosyolojisi için yeni bir hareket alanı sağlamıştır. Katkıları şunlardır: Bir dinî hareketin (veya grubun) ortaya çıkışından (belki sonuna kadar) itibaren izlenebilmesi, üye kazanımı, tutum, davranış, örgüt yapısı vb. birçok alanda araştırma yapabilme imkânına kavuşulması. Dahası dinin kurucusuyla görüşebilme imkân ve olasılığının söz konusu olması. Böylece onların başarı veya başarısızlık hikâyesinin tam bir versiyonunun ortaya konabilmesi. Kadim dinî geleneklerin başarı öyküsünü kaplayan kayıt altına alınmamışlık sisinden mustarip olan Stark, özellikle Mormonların başından beri kayıt altında olan başarı öyküsünden yola çıkarak YDH'lerin başarılı olabile imkânını tartıştığı metninde kuramsal bir koşullar silsilesi ortaya koyar. Başarıyı, dinî hareketin bir veya birden fazla toplumda belirleyici olma -ki bu da davranış, kültürü ve kamu politikasını etkileme anlamına gelir- yetisine bağlayan Stark'ın analizine göre bir yeni dinî hareketin başarılı olabilmesi birkaç koşula bağlıdır; (1) menşe'leri veya göründükleri toplumların geleneksel inançlarıyla olan kültürel devamlılığı koruma, (2) kuşatıcı çevreleriyle orta düzeyde bir gerilimi sürdürme; sapkın ama aşırı sapkın olmama durumu, (3) etkili mobilizasyonu başarma: Güçlü yönetim ve yüksek düzeyde bireysel bağlılık, (4) normal bir yaş ve cinsiyet yapısında olanları çekebilme ve koruyabilme, (5) dinî ekonominin görece düzensiz olduğu, geleneksel inançların sekülerizasyon veya sosyal çöküşle zayıfladığı ve en azından bir nesilde yerel başarı sağlamak mümkün olduğunda meydana gelen elverişli bir çevrede ortaya çıkma, (6) yoğun dâhilî ağ ilişkilerini izole olmadan sürdürebilme, (7) sekülerizasyona direnme, (8) sekülerizasyon yönündeki baskıları ve ayrılıkları sınırlı tutmak için gençleri yeterince sosyalleştirme. Stark'a göre bir hareket bu koşulları ne kadar yerine getirirse o düzeyde başarılı olur (1987: 11-13).

Modelini 2003'te gözden geçiren Stark, YDH'lerin başarı ihtimalleri hakkındaki negatif düşüncesini dile getirir: Kökenleri ne olursa olsun bütün YDH'lerin ortak yanı nihaî kayıptır. Ona göre yüz yıllık bir limitle bakıldığında binde birlik bir oran, yüz binden fazla insanı etkileyip yüzyıllık bir ömür sürecektir ki bu da dinler tarihinde bir dipnot olarak kalmaya mahkûmdur. Burada bir yeni dinî hareketin başarılı veya başarısız olması ihtimalini on maddede tartışırken bu maddelerin gerekli olduğunu ifade edebileceğini ama yeterli olacağını iddia edemeyeceğini belirtir (Stark, 2003: 268). Başarı, salt kuramsal formülü olan bir unsur olmaktan çok her YDH'nin kendi koşullarında bir mücadeleyle elde edip sürdürmesi gereken bir unsurdur.

YDH araştırmaları bu hareketlerin kendi varlıklarını devam ettirme çerçevesinde örgütsel devamlılık ve üye sadakati bağlamında meydan okumalara maruz kaldığını göstermektedir. Dinin küreselleşmesi bağlamında ve geç modern dönemin çoğul bilgi ve din algısının etkisiyle dinî hareketler, meydan okumalarla sıklıkla karşılaşmaktadırlar. Bu tercih durumu, üyelerin katılım ve ayrılık süreçlerinde bir üyelik deneyiminden sonra karar vermeleri sonucunu doğurur. Böylece üye katılımları söz konusu olduğu gibi hayal kırıklığı yaşayıp ayrılan üyeler de söz konusu olmaktadır. Araştırmalar üyelik üzerinde yoğun olarak dururken ayrılıkları aynı yoğunlukla ele almamıştır. Kimlik meselesi söz konusu olduğunda ayrılıklar, en az üyelik kadar önem taşır (Bromley, 2006: 61).

YDH'ler, izah edildiği gibi, bir zemin üzerinde inşa olan sosyal olgu olarak gruplaşma türlerini dönemin karşıt kültür gençlik hareketlerine de borçludurlar. Bu hareketlerin yoğun olduğu dönemde üyelik artışı hızlı ve potansiyel üye havuzu büyük iken özellikle 1970'li yıllarda karşıt kültür hareketlerindeki azalma ile birlikte potansiyel üyelerin havuzundaki azalma üye artımında bir durgunluğa sebep olmaktadır. Üye artımı temelde grup dışından ve grup içinden (doğumla birlikte) sağlanabilir. Bunun için de dışarıda uygun bir zemin, içerde ise süreklilik gösteren ve nüfus artışının söz konusu olduğu bir durum gereklidir. Bu nedenle birçok hareket, aile konusuna önemle eğilir ve kendi yapısını bir aile formatında şekillendirir ve tanıtır. Fakat kuruluş aşamasında dış üye kazanımı daha önemli olduğu için üyeleri aile doğum

oranlarıyla artırım, sonraki bir adım olarak ertelenmekte hatta Hare Krishna gibi türlerde önemsenmemeye dâhi söz konusu olmaktadır. Üyelik zemini kaybolduğunda üyelerin gruptan ayrılması da yoğun olmaktadır. Bazen hem dinsel dönüşüm hem de doğum oranlarıyla üye artırımını başaran gruplar ortaya çıkmaktadır ki Mormonlar bu türden belirgin bir örnektir (Bromley, 2006: 44).

Üyelik gençlik bağlamında değerlendirildiğinde çoğu YDH'nin temel özelliği olan üyelik devir oranının yüksekliği olgusu dikkat çeker ki, hareketlerin ortaya çıkış döneminde özellikle genç üyelere oluşması, meselenin kimlik açısından önemini dile getirmektedir. İlk üye grubunun tutkusu çoğunlukla ikinci nesilde azalır. Böylece YDH'lerin temel ikilemelerinden biri, ikinci nesilde azalan bu tutkuyla beraber beliren sorun bağlamında özellikle, üyelik sisteminin ikinci nesil ve sonrasında başarılı bir şekilde devamının nasıl başarılacağıdır. Bazı başarılı gruplar, genel toplumun bozucu etkilerinden uzak durma ve genç üyelere önemli yönetim pozisyonları verme yoluyla başarı sağlamışlardır (Bromley, 2006: 44).

Bir yeni dinî hareketin rekabet ortamında üye edinmede başarı göstermesi, hareket için enerji, kaynaklar vb. maddî ve manevî bağlamda, maliyetli bir meseledir. Sözelimi bazı analizlere göre sahaya inen hareketlerin devamlılık sergileyecek 1 üye kazanımı için 1000 kişiyle temas kurması gerektiği ifade edilmektedir. İlk başta üyelerin katılımının kolay olması, sonraki dönemlerde onların elenmesini getirecek durumlar nedeniyle seçim sonrasında üye devamlılığının azalmasına neden olmaktadır. Yeni üye kazanımında bir diğer sorun, yeni üyeye organizasyonda dolduracağı uygun bir pozisyon ortaya koyma sorunudur. Unificationism gibi bazı gruplar iş dünyası ve dinî işleri bir arada yürütme bağlamında şirketlerde istihdam yoluyla meseleyi çözmüşlerdir. Öte yandan bir grubu terk eden üyeler, sosyal ve kültürel bir dönüşümle birlikte kimliksel bir değişim de ortaya koydukları için, kendilerini kabul eden grup; kilise, aileler ve siyasal gruplar gibi diğer kurumlarla çatışma içine girebilmektedir. Çapraz evliliklerde bu çatışma oldukça belirgindir. Bu bağlamda Batı'da Unificationism, The Family International, ve Hare Krishna hareketleri, kült karşıtı hareketler ve hükümet yetkililerince faaliyetlerine sınırlama getirmeye yönelik tepkilere maruz kalmışlardır (Bromley, 2006: 45).

Esasen üyelik, sosyo-kültürel denetim ve bütünleşme mekanizmalarıyla bağlantılı olarak artma veya azalma eğilimi taşır. Bu bağlamda kurumsal aidiyetlerin zayıflığı ve aileye karşı özgürleşme bağlamında bir hamle olarak YDH'lerin 1970'li yıllar boyunca gençler tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. 15-30 yaşa arasında görülen bu durum, YDH'ler için yeni üye havuzu oluşturmuştur. Dolayısıyla üyelerin ve hareketin ulaşılabilirliği önem taşımaktadır. Sözelimi kurumsal yapıların üyelerini korumadaki başarısı ve sadakatlerini temindeki süreklilikleri, YDH'lerin potansiyel üye sayısını etkilemektedir. Siyasal yapıdaki dönüşümler (1965'te ABD'de çıkarılan yeni göçmenlik yasasıyla birlikte Asya kökenli dinlerin girişi gibi) ve sosyo-kültürel dönüşümler (küreselleşme ve göç olgusu gibi) hareketlerin birer alternatif ve seçenek olmasında etkindir. Yapı değişimleri bazen hareketlerin formasyonunda da farklılıklar üretir. Sözelimi Hare Krishna önceleri Amerikan üyelerle başlarken sonrasında Hindu gençlerin onu keşfiyle birlikte diasporadaki Hindular için bir etnik geleneğe dönüşme yolunda değişim yaşamıştır (Bromley, 2006: 45-46).

YDH'lerden ayrılma bağlamında yapılan araştırmalar, katılım üzerine yapılanlara oranla çok az orandadır. Bu araştırmalarda beliren verilere göre hızlı ve agresif bir çabayla yola koyulan YDH'ler, başlangıçta hızla büyürken sonrasında da hızla üye kaybetmektedirler. Barker Unificationism bağlamında üyelikten bir yıl sonrası için % 5'lik devam eden bir oran tespitinde bulunurken Galanter altı ay sonrası için % 6 oranına ulaşır. Yakın dönem verileri % 50'den % 100'e kadar uzanan bir ayrılma oranını imlemektedir. Üyelerin ayrılmaları grubun büyüklüğünü ve yok oluşunu belirlemektedir; fakat genel anlamda ayrılmaların neden ve nasılı, YDH'lerin tekiliği bağlamında farklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. YDH'lerden ayrılma nedenleri bağlamında literatürde, karizmatik otoriteye meydan okunma, Üyelerin YDH'lere kendilerini adanması için onlara yönelik sürekli talepler, YDH'ler içindeki krizler ve skandallar ve YDH'lerin dayanışmada yaşadığı çöküntü dile getirilmektedir (Bromley, 2006: 51-52).

The Children of God grubunun genç yetişkin üyelerinin yüzlercesi 1980'lerin ortasında ayrılmaya başladılar: çoğunun gerekçesi grup içindeki yaralanmalar, korkmalar, ruhsal ve cinsel istismarlar, parçalanmış aileler, eğitim olanaklarından yoksun kalma gibi olumsuz yapısal anomalilerdi. Gençler büyüdüklerinde bu sorunlarla baş etmeye, onları aşmaya çalışmışlardır. Grup da ileriki dönemlerde yaşananlar için özür dileyerek durumu düzeltmeye çalışsa da bu tutumlarının pek etkisi olmamıştır. Grup, bugün hayatta kalmak için öfkeli eski üyelerle mücadele zorundadır (Chancellor, 2006: 151-152). Öte yandan Hare Krishna örneğinde bariz olduğu gibi, bir grubun üyelerini organizasyondan çeşitli sebeplerle atması da söz konusudur ki bu durumda yaşanan maddî ve manevî yoksunluklar yeni bir kimlik inşası gerekliliğiyle birlikte durumu oldukça zor kılmaktadır (bkz. Rochford, 2007: 161-180). Zorluk, aynı zamanda üyenin bir gruptan ayrılmasının sonucu olan depresyon, arkadaşlarından ayrılmanın getirdiği yalnızlık duygusu, kullanılmış olmanın getirdiği incinme, anlamsızlık hissi gibi sorunlarla uğraşma gereğinden de kaynaklanmaktadır (bkz. Clarke, 2006: 51-52).

Wright (1986; 1987), Children of God, Hare Krishna, ve Unification Church bağlamında kitlelerin terk edilmesini incelediği metinlerinde ayrılma oranlarının yüksekliğine dikkat çeker. Ayrılmadaki gönüllü ayrılma oranının yüksek olduğunu tespit eden Wright, YDH'lerin sadakati sağlamak için cemaatsel yaşam ve geleneksel olmayan cinsellik uygulamalarını kullandığına dikkat çeker. Hare Krishna ve Unification Church, üye üstündeki kontrolünü süregelen kılmak için çoğunlukla bekârlık ve ayarlanmış evlilik araçlarını kullanmasına karşılık Children of God, grup evliliklerini, "cinsel çoğulculuğu" kullanmaktadır. Gruplar ikili samimiyet ağları oluşturarak grup kaynaşmasını güçlendirdiği gibi grup üzerindeki sosyal kontrollerini de güçlendirmektedirler. Unification Church üyelerinin girişte üç yıl bekârlık andı içmeleri gerekir ki süre sonunda Moon tarafından ayarlanmış bir evlilik töreniyle evlendirilmeleri de grubun teamülündendir. Bu araçsallaştırmanın yanı sıra cinsel çoğulculuğun kullanılması da gruplar için özel ikili ilişkilerin yok edilip grup içinde eritilmeleri yoluyla birlik sağlanması amaçlanmaktadır ki bu yöntem nadir kullanılmaktadır (Wright, 1986: 137-139).

*Kültlerden Ayrılış* adlı eserinde Wright, bir üyenin gruptan ayrılmasına neden olan *makuliyet yitirimine* götüren öncelikli dört sebep dile getirir: (a) Üyelerinin dış dünyadan yalıtımında bir bozulma, (b) grup tarafından açıkça yasaklanmış romantik ilişkiler geliştirme, (c) grubun hedeflerini, özellikle dış dünyayı değiştirme hedefini, gerçekleştirmede bariz başarısızlık, (d) liderliğin eylemleri ile temsil ettiklerini iddia ettikleri idealler ile değerler arasındaki tutarsızlıklar. Bunlar, bir üyenin, grubun meşruiyetinin, makullüğün kendisi için yitiminin ilk adımı olarak desosyalizasyon başlatıcılarıdır. Wright, ikinci ayrılma nedenleri olarak ailenin çekimi, geleneksel kariyer ve başka bir dinî inanç sistemini gösterir (Lewis, 2003: 171-172; Wright, 2007: 197). Wright'ın üç yeni dinî hareket ve 90 üye üzerine olan araştırmasının sonuçlarının gösterdiği çatışma olgusunun farklı biçimi Jacobs'un 16 yeni dinî hareketten 40 üye üzerine yaptığı araştırmada belirir. Buna göre üyeler (a) mahremiyet ve sosyal hayat üzerine olan düzenlemeler, (b) zaman bağlılığı, doktrin ve pratikler, (c) güç ve statü durumları ve (d) cinsiyet rolleri üzerine olan çatışmalar dolayısıyla ayrılmaktadır (Wright, 2007: 197). Öte yandan ailelerin çocuklarını gruptan almak için gösterdikleri *deprogramming* gayretinin her üç kişiden ikisinde (% 64) etkili olduğunu ve birinin (% 36) külte geri döndüğünü tespit eden Bromley, aynı zamanda ailelerin kızlarını gruptan almak için erkek çocuklarına oranla daha çok çaba sarf ettikleri verisine ulaşmıştır. Üyelik süresi arttıkça programın başarısı da düşmektedir ki araştırmaya katılanların yarısı bir yıllık ve daha düşük süreli üyedir (s.198).

Moses David, Children of God grubunun karizmatik lideri, bu tür bir uygulamayı (cinsel çoğulculuk, üçlü ilişkiler vb.) genişletilmiş bir evlilik ve aile modeli olarak yorumlar; aile ve evlilik formunun terki olarak değil. Grup üye kazanımında *flirty fishing* (cilveli tavlama) yöntemini de sık kullanmıştır. Üyelere ikili bir romantik bağ için özel bir zaman ve mekân bağlamında serbestiyet tanınmayarak grubun bu kontrol aracı etkin kılınmaya çalışılmıştır (Wright, 1986: 139). Üyelerden ikili yasağa uymayanlar, dışarıdan bir eş bulmaları durumunda gruptan ayrılmışlardır ki üyelerin % 87'si gruba katıldıklarında bekârdır (s.142). Özünde



Platon'un *Şölen'*inde anlatılan *eros* ve *agape* yani romantik ve spiritüel aşk ayrımına bakılırsa, üyelerin romantik ilişkilerden uzak tutulması grubun ideallerine olan spiritüel aşkı inşa etme amacı güttüğü söylenebilir (s.140). Wright, *üyelikten eş nedeniyle ayrılma modeli (marital disengagement model)* bağlamında evlilik ve eş ilişkilerinin üyelikten ayrılma veya üyelerin grupla bütünleşmesi ve onlar üzerindeki kontrolünü içeren yaklaşımı, pasif bir dinsel dönüşüm modeli veya beyin yıkama perspektifi gibi bireyin iradesini dışlayan yaklaşımlara tercih eder (bkz. 1991). Wright (1984), bir araştırmasında, üyelerin % 91'inin beyin yıkama iddialarını reddettiklerini, % 67'sinin deneyimlerinin bilincinde olduklarını belirtmesine dayanarak beyin yıkama analizlerini eleştirir (ayrıca bkz. Wright 2007). Wright ve Piper (1986), dinsel dönüşüm öncesinde aile hayatının kalitesinin kültte kalma ve çıkmayı etkilediğini analiz ederler. Ailesine yakın olanların, pürüzsüz bir ergenlik dönemi geçirenlerin kültü terk etme ihtimalinin yüksekliğine dikkat çekerler (s.19). Cezboluş ve kaçış ikileminin kimlik açısından en önemli unsuru, bireye kolektif bir yapıda yani cemaat bağlamında bir kimlik zemini sunma çaba ve ıddiasıdır.

#### 4. Bir Kimlik Arayışı Zemini Olarak Cemaat

Cemaat (topluluk), dinî sistemlerin kolektif niteliğinin getirdiği doğal bir uzanti bağlamında birincil grup türü olarak, üyelerini yüz yüze ilişkiler ve güçlü dayanışma duygusuyla birbirlerine bağlar (Akyüz, 1999: 45). Bir dinî grubun oluşması için arayış içindeki bireylerin bir araya gelmesi ve yeni dinî tecrübeyle harekete geçen bu bireylerin arayışına yeni dinî mesajın cevap verebilmesi gerekir. Bunun gibi niteliklerin ana dinamiği, genelde liderin kitleleri hareket geçiren karizmasıdır (s.47). Liderin karizmasının ideal nitelikleri gruplar için çekim noktasıdır; Weber'in ifade ettiği gibi ikisi arasında bir 'seçmeci yakınlaşma' söz konusudur. "Karizma, şiddetli toplumsal gerilimler ve hızlı toplumsal değişimler sırasında ortaya çıkar ve karizmatik otorite, meşruiyetini ispata zorlanır. Bu ispat isteği, kimi zaman mucizevi işlere, örneğin büyüye kadar uzanır" (s.58). YDH'ler, bir cemaat yapılanması türü olarak, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra beliren gerilim ve değişim döneminde bireyler için bir kimlik arayışı zemini olmuştur. Böylece birçok kişi, bu dönemde, YDH'ler yönünde dinsel dönüşüm kararı almıştır.

Dinsel dönüşüm üzerine olan literatür incelendiğinde Lofland, Stark, Snow ve Machalek gibi akademisyenlerin meseleyi bir kimlik dönüşümü olarak ele aldıkları görülmektedir. Dinsel dönüşüm, bireyin yalnızca bir üyelik ve din kültürü değişimi olarak okunamaz. En nihayetinde birey, farklı veya -ilk defa ise- yeni bir dinî sistem tercihi bulduğunda o, artık sosyal, kültürel vb. yaşam alanını inşa eden sermayesini değişime uğratabacak bir tercihte bulunduğu gibi yeni bir kimlik formatına doğru bir tercihte de bulunmuştur. Bu, çoğunlukla bir arayışın nihayetinde gerçekleşir ki bu bağlamda YDH'ler bir kimlik zemini olarak okunabilirler (geniş bilgi için bkz. Sevinç, 2006).

Bir dinî sistem ve gruba katılmak, felsefi bağlamda hayatı anlamlandırma gibi unsurlar taşıdığı gibi grup hayatı bağlamında spiritüel bir yaşam arayışı anlamını da içinde barındırır (bkz. Köse, 2002: 220-221). Bireyin bir referans sistemine dayanan kimlik inşası ihtiyacı ve onu koruyacağı bir sosyal ağ arayışı, temelde bir *ontolojik güvenlik* arayışı olarak okunabilir. "Çoğu insanın kendi öz kimliğinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları ihmale işaret" eden ontolojik güvenlik, küreselleşmenin getirdiği yeni dinî alanda kesinlik ihtiyacının şiddetlenmesiyle birlikte önem taşımıştır (Subaşı, 2004: 40). YDH'lerin ortaya çıkışının temel zemini olan özgürlük ve bireyleşme olgularının (Türkdoğan, 1999: 67-68) modern dönemde bireyleri geleneksel dinî sistemlerin dışında alternatiflere yönlendirmesi, esasında yeni bir cemaat yapılanmasına katılımı netice verir ki bu anlamda yeni cemaate katılımın sürekliliği, yeni dinî kimliğin *güvenli ada* olup olmamasının da ölçütü olacaktır. Sıklıkla insanların bir cemaat düzeni içinde gruplaşmasını sağlayan değer sistemi kaynağı olarak işlev gören din, insanların alternatif ve farklı sosyal gruplarda rekabet içinde bir yapılanmaya gitmesi sonucunu doğurduğu gibi (Turner, 1991: IX) kalabalıklar içinde yalnız kalan bireyin maneviyat ihtiyacı için bir yönelme odağı da olabilmektedir. Böylece din, bir dayanışma çerçevesi sunduğu gibi bir kimlik alternatifi de önermektedir (Türkdoğan, 1999: 72).

Modern bir olgu olarak YDH'lerin yapılanmasının modern algı ve ilkelere göre şekillenmesi, onların cemaatçi nitelikleri yadsıdığı anlamını taşımaz. Dinî gruplaşmanın doğal bir niteliği olan cemaatte kimlik edinimi, YDH'lerin bazı eklektik durumlar ortaya koymasını da netice vermektedir. "Mesela Moonculuk hareketi, bir yandan cemaatçi yaşama stili ve maddi asketizmle ilgili egemen ethosu içerisinde anti-modern bir yapı ortaya koyarken, diğer yandan da modern teknolojiyi benimseyen global vizyonuyla ve hırslarıyla da modern olarak değerlendirilmektedir" (Bodur, 2003: 20). Moonculuk, cemaatçi niteliği, aile bağlarına ve arkadaşlık ilişkilerinde yakın duygusal bağlara verdiği önem gibi ilişki boyutlarında bir kimlik politikasıyla dünyayı dönüştürücü bir dinî hareket olarak etkinlikte bulunmaktadır (s.30). Esasen Moonculuk gibi YDH'lerin temsil ettiği yeni cemaat tipi, kişinin doğuştan içinde bulunduğu bir yapıyı değil diğer unsurların yanı sıra bir kimlik vaadinin peşinden giderken katıldığı bir yapıyı ifade etmektedir (Yelken, 1999: 14). Cemaat, dönüşüm yaşadığı gibi orada edinilecek kimlik siyasası da buna göre yeni bir biçim almıştır:

Bir başka ifadeyle cemaat (Gemeinschaft) klasik sosyoloji paradigmasında modernin, kentin, bilimin, rasyonalitenin karşısında, geleneği kırıcı/köyü/kasabayı temsil ediyordu. Oysa bugün cemaat olarak ifade edilen sosyolojik olgular modern metropollerin ortasında var olmakta ve Tönnies'in tanımladığı anlamda; kan karışması (mix of blood) ya da kan yakınlığı, mekân veya fiziksel yakınlıktan (physical proximity) kaynaklanan, yüz yüze ilişkilerle etkileşimde bulunan, ağırlıklı olarak sözlü bir kültür içinde yaşayan, kır ya da kasabayı ifade eden, klasik cemaatin çok uzağına düşmektedir. Klasik cemaatin en önemli özelliklerinden birisi de toprak temelli (territoryal) olmasıdır. Oysa söz konusu edilen modern metropollerdeki cemaatler toprak temelli olmaktan öte, kamusal/özel alan, sivil toplum gibi toplumsal hayatın hareketli akışı içinde yeniden tanımlanan soyut alanlar üzerinde somutluk kazanmaktadır (Yelken, 1999: 17-18).

YDH'ler yeni olan niteliklerinin yanı sıra kadim siyasaları tamamen terk etmemişlerdir. He ne kadar türüne göre değişim gösterse de geleneksel kimlik inşa stratejilerinden biri olan beden siyasası hâlâ önem arz etmektedir. Sözelimi Mormonlar gündelik yaşamlarında beden eğitimini merkezi bir konumda tutarlar. Modern hayatın rutinlerinden çıkıp dinî formu hissetmenin bir yolu olan bu siyasa, aynı zamanda kimliğin inşasında kılık-kıyafete vurguyu beraberinden getirir. İnsan vücudunu tanrının bahsettiği bir mabet olarak gören Mormonların buna yönelik siyasası da kuşatıcı bir korumacılık niteliğindedir. Beden, bir mabet gibi kirletilmeden tertemiz tutulma gayretiyle ele alınır; buna bağlı olarak sigara gibi pratikler dinî yasaklar bağlamında tanımlanır. "Beden politikalarının bir yandan spor ve 'sağığına dikkat etmek' gibi bir boyutu varken, diğer yandan vücuda zararlı olacak hiçbir şeye yanaşmamak, örneğin, kesinlikle alkol almamak ve içindeki vücuda zararlı 'kafein'den dolayı hiçbir kolalı meşrubat, çay ve kahve içmemek gibi pratik tezahürleri söz konusudur" (Aktay, 2004: 118). Beden, bilinç ve hayat gibi kategorilerde bireyi kolektif bir tanımla içinde kimlik edinmeye davet eden YDH'lerin başarı ya da başarısızlığı, günümüzün sosyo-kültürel, ekonomik ve politik makro bağlamında cemaat formunun yaşam şansına sıkıca bağlıdır.

## 5. Güvenli Ada Arayışı

YDH'lerin modern ve postmodern durumda bir işlev görebilmesi, şekil zemin ilişkisi bağlamında, makro düzlemlerle doğrudan ilişkilidir. Böylece cemiyet formunda cemaat modelinin analizini yapan Bauman'ın yorumları, konunun *kimlik, özgürlük ve güvenlik* açısından konumlandırılabilmesi için işlevselleştirilebilir. Bauman, yeryüzünde cemaat merkezli bir yapılanmaya yönelik bilincin mitolojik arka planında, Tantalus'un hikâyesinden başlayan ve cennetin yitirilmesi bağlamında Âdem ve Havva söylencesine yönelik bir perspektifle, modern dönemde aranan kadim ve yitik bir forma işaret eder (2000: 1-10). Özgürlük ve güvenlik arasındaki ters korelasyona dikkat çeker: Modern dönemde güvenlik için özgürlüğün feda edilmesi gerekmektedir ki özgürlük güvenlik maliyetinin genişletilmiş halinden başka bir şey değildir. Fakat özgürlük olmadan güvenlik de kölelikle eşdeğerdir (s.20). Modern bireyin belirsiz doğası, modern-kapitalist toplumun birlikte yaşama düzenlemesinin iki taraflı yapısına dayanır; bir tarafı özgürleştirici diğer tarafı baskılayıcıdır (s.26).

Cemaatin yitirilisinin izini süren Bauman, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişte ev ve iş hayatının birbirinden ayrılması üzerinde durur ve bunun bireyin özgürlüğü üzerinde işveren için arayıp da bulamadığı bir hareket alanı ve serbestisi kazandırdığını ifade eder. Yeni çalışan, artık *cemaatsel bağlardan* koparıldığı için fabrikada bir çalışan olarak konumlandırılabilir. Geriye kalan bunu sağlamanın strateji ve teknikleridir. Bauman, Marx ve Engels'in modern kapitalizmin katı olan her şeyi buharlaştırdığı yorumuna katılır ve bu katı olan şeylerin başında, kendi kendine yeten ve kendi kendini yeniden üreten cemaatlerin geldiğini belirtir. Erime bir son değildir: Erime sonucunda yeni katılıklar, hatta eriyenden daha sağlam dökümler yapılabilecektir (2000: 30). Bauman, yönetmenin modernitenin doğasında olduğunu, başından beri bir tercih değil zorunluluk olduğunu belirtir (s.39). Modern güç ise her şeyden önce insanları yönetme hakkına, yetkisine dayanmaktaydı (s.40). Bu da *panopticon* rejiminin aşağılayıcı ve zalim sisteminin getirdiği aşırı düzen anlayışında somutlaşır (s.42). Bauman, modern toplumda üst sınıfların kendilerini diğerlerinin ebeveyni olarak gördüklerini, öyle konumlandıklarını -Mill'den alıntıyla- belirtir (s.32). Yönetilenler kanunlara bağlı iken yönetenler ise hemen hemen hiç bağlı değildirler; fakat bu iki grup birbirlerine sıkıca bağlıdır ve ayrılıkları kesinlikle kolay değildir (s.33).

Bauman, küresel yani yeni elitlerin durumunu değerlendirirken onların yaşam alanlarını geçici adres olarak değerlendirir; onlar yerelliğin dışında, yasaların dışındadır. Yasaların dışında olmak, cemaatten bağımsız bir alanı ifade eder (2000: 54). Kendine yeterlik ve zayıflık bağlamında başarı için cemaatten uzaklaşmanın modern düşüncedeki yerini tartışır ve güçlü ve başarılı olanların haysiyet değer ve onur için paradoksal olarak cemaati yadsımayı beraberinde getirdiği analizinin kısmen doğru olduğunu; ama hakikatin tamamının bu olmadığını belirtir (s.59). Buna göre güçlü ve başarılı olanların cemaat dışında kalmasının getirdiği güvensiz, istikrarsız yaşam ve sonucundaki tatminsizlik, zaman zaman korku, yadsınamaz. Özgürlük ve bir cemaate bağlı olma, bir çatışma içerebilirler; fakat birinin veya ikisinin yitimi ise tatminkâr bir hayat sunmaz. Dahası, bu ikisine olan ihtiyaç günümüzün hızla küreselleşen ve çözülen toplum yapısında daha da önem taşımaktadır. Beck, risk toplumu analizinde bunu kontrol edebilirlik, kesinlik ve güvenliğin çöktüğü risk yaşamı olarak tanımlar (s.60). Kimliğin de böyle bir kozmopolit kültürde bir seçim ve karar meselesi olduğu görünmektedir (s.61). Her ne kadar bireysel otonomi merkezli bir hayat sürmeleri yaygın olsa da küresel elit de zaman zaman ait olma ihtiyacı hissetmektedir (s.63).

Bauman'ın cemaat tartışması, bir anlamda Tönnies'in metinlerindeki geleneksel ve modern toplum ayrımında belirginleşen geleneksel formun yitirilisinin analizidir. Bauman, sanayi öncesi dönemin ilişkiler ağı yapılanmasının, Göran Rosenberg'in ifadesiyle 'sıcak daire -*warm circle*' formatının, eskiden bir insanlık durumu olarak yaygın iken günümüzde ancak rüyalarda bulunabileceğini belirtir (2000: 10). Böylece çağcıl toplumda cemaatten bahsetmek bile kendi içinde bir tezat taşır. En temelde sahici cemaat yapılanması ile günümüz formunu birbirinden ayıran nitelik, üyeler arasındaki uyumun doğal olup olmadığıdır. Gerçek uyum(birlik) yapay olarak üretilemez ve böyle üretilen veya imgesel olan bir cemaatin tezat içine düşme ihtimali yüksektir (s.12). Doğal bir yapılanma olarak uzun erimli cemaat gruplaşması geçmişte kalmıştır; günümüzde böyle bir arayış girişimini hüsrana beklemektedir (s.14). Böylece *ebedi güvensizlik* duygusu, modern yaşamın hayaleti olmaktadır (bkz. s.15).

Cemaat kavramının, sosyolojik anlamda gerçek bir örneğinin bulunmasının bu denli zor olduğu bir dönemden daha çok boş ve gelişigüzel bir şekilde kullanılmadığını belirten Hobsbawm, insanların diğer her şeyin değişken ve hareketli olduğu ve başka hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyada, kuşkusuz ve ebediyen ait olabilecekleri bir grup arayışında olduklarını belirtir. Bu analizi yorumlayan J. Young ise özlü bir değerlendirmeye doğal ve yapay kesinlik ayrımı yapar: "Cemaat çöktüğünde kimlik icat edildi". Buradan yola çıkan Bauman (2000: 15-16), günümüzde kimlik kavramına olan yoğun ilginin, onun cemaatin vekili olmasından kaynaklandığını belirtir. Öte yandan küreselleşme sınırları yok ederken kimlik; ayırma ve sınır üzerine inşa edilmektedir. Böylece kesinlik arayışı, günümüz kimlik algısı için kaçınılmaz bir

gereksinim olmaktadır. Ama bu bir ikilem taşır; “kimlik, cemaatlerin mezarları üzerinde filizlenir; fakat ölünün dirilişine dair vaat sayesinde gelişir.”

Bauman, bir cemaat olmak ile bir cemaatte olmak arasındaki farka dikkat çeker (2000: 17). Günümüzde bireyin alın teriyle ekmeğini kazanabileceğini fakat hiçbir alın teri yekûnunun yitirilen cemaatsel samimiyetin, saf benzerliğin ve sükûnetin kapalı kapısını açmaya yetmeyeceğini belirtir (s.18). Bauman, cemaat yapısını, paylaşılan doğal ve zımnî bir bağ anlayışına dayandırır ve bu bağın günümüzde yitirildiğini savunur. Bu zımnî bağ bilinç durumuna yükseldiğinde hayatta kalmaz (s.11). Bauman, yitirilen bu formun yerine günümüzde bütün homojenliklerin dikkatle el yordamıyla seçilmesi gerektiğini belirtir. Böylece bir çeşitlilik karmaşasında seçimler, ayırmalar, dışarda bırakmalarda işlem yapılırken bütün birlikler de imal edilmelidir. Böyle bir hengâmede ise yapay olarak üretilen uyum, ulaşılabılır yegâne birliktir. Eskiden doğal olan ortak anlayış da uzun tartışma, rekabet, ikna vb. süreçlerden sonra başarılı bir şeydir. Bu başarı elde edilse bile kırılabilir ve savunmasız bir form elde edilmiş olur. Böyle olunca daima bir ihtiyat, tahkimat ve korunma ihtiyacı içinde olacaktır (s.14).

Modern kapitalizm başından beri iki temel eğilime sahiptir: Eski cemaatin ‘doğal anlayışı’nın yerini doldurma yönündeki istikrarlı çaba harcama ve yeni güç yapısı çerçevesinde sıfırdan bir yeni ‘cemaat hissi’ yaratma ya da diriltme girişimi (Bauman, 2000: 34). Cemaatin yeni avatari olarak değerlendirdiği girişimi Bauman, sonuçsuz bir çaba olarak görür. Esasen bunun temel nedeninin modernizmin bir sosyal mühendislik mantığıyla işlemesidir. Burada düzenin doğal ortaya çıkışı ve yeniden üretilişi güvenilir kabul edilmemektedir (s.37). Modern öncesi düzen algısı yok olmuştur; modern dönemde makul olan tek düzen, aklın gücüyle tasarlanmış ve gün be gün izlenip yönetilen bir biçime sahiptir (s.38). Modern birey cemaat özlemi içindedir: “Cemaati özleyyoruz çünkü mutlu bir hayat için kritik nitelik olan güvenliği özleyyoruz; fakat yaşadığımız dünya sunmak için her zamankinden daha az yetenekli ve söz vermek için her zamankinden daha isteksiz” (s.144).

Bauman’ın son tahlilde dikkati çektiği durum, sanayileşme sonrasında gelen küreselleşme olgusunun herkesi bağımsızlaştıran yoğun değişken hali ve akışkan niteliğidir. Bu bağımsızlık durumunda kimse kendi kaderinin efendisi olma yetisine sahip değildir. Bireyleşme, ayrışmalarla inşa olan niteliğiyle hayatta karşılaşılan sorunların çözümü için çoğu kimseye yardımcı olamadığı için, kolektif bir hareket tarzı, koşulların kontrolü için gerekli olmaktadır (2000: 149). Kant’ın analizinden de anlaşılacağı gibi, kimlik tıpkı güzellik gibi ortak anlaşma, açık veya gizli bir ortak anlaşma-fikir birliği dışında bir dayanağa sahip değildir (s.65). Bauman, *estetik cemaatlerin* bağlıları arasında etik sorumluluk ağı ve uzun-erimli bağlılıklar ortaya koymadığını belirterek bunun geleneksel cemaat bağının yerini alamayacağını ifade etmektedir (s.71). Ona göre etik cemaat, *de jure* bireylerin *de facto* birey haline gelmesi için gerekli ve uygun zemindir. Bir cemaati etik yapan niteliklerin başında *kardeşçe paylaşım* gelmektedir. Bunun yanı sıra bireysel hayatın güvensizlik ve risk unsurlarının cemaat tarafından sunulan güvenlik çözümünün her bir bireyin hakkı olduğunun garantilenmesi önem taşır. Etik cemaat, bireye *kesinlik*, *güvenlik* ve *emniyet* garantisi verme pozisyonundadır (s.72).

YDH’lerin *de jure* bireylerin *de facto* birey haline gelmesi için gerekli olan kolektif zeminin bir seçeneği olarak ortaya çıkmaları doğru bir konumlanma iken onların konumlarının devingen bir postmodern dönemde değişimin keskin hamlelerine karşı dayanıklı bir yapı üretme yetkinliği de aynı düzeyde sorunsaldır. Son tahlilde *etik cemaat* hâlâ bir ihtiyaç olarak tanımlanmışken onun üzerinde duracağı zemin, modernitenin şafağında beri yitirilmiş bir kesinlik betimiyle sorunsal olarak kalmaktadır; bu nedenle de YDH’lerin sunduğu kimlik, ömür boyu kesinlik garantisi bağlamında bir tercihi net bir şekilde ortaya koyamamaktadır. Fakat otantik cemaat formu yoluyla tanımlanan değil yaşanan bir kolektif referans çerçevesine olan ihtiyaç henüz yok olmamıştır.

## Sonuç

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da belirginleşen ve sonrasında küreselleşmenin de ivmelemesiyle yaygınlaşan bir olgu olarak YDH'ler, birçok yönlerinin yanı sıra birer *kimlik limanı* olma iddiası taşımaktadır. Bu iddia, geleneksel cemaat ağının yitirildiği bir modern zeminde ifade edilip postmodern zemine taşınırken makro bağlam, güçlü değişime karşı direnç gösterme ve başarılı olma sorunsalını hayatî kılmaktadır. Böylece burada önem taşıyan unsur, hangi dinî hareketin başarılı olacağı yönündeki sorunsal olduğu gibi birey açısından önem taşıyan unsur olarak onun bir yeni dinî harekete katılarak orada geleneğinden ayrılanın getirdiği farklı zemin ve formda bir kimlik inşasını kabul etmesinin süreğenliğinin ne olduğu sorunu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla verili kimlik formundan inşa formuna geçişte olası kimlik devamlılığının ne olduğu, özelde *tartışmalı* (Lewis ve Petersen, 2005: 4-5) YDH'lerin bir güvenli ada olup olmadığı konusu, modernitenin, küreselleşmenin ve postmodernitenin getirmiş olduğu güvenlikten yoksun *yapısal* durumda merkezi önem taşıyan bir tema olmuştur. Literatürde YDH'ler çoğunlukla onlara katılanların neden katıldığı; formatlarının nasıl olduğu gibi birimler yoluyla ele alınmıştır. Oysa kimlik dolayısıyla hayatî anlamlandırma sistemi sunma iddiası açısından bakıldığında katılımlar gibi ayrılıkların da önem taşımaktadır; fakat ayrılıkların yorumu genelde ihmal edilmiştir.

YDH'lerin üye devir-daimi bize göstermektedir ki ayrılıklar, özellikle gönüllü ayrılıklar, grubun yapısından kaynaklandığı gibi makro bağlamın grubun form ve doktrinini zorlaması sonucunda da olmaktadır. Bunu fark eden gruplar üyeleri üzerindeki egemenlik ve kontrollerini sağlamlaştırmak ve süreğenleştirmek için çeşitli yol ve yöntemlere başvurmaktadır. Her hâl-ü kârda YDH'ler klasik anlamda etik cemaat formunu sunmada sorun yaşamaktadırlar ki makro bağlam bunun imkânını -Bauman'ın cemaat analizinde belirttiği gibi- ciddi bir şekilde yok etmektedir. Değişimin hâkim olduğu bir dünyada güvenlik ve süreklilik gibi vaatler karşılıksız kalma riskini yüksek düzeyde taşımaktadırlar. Bauman, temelde yeni yapının güçlü etkisinin dünyayı reddeden YDH'ler de olsa güvenli bir ada sunma iddiasının sorgulanabilirliğini savunmaktadır. Böylece birey, sığındığı limanda dış etkilerin güçlü hâkimiyet baskılarına karşı tamamen korunaklı bir alan elde edememektedir. Bireysellik ve sosyal bağ arasındaki dengenin kurulması da bir başka güncel sorun olarak kalmaktadır. Esasen başarılı olan YDH'ler, en olumlu yaklaşımla, geleneksel dinî yapıların başarı ve başarısızlık olasılıklarını taşımaktadır. Otantik cemaat formu ise geleneksel yapıyla yok olan bir zimmî forma sahiptir; modern dönemde bilinç düzeyine çıkmasıyla birlikte her türlü formülasyon artık estetik bir cemaat tanımlamasıdır.

## KAYNAKÇA

- AKTAY, Yasin (2004). "Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri", *Milî ve Nihal*, C.1, S.2, s.95-125.
- AKYÜZ, Niyazi (1999). "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dinî Araştırmalar*, C.1, S.3, s.43-64.
- BARKER, Eileen (1989). *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO.
- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Abdullah Yıldız (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.
- BECKFORD, James A. (1987). "New Religions", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), C.10, New York: Macmillan Publishing Company, s.390-394.
- BODUR, H. Ezber (2003). "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, s.13-39.
- BROMLEY, David G. (2006). "Affiliation and Disaffiliation Careers in New Religious Movements", Eugene V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft (ed.), *Introduction to New and Alternative Religions in America*, C.1, Westport: Greenwood Press, s.42-64.
- BRUCE, Steve (2002). *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- CHANCELLOR, James D. (2006). "The Children of God/ The Family", Eugene V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft (ed.), *Introduction to New and Alternative Religions in America*, C.2, Westport: Greenwood Press, s.135-155.
- CLARKE, Peter B. (2006). *New Religions in Global Perspective -A study of Religious Change in the Modern World*, London-New York: Routledge.
- COŞKUN, Ali (2003). "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", Ali Coşkun (ed.), *Mesih'i Beklerken - Mesihçi ve Millenarist Hareketler*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s.166-200.
- FALK, Richard (2003). *Küreselleşme ve Din: İnsanı Küresel Yönetişim*, H. Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

- GIDDENS, Anthony (2004). *Modernliğin Sonuçları*, Ersin Kuşdil (çev.), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GREELEY, Andrew M. ve Michael Hout (1999). "American's Increasing Belief in Life after Death: Religious Competition and Acculturation", *ASR*, C.64, s.813-835.
- HADDEN, Jeffrey K. (2002). "Sekülerizmden Dönüş", Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, s.123-159.
- KILIÇ, Ahmet Faruk (2007). "Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.5, S.13, s.37-58.
- KIRMAN, M. Ali (1999). "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dini Araştırmalar*, C.2, S. 4, s.223-233.
- KIRMAN, M. Ali (2003). "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Dini Araştırmalar*, C.3, S.4, s.27-43.
- KÖSE, Ali (2002), "Sekülerden Kutsala Yolculuk", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Ali Köse (hızl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, s.203-222.
- KÖSE, Ali (2006). *Milyenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*, İstanbul: Truva Yayınları.
- LEWIS, James R. (2003). *Legitimizing New Religions*, New Brunswick-London: Rutgers University Press.
- LEWIS, James R. ve Jesper A. Petersen (2005). "Introduction", *Controversial New Religions*, James R. Lewis ve Jesper A. Petersen (ed.), Oxford-New York: Oxford University Press, s.3-16.
- LUCKMANN, Thomas (2003). *Görünmeyen Din*, Ali Coşkun ve Fuat Aydın (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- LYOTARD, Jean-François (2000). *Postmodern Durum -Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Ahmet Çiğdem (çev.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- NELSON, Geoffrey K. (1987). *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London: Routledge&Kegan Paul.
- OKUMUŞ, Ejder (Mart 2007). "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", *Kamu Hukuku Arşivi KHUKA*, C.10, S.1, s.1-22.
- ÖZKAN, Ali Rafet (2006). *Kıyamet Tarikatları -Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- ROCHFORD Jr., E. Burke (1949). *Hare Krishna Transformed*, New York-London: New York University Press.
- SEVİNÇ, Bayram (2006). *Hıristiyan Olan Türkler ve Türk Misyonerler*, İstanbul: İz Yayınları.
- SMITH, Christian ve Robert D. Woodberry (2006). "Din Sosyolojisi", İhsan Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, C.47, S.2, s.215-235.
- STARK, Rodney (1987). "How New Religions Succeed: A Theoretical Model", *The Future of New Religious Movements*, David G. Bromley ve Phillip E. Hammond (ed.), Macon Georgia: Mercer University Press, s.13-24.
- STARK, Rodney (2003). "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Lorne L. Dawson (ed.), Malden: Blackwell Publishing, s.259-270.
- SUBAŞI, Necdet (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayınları.
- SWATOS, William H. ve Kevin J. Christiano (2002). "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde, Ali Köse (hızl.), İstanbul: Ufuk Kitapları, s.95-121.
- THOMPSON, Ian (2004). *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, Bekir Zakir Çoban (çev.), İstanbul: Birey Yayınları.
- TURNER, Bryan S. (1991). *Religion and Social Theory*, 2nd Edition, London: Sage Publications.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1999). "Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve 'Cemaatlaşma'", *Ankara Ü.İ.F.Dergisi - Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan Özel Sayı*, s.65-90.
- VOAS, David, Daniel V.A. Olson ve Alasdair Crockett (2002). "Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong", *American Sociological Review*, C.67, S.2, s.212-230.
- WALLIS, Roy (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge&Kegan Paul.
- WILSON, Bryan R. (1999). "Introduction", Bryan R. Wilson ve Jamie Cresswell (ed.), *New Religious Movements: Challenge and Response*, London: Routledge, s.1-11.
- WRIGHT, Stuart A. (1984), "Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from New Religious Movements", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. 23, s.172-82.
- WRIGHT, Stuart A. (1986). "Dyadic Intimacy and Social Control in Three Cult Movements", *Sociological Analysis*, C.47, S.2, s.137-150.
- WRIGHT, Stuart A. ve Elizabeth S. Piper (1986). "Families and Cults: Familial Factors Related to Youth Leaving or Remaining in Deviant Religious Groups", *Journal of Marriage and Family*, C.48, S.1, s.15-25.
- WRIGHT, Stuart A. (1987). *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*. Washington, D.C.: Society for the Scientific Study of Religion.
- WRIGHT, Stuart A. (1991). "Reconceptualizing Cult Coercion and Withdrawal: A Comparative Analysis of Divorce and Apostasy", *Social Forces*, C.70, S.1, s.125-145.
- WRIGHT, Stuart A. (2007). "The Dynamics of Movement Membership: Joining and Leaving New Religious Movements", David G. Bromley (ed.), *Teaching New Religious Movements*, Oxford- New York: Oxford University Press, s.187-209.
- YAPICI, Asım (2007). "Geleneksellik ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık", *DEM Dergi*, S.2, s.24-29.
- YELKEN, Ramazan (1999). *Cemaatin Dönüşümü -Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.