

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

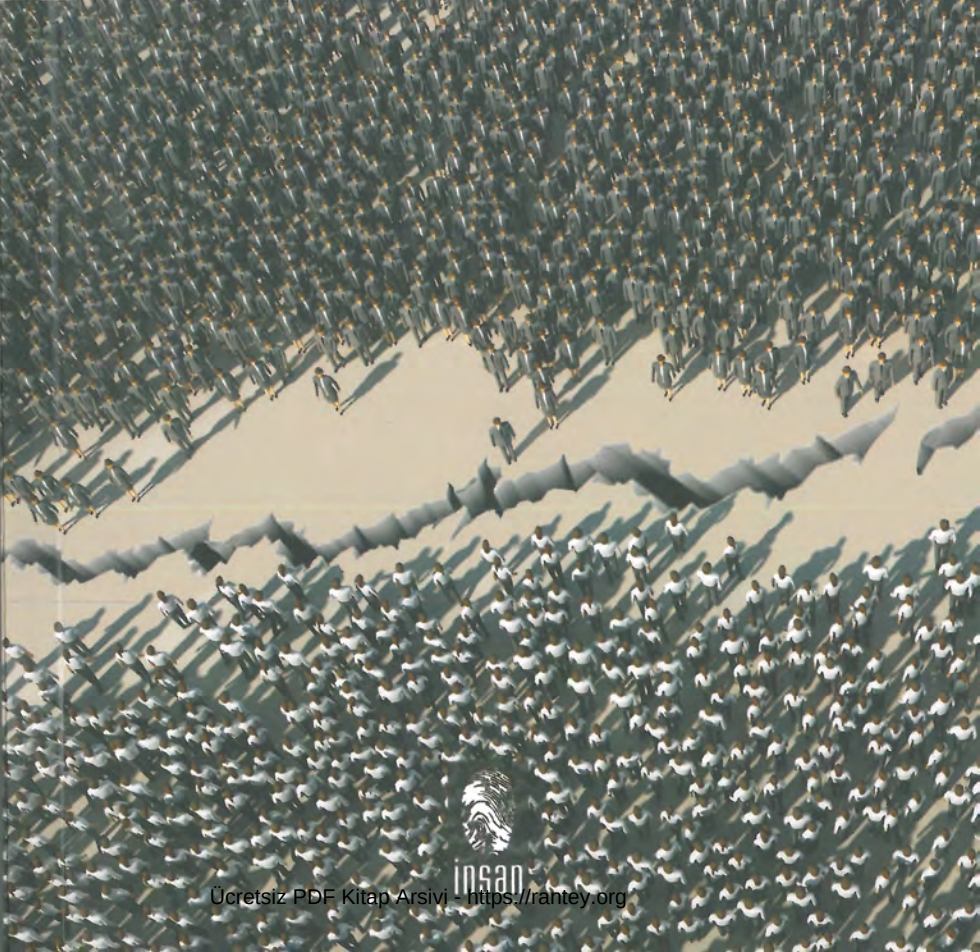
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ejder Okumuş

DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

Ejder Okumuş



insan

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rahtey.org>

insan yayınları : 681
sosyoloji dizisi : 22

© insan yayınları

birinci baskı, 2017

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-831-3

din ve toplumsal çatışma
ejder okumuş

içdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı ve uygulama
ömer bal

baskı-cilt

aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd. şti.
söğütlüçeşme mah. halkalı caddesi
no: 245/1-A küçükçekmece/istanbul
tel: 212 - 698 93 54 - 55
matbaa sertifika no: 13978

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DİN ve TOPLUMSAL ÇATIŞMA

EJDER OKUMUŞ



1967 K. Maraş doğumlu. 1988’de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni bitirdi. 1989-1994 yılları arasında İstanbul ve Kahramanmaraş’ta öğretmenlik yaptı. 1995’te Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisansını, 1999’da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde doktorasını tamamladı. Hâlen akademik çalışmalarını Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde sürdürmektedir.

Çevirilerinin ve makalelerinin dışındaki bazı kitapları: Dinin Toplumsal İnşası 2015 (Akçağ Yayınları); *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 5. bs., 2015 (İnsan Yayınları); *İmandan Ahlaka Yenilenme* 2014 (İnsan Yayınları); *Boş Zamanlar Kitabı* 2013 (Akis Kitap Yayınları); *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., 2012 (İnsan Yayınları); *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 2. bs., 2012 (İnsan Yayınları); *Evliyâ Çelebi’nin Gözüyle-Gezdi, Gördü, Yazdı* 2012 (Lotus Yayınları); *Zamanın Toplumsal Gerçekliği* 2011 (Ark Kitapları); *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları* 2011 (Ark Kitapları); *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., 2009 (İz Yayıncılık); *Kur’ân’da Kur’ân*, 3. bs., 2006 (Ark Kitapları); *Gösterişçi Dindarlık* 2. bs., 2005 (Ark Kitapları); *Dinin Meşrûlaştırma Gücü* 2005 (Ark Kitapları).

İçindekiler

KISALT MALAR	11
ÖNSÖZ	13
GİRİŞ	15
DİN - TOPLUMSAL ÇATIŞMA İLİŞKİLERİNİ ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	15
DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ANLAM DÜNYALARI	20
METODOLOJİ.....	21
DİN, TOPLUM VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA	23
TOPLUMSAL ÇATIŞMA.....	23
Toplumsal Çatışmanın Bağlamı, Etkenleri ve Tipleri	23
Toplumsal Çatışma Teorileri	27
DİN-TOPLUM ETKİLEŞİMİ	37
DİNİN TOPLUMSAL BOYUTLARI, SİYASET VE ÇATIŞMA.....	63
TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN DİNİ MEŞRÛLAŞTIRIMI.....	77
Dinî Meşrûlaştırımın Dinî-Toplumsal Çatışma Boyutundaki Yerini Anlamanın Önemi.....	77
Dinî Meşrûlaştırımın Toplumsal Tezahürlerine Toplu Bakış	78
Dinî Meşrûlaştırımın Toplumsal Çatışma Boyutu.....	92

DİN, TOPLUMSAL FARKLILAŞMA, DEĞİŞME VE ÇATIŞMA	93
Değişik İsteklerden Farklılaşmaya: Çatışma	93
Toplumsal Değişim Bağlamında Çatışma ve Din	94
Çatışma Ortamında Din	96
DİN - TOPLUMSAL ÇATIŞMA ETKİLEŞİMİ	99
DİN İLE TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN KARŞILIKLI İLİŞKİLERİ....	99
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA	105
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN SEBEPLERİ.....	106
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ETKENLERİ.....	107
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ARAÇLARI	118
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA TEORİLERİ.....	119
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN TİPOLOJİSİ.....	129
Şekil Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi.....	130
Mahiyet Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi	130
Tarafların Durduğu Yer Bakımından Dinî-Toplumsal	
Çatışmanın Tipolojisi	131
Sonuçları Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi	131
Şekil Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi.....	132
1. Din/Grup/cemaat/kurum içi dinî-toplumsal çatışma.....	132
2. Din/Grup/cemaat/kurumlar arası dinî-toplumsal çatışma ...	132
3. Şiddet içermeyen dinî-toplumsal çatışma.....	132
3.1. Entelektüel, fikrî ve bilimsel çatışma.....	132
3.2. İtikadî çatışma	133
3.3. Ameli çatışma.....	133
4. Şiddet içeren dinî-toplumsal çatışma	133
4.1. Sözlü/yazılı/fikrî/blimsel/entelektüel çatışma	133
4.2. Fizikî çatışma	133
5. Kısa süreli dinî-toplumsal çatışma	133
6. Uzun süreli dinî-toplumsal çatışma.....	134
7. Birey temelli çatışma.....	134
8. Kolektif çatışma	134
9. Yerel çatışma	134
10. Ulusal çatışma	134
11. Uluslararası çatışma	134

12. Küresel çatışma.....	134
Mahiyet Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi	135
1. Meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma	135
2. Meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma	135
3. Planlı dinî-toplumsal çatışma	135
4. Plansız dinî-toplumsal çatışma.....	135
Tarafların Durduğu Yer Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi	136
1. Hak-batıl/iyi-kötü/tevhid-şirk/Hâbil-Kâbil çatışması	136
2. Eski-yeni/gelenek-modernite çatışması	136
3. Kültürler arası dinî-toplumsal çatışma	136
4. Medeniyetler arası dinî-toplumsal çatışma.....	137
5. Seküler-dinî çatışması.....	137
6. Doğu-Batı çatışması	137
7. Sağ-sol çatışması	137
8. Gelenek-din çatışması	138
9. Kültür-din çatışması	138
10. Din-toplum çatışması	138
11. Bilim-din çatışması.....	138
12. Din/kilise-siyaset/devlet çatışması	139
13. Sınıflar arası dinî çatışma	139
14. Kuşaklar arası dinî çatışma	139
15. Din-din çatışması	140
Sonuçları Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi	140
1. Küçük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma...	140
2. Büyük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma...	140
3. Bütünleşmeyle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma.....	141
4. Parçalanmayla sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma.....	141
TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİN	142
TALEPLERİN KUTSALLAŞTIRILMASINDAN ÇATIŞMANIN KUTSALLAŞTIRILMASINA: DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA....	143
Çatışmanın Kaynağı Olarak Din	143
Dinî Grup İçi Çatışma	143

Aynı Dine Mensup Gruplar Arası Çatışmalar	150
Dine-Karşı-Din Çatışması	152
Paralel Din Çatışmaları	154
Dinlerarası veya Farklı Din Mensubu Gruplar Arası Çatışmalar	156
KUŞAKLAR ARASI DİNİ ÇATIŞMA	157
DİN-SEKÜLER ÇATIŞMASI	159
Siyasal Güce/Devlete İsyan ve Ayaklanmada Din	160
TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİNİ LİDERİN ROLÜ	161
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİL, RETORİK VE İMAJ	162
KÜLTÜRLER ÇATIŞMASINDA DİN	162
MEDENİYETLER ÇATIŞMASINDA DİN	180
DİN VE TERÖR	188
DİN VE SAVAŞ	194
DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN SONUÇLARI	195
TOPLUMSAL ÇATIŞMADAN UZLAŞMA VE BARIŞA:	
ÇÖZÜMDE DİN	207
Çatışma Yönetimi ve Çözümü	207
Çatışmanın Önlenmesinde Dinin Rolü	208
Çatışmanın Sonlanmasında Dinin Çözümsel Rolü	213
Çatışma Çözümünde Dinî Kutsal Metinlerin Rolü	214
Uzlaşma ve Barışın İnşasında Dindarların, Dinî Grupların ve Dinî Liderlerin Rolü	214
TOPLUMSAL ÇATIŞMA VE BARIŞDA KÜLTÜR-DİN ETKİLEŞİMİ	215
İSLAM, KÜRESEL DURUM, ÇATIŞMA, TERÖR VE BARIŞ	217
KÜRESEL DURUM “PROBLEM”İ	221
EVRENSEL BARIŞTA İSLAM’IN ROLÜ	224
İSLAMOFOBİ VE ÇATIŞMA	245
11 EYLÜL ÖNCESİ İSLAMOFOBİA	246
11 EYLÜL VE İSLAMOFOBİ	249
İSLAMOFOBİNİN EN ÖNEMLİ SONUCU: ANTI-İSLAMİZM	252
SONUÇ	261
KAYNAKLAR	267
İNDEKS	287

KISALTMALAR

AÜİFD	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz. (bkz.)	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
F.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası, sayfalar
Tah.	: Tahkik
ty.	: Tarih yok
Ü.	: Üniversite
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri, ve diğer sayfalar
vs.	: Vesâire

ÖNSÖZ

Dinî boyutlu toplumsal çatışma, daha kısa bir kavramsallaştırmayla dinî-toplumsal çatışma olgusunu ele alan bu kitap, bir ihtiyaçtan doğmuştur. Gerek toplumsal hayatın, uluslararası ilişkilerin, küresel etkileşimlerin içinde önemli bir yer tutan çatışmalarda, devrimlerde, iktidar mücadelelerinde, terör ve savaşlarda, isyanlarda, bağımsızlık mücadeleleri ve özgürlük arayışlarında vs. dinin, dindarların, dinî grup, oluşum, organizasyon, hareket ve cemaatlerin çeşitli biçimlerde rol almaları; gerek özel anlamda etrafımızda, yanibaşımızda, hatta kimi zaman içimizde meydana gelen dinî renkli/görünümlü çatışmalarda bazı “İslamî” “dinî” ve “seküler” grup veya hareketlerin yerel, ulusal, bölgesel ve küresel etkiler bırakacak ve büyük siyasal, ekonomik, teknolojik ve endüstriyel güçlerin ilgisini/silahlarını çekecek şekilde sahada olmaları ve gerekse Türkçe’de Din Sosyolojisi çalışmalarında bütün dünya toplumlarının tarihini ve bugününü böylesine işgal eden çatışma olgusunun yeterince işlenmemesi, bu kitabın yazılmasında etken olmuştur.

GİRİŞ

DİN - TOPLUMSAL ÇATIŞMA İLİŞKİLERİNİ ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Toplumu, aileyi, eğitimi, siyaseti, ekonomiyi, zamanı, mekânı, hukuku, ahlâkı, toplumsal hayatın bütün yönlerini, farklı yer ve zamanlara göre değişiklik gösterse de etkilemeye ve yönlendirmeye devam eden din, günümüz küresel dünyasının/toplumunun önemli bir parçasıdır. Din, günümüzde sadece geleceğin, geleneksel sosyal yaşamın bir parçası değil, ayrıca değişimin, hatta hızlı değişimin, bu değişimde kendini gösteren kaosların, şiddetin, çatışmaların, savaşların, göçlerin, çatışma çözümlerinin, barışların önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çatışma da dinin önemli ilgi alan ve boyutlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bir uyumsuzluk hali ve toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından biri olarak *çatışma* sosyolojik planda, toplumsal hayatta engelleme, engellenme, anlaşmazlık, ben-merkezcilik, biz-merkezcilik ve rekabetlerden kaynaklanan gerilim halinin meydana getirdiği karşı karşıya gelme, zıtlasma, kutuplaşma ve uzlaşmazlık olarak anlaşılabilir. İnsanların düşünce, zihniyet, inanç, istek, beğeni, zevk ve amaçları da birbirinden farklı-

laşması ve bu farklılaşmanın davranışlara yansımalarıyla, toplumda engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Bu engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklara çözüm üretilmediği zaman, toplumun çeşitli boyutlarında zihinsel veya entelektüel, fikrî, sözlü veya fiilî çatışmalar, örneğin kavgalar, kan davaları, mezhep veya akım çatışmaları, terör olayları, savaşlar vs. kaçınılmaz olur. Bu çatışmaların bir kısmı topluma yararlı olabilirken bir kısmı zararlı, hatta yıkıcı olabilir.

Çatışma, gözlemlendiği şekliyle çoğu zaman şiddet konusuy- la doğrudan bağlantılıdır. Birey, topluluk veya gruba ruhen yahut bedenen zarar veren, yaralayan, sakat bırakan veya öldüren bireysel yahut grupsal davranışlar olarak anlaşılabilir olan şiddet, insanlığın küresel-toplumsal gerçekliğinin ayrılmaz bir yönünü teşkil etmektedir. Fiziksel olabildiği gibi psikolojik ve sembolik de olabilen şiddet, saldırganlığı ve bir başkasına zarar vermeyi ifade etmektedir. Şiddetin, şiddet tutum ve davranışlarının, çeşitli psikolojik, sosyolojik, siyasal, kültürel vb. sebep ve boyutlarından bahsedilebilir. Dolaylı şiddetten dolaysız şiddete, örtülü şiddetten açık şiddete, öfkeden hakarete, sözel şiddetten, fiziksel şiddete, nazardan, kötü bakıştan bedene fiilî müdahaleye, tehditten tazyike, çocuk istismarından her türlü cinayete, cinsel gündelik hayat ilişkilerindeki şiddet içerikli/yüklü davranışlardan terör olaylarına, öznelerarası şiddetten devlet şiddetine, iki kişi arasındaki kavgadan savaşlara, şiddetten karşı- şiddete kadar insana zarar veren şiddeti, şiddetin çeşitli biçim ve tiplerini, dünyanın bütün coğrafyalarında gözlemlemek mümkündür. Küreselleşen dünya gerçekliğinde şiddetin de bütün yönleriyle küreselleştiği görülmektedir; ayrıca şiddet geçmişte olduğundan çok farklı bir biçimde gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş, gündelik insan ilişkilerinde, ailede, siyasette, ekonomide, eğitimde, dinde, uluslararası ilişkilerde vs. sürekli etkili bir fenomen olmuştur. Başta Batı toplumları olmak üzere dünyanın pek çok coğrafyasında şiddetin artan etkisini görmek mümkündür. İslam toplumlarının ve bir İslam ülkesi olan Türkiye'nin de bundan nasibini aldığı görülmektedir (Okunmuş, 2014b). Son tahlil-

de şiddet, tek taraflı da olsa, iki veya daha fazla kişi arasında da olsa, potansiyel veya açık bir çatışma halini ifade eder. Denilebilir ki, şiddet çatışmayı, çatışma da şiddeti besler. Zihinsel veya içsel çatışma hali dışavurduğunda, başka insanlara yöneldiğinde çeşitli tiplerde ve düzeylerde şiddete dönüşebilir.

Denilebilir ki, sosyolojik anlamda *din*, insanları inanç ve davranışlar bütünü etrafında biraraya getiren kabuller toplamı ve hayat tarzı olarak anlaşılabilir. *Dinî çatışma* ise, inançta, uygulamada, dinî olsun veya olmasın herhangi bir konuya yaklaşımda ortaya çıkan farklılıklara dayalı dinî anlaşmazlık olarak tarif edilebilir. Bu durumda *din boyutlu çatışma*, yani *dinî-toplumsal çatışma* ise, toplumda, toplumsal etkileşimler temelinde dinin çeşitli düzeylerde etkili olduğu anlaşmazlık, uyumsuzluk ve gerilim durumudur.

Din de çatışma da, toplumsal hayatın varolduğu her zaman ve her yerde varolmuş ve var olmaya devam edecektir. Din ve çatışma, ilk insandan bugüne kadar varolduğuna göre, onlar üzerine düşünme ve kafa yorma da tarih boyunca varolmuştur. Özelde de bilim adamları, hem ayrı ayrı çatışma ve din üzerinde, hem de din-çatışma ilişkisi üzerine kafa yormuşlardır.

Din sosyolojisinin veya dine sosyolojik bakış açısıyla yaklaşanların genel olarak dini ele aldıkları bağlamlara bakıldığında, uyum/bütünleşme, çatışma ve değişimin, öne çıkan konu veya olgular olduğu görülür. Bazı sosyologlar, dinin bütünleşme ve istikrar yönüne, bazıları değişim boyutuna, bazıları ise çatışma yönüne odaklanırlar. Dini çatışma ile birlikte ele alan sosyologlar, onun tarihte ve günümüzdeki örneklerine bakarak dinin çatışma kaynağı olduğu görüşünü ileri sürerler. Haçlı Savaşları, Alman Köylü Savaşı, Otuz Yıl Savaşları, Osmanlı Devleti'nde çeşitli zaman ve coğrafyalarda çıkan çatışmalar, isyanlar, muhalefet hareketleri/oluşumları, mehdici hareketler, I. ve II. Dünya Savaşları, Kuzey İrlanda'daki Katoliklere Protestanların çatışması, Keşmir'deki çatışmalar, 1991 Körfez Savaşı, İran-İrak Savaşı, Nijerya'da geçmişte ve günümüzdeki çatışmalar, Sahra altı Afrika'da-

ki dinî çatışmalar, Ortadoğu’da Müslüman-Yahudi çatışması ve ayrıca uluslararası güçlerle çatışmalar, Bosna-Hersek’te Müslümanlara karşı etnik temizlik anlamındaki çatışmalar, ABD.’de 9/11 2001 saldırısı, çeşitli Avrupa ülkelerindeki dinî içerikli veya boyutlu çatışmalar, Sovyet-sonrası devletlerdeki din boyutlu çatışmalar, Hindistan, Pakistan ve Afganistan’daki dinî veya etno-dinî içerikli çatışmalar, Irak’ta Saddam yönetimine karşı ve Saddam-sonrası küresel güçlere karşı dinî boyutlu hareketler, yine Irak’ta Şii-Sünni çatışmaları, Sri Lanka’da Budizm merkezli dinî çatışma, Myanmar/Burma’da Müslümanlara karşı yürütülen etnik-dinî-toplumsal Budist çatışmalar, Suriye’deki çatışmalar gibi durumlar, ABD’nin George W. Bush’un başkanlığı zamanında 11 Eylül 2001’de İkiz Kulelere yapılan saldırıdan sonra Irak ve Afganistan’ı işgal etmesi, Türkiye’de milli görüş geleneğine mensup siyasal partiler (Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi, Saadet Partisi vd.), bazı dinî cemaat, tarikat veya gruplar ile siyasal sistem arasındaki çatışmalar, bazı dinî grup, kuruluş ve cemaatlerin kendi aralarındaki çatışmalar ve de Paralel Yapı’nın Ak Parti iktidarıyla çatışması, ABDde ve Avrupa’da, bilhassa Batı Avrupa ülkelerinde Müslümanlara karşı İslamofobik saldırılar, Ortadoğu’da, özellikle Irak ve Suriye’de Müslüman gruplar arasındaki ulusal ve uluslararası çatışmalar, yine aynı İslam topraklarında küresel çapta aktörlerin, şirketlerin, devletlerin, grupların, örgütlerin birbirleriyle ve Müslümanlarla rekabetleri, çatışmaları ve savaşları, yine aynı çatışmalarla bağlantılı görülen Ankara, Beyrut ve Paris’deki terör saldırıları, mezkur örneklerden bir kısmıdır (Bkz. Fox 2002; Appleby 2000; Fox 2001; James ve Özdamar 2005: 447-467; Dowd 2014: 153-168; Anderson 2007; Seneviratne 2003; Aoun vd.: 2012; Shore 2009; Berger 1999a; Coşkun 2004; Usman 2013; Johnstone: 2008). Denilebilir ki, son 40-50 yıllık zamansal süreçte çeşitli toplumsal ve siyasal bağlamlarda dinin görece yeniden kamusal alanda güç kazanması, alan genişletmesi, çok gündeme gelmesi, ulus devletlerde siyasete eklemlenmek veya yön vermek istemesi gibi durumlara, dinin üçüncü-ördüncü yüzyıllarda çatışmalar çözümlenmiş ve etmekte-

dir. Bunun örnekleri dünyanın hemen her yerinden getirilebilir (Hasenclever ve Rittberger 2000: 641).

Din ile çatışma karşılıklı ilişkilere sahiptir. Toplumsal zemine, değişime, kültüre vd. ve dinin yaklaşımına, öğretilerine, dünyaya bakışına ve toplumsal boyutlarına göre din ile çatışmanın birbirlerini etkileme ve birbirlerine renklerini verme durumu değişiklik arz eder. Çatışma, doğrudan dini ilgilendirmese dahi kimi durumlarda dini, dinî örgütleri, dinin toplumsal sistemini ve kelamını etkileyebilir. Kimi durumlarda da dinin bizzat kendisi çatışma için zemin hazırlayabilir veya bizzat kendisi çatışmanın zemin olabilir, çatışmayı başlatabilir, geliştirebilir veya sonlandırabilir.

Din-çatışma etkileşimi, toplumda din ve çatışmanın gerçeklik bulduğu her yerde sözkonusu olabilir. Zihinde, ailede, eğitimde, siyasette, ekonomide, grup yaşamında, dinî gruplarda, uluslararası ilişkilerde vs. dini çatışmayla ilintili/ilişkili olarak gözlemlemek mümkündür.

Şu da belirtilmelidir ki, din-çatışma problemi veya dinî-toplumsal/etnik-dinî çatışma konusu, modern dünyada, modern etkileşimlerde daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, modern toplumların belki de gelmiş geçmiş en çok gerilim, çatışma, şiddet ve savaşa sahne olmuş toplumlar olmasıdır. Bugün dinin sürekli olarak terör, savaş, şiddetle yan yana zikredilmesi, bu durumla doğrudan ilgilidir.

Din-çatışma ilişkileri, çok karmaşıktır. Dinin çatışma bağlamında ele alınışına dikkatli bir bakış, onun toplum içinde etnik, dinî, grupsal vd. çatışmalarda ve ayrıca uluslararası planda dinlerarası, mezheplerarası, devletlerarası çatışmalarda rol oynayabildiğini görüp anlamamıza yardımcı olacaktır. Bütün bu din-çatışma bağlamlarına bakıldığında onlara uygun olarak günümüzde Uluslararası İlişkiler Bilimi, Siyaset Bilimi, Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Siyaset Sosyolojisi gibi bilim dallarında din ile çatışma ilişkisi farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki, Din Sosyolojisi alanında din-çatışma ilişkileri konusuna dair çalışmalar, düzenli olarak yapılmamaktadır; örneğin bütünleşmeye,

korumacılığa, meşrulaştırmaya vs. nazaran oldukça azdır. Bunun önemli nedenlerinden biri, muhtemelen klasik sosyologların birçoğunun, işlevselci ve yapısal işlevselci yaklaşımlar başta olmak üzere din-toplum etkileşiminde dini bütünleştirici işleviyle birlikte anlaması ve öne çıkarması olabilir (bkz. Aydınalp 2010: 189). Yine de son zamanlarda dinin çatışma boyutuyla ilgili Din Sosyolojisi çalışmalarında nisbi bir artıştan bahsetmek mümkündür. Bu artışın daha da hızlanması beklenebilir; zira gerek ayrı ayrı toplumlar düzleminde gereksel küresel ve makro ölçekte bütün dünyaya bakıldığında, hemen her toplumun çeşitli biçim, tip ve düzeylerde çatışma sorunlarına ve doğrudan veya dolaylı olarak din eksenli çatışma ya da çatışma eksenli din problemlerine muhatap olduğu görülebilir. Dünyanın bazı coğrafyalarında, örneğin birçok Afrika ülkesinde, Ortadoğu'da, Eski Sovyet topraklarında vs. söz konusu çatışmalar daha da yoğunluktadır. Görüldüğü üzere problem, din-toplum ilişkilerinin odak noktasında yer alan konular arasında yer almaktadır. Dolayısıyla din sosyolojisinin bu kadar pratik bir probleme/konuya duyarsız kalması düşünülemez. Bu çalışma da, böyle bir bakış açısıyla ortaya çıkmıştır.

DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ANLAM DÜNYALARI

Din, toplumsal hayatta inançla, inancın gerçekliğe yansımasıyla, kutsalın tecrübe edilmesiyle, inanç ve eylemler bütünü etrafında buluşmakla gerçeklik kazanır. Din insanların, toplumsal hayatta, metafizik alanla, tabiat ötesi âlemle inanç, dua ve ibadet üzerinden irtibat kurarak dünya yaşamlarını düzenledikleri esaslardan ibarettir. Dinin anlam dünyasında tabiatı gereği kutsallık, metafizik, inanç, dua, ibadet, ritüel, maneviyat, sembolizm, hep birlikte önemli bir yer tutar.

Toplumsal çatışmanın anlam dünyasında öne çıkanlar ise iddia, dava, benlik, talepler, ihtilaf, muhalefet, isyan, gerilim, anlaşmazlık, savunma, emir-kıymet, mücadele, haklar, adalet, adalet-

sizlik, ekonomik dengesizlikler, adil paylaşmama vs. olarak sıralanabilir. Çatışmada, değişim, uyum, uyumsuzluk, bütünleşme, parçalanma, etnik çatışma, maddi çatışma, psikolojik çatışma, inanç temelli çatışma, seküler çatışma, ulusal çatışma, uluslararası çatışma, şiddete dayalı çatışma, şiddete dayalı olmayan çatışma gibi durumların çeşitli boyutlarda varlığından bahsedilebilir. Toplumsal çatışmanın anlam dünyasında tabiatı gereği dünyevilik, toplumsallık, maddilik vs. önemli bir yer tutar.

Bütün bunlar dikkate alındığında, aslında din ve çatışmanın farklı anlam dünyalarına sahip oldukları, ama ikisinin de toplumsal fenomenler olması itibariyle kesişen noktalarının bulunduğu söylenebilir. Bu çerçevede dinin çatışmayı, çatışmanın da dini çeşitli şekillerde etkilediği ve dolayısıyla din ile çatışmanın etkileşim halinde oldukları belirtilmelidir.

Toplumsal çatışma-din etkileşimi, karmaşık ilişkiler bütünü olup çeşitli sebep ve sonuçlarla farklı boyut ve etkenlerin rol oynadığı bir olgudur. Bu çalışmada din boyutlu çatışmanın, dinin bir şekilde etkili olduğu toplumsal çatışmanın *dinî-toplumsal çatışma* olarak adlandırılmasının uygun olduğu, bu kavramsallaştırmanın gerçekliği daha doğru yansıtacağı düşünülmektedir. Çünkü din, çatışma ve dinî çatışma, sonuçta toplumsal bir bağlamda gerçekleşir. İster toplumsal çatışmada din boyutu olsun, isterse dinde bir çatışma boyutu ortaya çıksın, sonuçta din-çatışma etkileşimi, toplumsal bir zeminde, bir karşılıklı toplumsal ilişkiler bağlamında gerçeklik bulur. Bundan dolayı bu çalışmada *dinî-toplumsal çatışma* kavramsallaştırmasının din-toplumsal çatışma etkileşimini iyi bir şekilde ve açıklıkla ifade ettiği düşünülmektedir.

METODOLOJİ

Bu çalışma, din-çatışma etkileşimini, yani dinî-toplumsal çatışmayı konu edinmekte ve bu çerçevede dinin çatışmada oynadığı rol, çatışmanın din üzerindeki etkileri, sosyolojik perspektifle ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, dinin çatışma boyutu-

nu ve çatışmanın da din boyutunu anlamak ve din-çatışma etkileşimi problemini konu alan Din Sosyolojisi çalışmalarına katkı yapmaktır. Bu amaç kapsamında din-çatışma etkileşiminde toplumsal etkenler, sosyolojik yaklaşım ve teoriler ele alınmaktadır. Bu bağlamda özellikle Budizm, Konfüçyanizm, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm gibi farklı dinlere ve farklı toplum örneklerine dikey ve yatay düzlemde yer geldikçe başvurulmaktadır. Hiçbir din bağlamında toplumsal çatışma özel anlamda genişçe ele alınmamaktadır; fakat yeri geldikçe örnekler vererek dinlerin çatışmayla ilişkisi ortaya konulmaktadır.

Çalışmada anlayıcı yaklaşımla dinlerin toplumsal çatışma boyutu nesnel bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır. Din-çatışma etkileşimi, tarihten ve günümüzden çeşitli din-çatışma etkileşimi örnekleriyle aslında uygulamalı olarak ele alınmaktadır. Problem, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Sosyoloji, Siyaset Sosyolojisi, Psikoloji, Sosyal Psikoloji, Tefsir, Hadis gibi farklı bilim dallarının verilerinden yararlanılarak incelenmektedir. Araştırmada dökümantasyon tekniğiyle konuya dair yazılı kaynaklara müracaat edilmiştir. Kitapta asıl ana konu olan dinî-toplumsal çatışma konusuna temel teşkil eden din-toplum ilişkileri, dinin toplumsal boyut ve işlevleri, dinî meşrûlaştırım gibi konular, büyük ölçüde yazarın daha önceki bazı çalışmalarından (2015) yararlanılarak yazılmıştır. Kitabın ana konusu dinî-toplumsal çatışmaya dair konular ise Kitab-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerîm ve Hadisler ile Din Sosyolojisi alanında ve yukarıda belirtilen alanlarda yazılmış Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışmalara başvurularak yazılmıştır. Bu kaynaklar, zaten hem metin içinde atıfta bulunuldukları haliyle, hem de kaynakçada tam künyesiyle verildikleri şekliyle kitapta görülmektedir.

DİN, TOPLUM VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

TOPLUMSAL ÇATIŞMA

Toplumsal Çatışmanın Bağlamı, Etkenleri ve Tipleri

Kültür ve toplumların tarihinde, birey ve gruplar arasında zihinsel, düşünsel, bilimsel, mantıksal, şiddet içeren, şiddet içermeyen, sözlü, fiziksel, silahlı veya silahsız çatışmalardan birinin yahut birkaçının olmadığı bir topluma rastlamak mümkün değildir. Sosyolojik bağlamda çatışma, toplumda farklılık, farklılaşma, eşitsizlik, değişim, değer, fikir, inanç, din, çıkar ve iktidarların birey ve grupları karşı karşıya getirdiği toplumsal kontekstte kendini gösterir. Bu bağlam içinde toplumsal aktörler, kendi farklılıklarını, statülerini, kendi değerlerini, inançlarını, fikirlerini, ideolojilerini, çıkarlarını ve iktidarlarını/güçlerini merkeze aldıklarında, eksene alıp savunduklarında, şiddeti, yoğunluğu ve tipi değişen oranlarda çatışma çıkması kaçınılmazdır. Çatışmanın işaretleri görülmeden veya görülmesiyle birlikte söz konusu etkenler, toplumsal aktörlerin ellerinde birer silaha dönüşebilirler.

Toplumsal çatışma, toplumda veya grupta “3i” olarak adlandırılabilir. Bu silahlar, fikir, inanç ve itizal. Çatış-

ma, her üç boyutta farklı aşamaları ve içerik veya nitelikleri haizdir. Fakat üç boyut birbiriyle içiçedir, bundan dolayı mutlaka sırayla arka arkaya gerçekleşmez. Bazen ikisi, bazen üçü birlikte gerçekleşebilir.

Esasen çatışma, aynı zamanda bir *sosyalleşme süreci ve etkenidir*. Çatışma sürecinde birey ve gruplar, yeniden bir sosyalleşme yaşarlar; çatışma, bu sosyalleşme sürecinde toplumda veya grupta veya gruplar arasında bir *kontrol aracı olma özelliğiyle, kural ve değerleri öğretmesi* suretiyle bütünleşmeyi temin eder. Çatışma, *zaman içinde toplumun yapısında meydana gelen köklü değişimler karşısında muhafazakâr zihniyet, tutum ve eylemlere sahip insanlarla veya geleneği tercih eden kimselerle değişimi onaylayan veya değişimi bizzat projelendirip hayata geçiren insanlar veya toplumsal gruplar arasında* meydana gelebilir. Bu demektir ki, çatışmanın en önemli etkenlerinden biri, belki de en başat etkeni veya bağlamı *toplumsal değişimdir*.

Toplumsal çatışmanın bağlamında siyasetten ve siyaset gücünün en somut tezahürü olan devletten ayrıca bahsetmek faydalı olabilir. Çünkü çatışmada siyasetin yeri büyüktür. Bugün şiddetin ve onunla da bağlantılı olarak aslında çatışmanın en büyük temsilcisi, aktörü, mekânı, hatta çatışmanın tekeli elinde tutan güç devlettir. Devlet, askeri, polisi vd. güvenlik güçleriyle resmen şiddet ve çatışma konusunda tek yetkisi olan çok güçlü bir kurum ve örgüttür. Devletler, istediği ve gerekli gördüğünde çeşitli gerekçelerle toplumda şiddet ve çatışmayı piyasaya sürebilir, yayabilir, uzatabilir, kısaltabilir, geri çekebilir; çıkan çatışmaları kontrol edebilir, manüpile edebilir, hatta proveke edebilirler. Tarihte ve günümüzde bunun çok sayıda örneğini görmek mümkündür. İsrail örneği belki de en çarpıcı örneklerden biridir. Türkiye’de 12 Eylül 1980 askeri darbesi öncesi ve sonrası durum bir başka örnektir.

Çatışmanın toplumsal bağlamında ve etkenleri arasında göç de önemli bir unsurdur. Göçle birlikte, gerek imkanların paylaşılması, istihdamda yeni problemlerin ortaya çıkması, inanç, değer ve fikirlerin çarpışması ve farklılaşması ve karşı-

lık oluşturmaları, uyum problemleri, entegrasyon sorunları, kültürel karşılaşmalar, dışlanma, marjinalizasyon, ayrımcılık, ötekileştirilme, yeni kimliklenme süreçleri gibi durumlar, çatışmanın doğmasında etkili olurlar (Çelik 2008). Genel olarak *toplumsal farklılık ve farklılaşma ile eşitsizlikler, statü farklılaşmaları, güç ve siyaset farklılaşmaları, cinsiyet farklılıkları, iktidar tutkusu, arzular, istekler, ihtiraslar, bencillikler, değerler, çıkarlar, inançlar, ekonomik farklılık ve dengesizlikler ile toplumsal hayattaki imkanların, birikimlerin, yaşam araç ve gereçlerinin adil paylaşılmaması* da çatışmanın önemli etkenlerindendir.

Genel olarak *ideoloji*, çatışmada önemli bir etken olarak sayılabilir. Örneğin etnik ideolojiler, milliyetçilik, dinî ideolojiler, din-ideolojiler/dinimsi/din-gibi ideolojiler, seküler ideolojiler, çeşitli akımlar toplumda çatışma çıkmasında, toplumsal grupların karşı karşıya gelmesinde önemli etkenlerdir.

Ayrıca *kimlikler* de toplumsal çatışma etkenidirler, Farklı kimliklerle vaziyet alışlar, toplumun farklı grup, hareket veya organizasyonlarını çatışma haline sokabilir.

Toplumda işlenen *suçlar* da çatışmada etken olurlar. Özellikle suça verilen cezalar, toplumu ikna etmezse, toplumun bazı aktörleri, suçluya karşı kendi bildik yöntemleriyle harekete geçebilirler. Bazen suça yönelenler, doğrudan çatışma çıkarmayı tercih edebilirler.

Bunların dışında *çeşitli toplumsal gruplar, birlikler, sendikalar, siyasal partiler, dernekler; düşünceleri, ideolojileri, inançları, davaları, kimlik temelli hareketleri, aldıkları kararlar, izledikleri siyaset vs. ile birbirlerine karşı veya çeşitli sınıf, zümre, tabaka ve statüden insanlara karşı çatışma ateşinin yakılmasında etken* olabilirler.

Din de, çatışmanın en önemli etkenlerindendir. Çatışmanın kaynağı veya temel etkeni olsun ya da olmasın, isterse olmasın, dinin çeşitli biçimlerde ve farklı şartlarda çatışmada rol oynadığı söylenebilir. *Din* de, çatışmanın en önemli etkenlerindendir. Dinin toplumsal çatışmadaki rollerini bu çalışmanın asıl konusu-

nu teşkil etmektedir. Denilebilir ki, sosyolojik açıdan bakıldığında din, içerisinde karmaşık toplumsal ilişkileri besleyen bir sosyal sistemdir. Bu sosyal sistemin unsurları dini inançlar, değerler, kurumlar, pratikler, ayinler ve teşkilatlardır. Yapı bakımından sosyal sistem olarak din, kısımları birbirine sıkı bir biçimde bağlı olan ve parçalarından biri üzerinde meydana gelen değişikliğin diğer parçalara da etki yaptığı bir bütündür. Nitekim sosyolojik bakımdan dini cemaatler, gruplar ve topluluklar da birer sosyal sistemdirler. Bu sosyal sistem içerisindeki dinî inanç ve pratiklerin alanı, genişliği, düzeni ve şiddeti ile ortaya çıkıp ve hayatiyet kaandıkları sosyal, sosyo-ekonomik, kültürel çevreler vs. arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır. Bu bağlamda din, tarihsel olarak insan davranışlarının ve sosyal ilişkilerin çatışmaya yönelmesinde en güçlü etkenler arasındadır, hatta denilebilir ki en güçlü etkindir.

Toplumsal çatışmada en önemli etkenlerden biri de, *güvenlik*dir. Çatışmanın meşrûluk kazanmasında güvenlik, her zaman devreye sokulan bir etkindir. Örneğin İsrail'in bütün çatışma uygulamalarında güvenliği ön plana çıkarması dikkat çekicidir. Aynı şekilde örneğin ABD, 9/11 olaylarından sonra Afganistan ve Irak'ı işgal etmesini güvenlik gerekçesiyle izah etmiştir. Çeşitli sosyal grup ve hareketler de benzer güvenlik endişesi ve gerekçesiyle çatışmaya yönelebilmektedirler. Ortadoğu'da, özelde Irak ve Suriye sınırları içinde ortaya çıkan örgütlerin birçoğunda güvenlik, onların ortaya çıkışını izah eden etkenlerden biri olarak öne sürülmektedir.

Toplumsal çatışmada rol oynayan etkenlerin yanı sıra bu etkenlerle çoğu zaman iç içe geçmiş olan sebepleri de zikretmek gerek. Toplumsal çatışmanın nedenleri, çatışmada etkenlerin de arkaplanında bulunan önemli kaynaklardır. Kısaca düşünce, inanç, değer, amaç, yöntem, tutum, davranış ve din farklılığından kaynaklanan uzlaşamama/anlaşamama; çıkar; rekabet; düşmanlık; toplumsal kriz ve kaos; güç, servet, statü, makam, iktidar vd. elde etme isteği ve mücadelesi; nüfus; muhalefet; ikaz; itiraz vs. toplumsal çatışmanın önemli nedenleri arasında sayılabilir (Bkz. İbn Haldun 1996, Weber 1995, Kısapınar 2008).

Belirtmek gerekir ki toplumsal çatışma, sözkonusu bağlamda mezkur sebep ve etkenlerle gerçeklik bulduktan sonra çok önemli sonuçlar doğurur. Başka bir ifadeyle çatışma, bazı önemli gelişmelerin kaynağı olma niteliğini haiz olur; örneğin toplumsal değişim, anomi, toplumsal çözülme, yabancılaşıma, yıkım, sürgün, göç, devrim, iç savaş, dış savaş, parçalanma, bütünleşme, güçlenme, yenilenme gibi durumlara kaynaklık eder (Roberts 1990: 61-71).

Toplumsal çatışmanın tiplerine gelince; çatışmanın toplumsal gerçekliğine dikkatlice bakıldığında, çeşitli açılardan farklı tiplerde ortaya çıktığı görülür: Sırf dinî çatışma, sırf seküler çatışma, etno-dinî çatışma, siyasal çatışma, siyasal-dinî çatışma, ideolojik çatışma, ideolojik-dinî çatışma, dinlerarası çatışma, dinî gruplar arası çatışma, silahsız çatışma ve silahlı çatışma, sözlü çatışma ve fiili çatışma, şiddet içeren çatışma ve şiddet içermeyen çatışma, düşük yoğunluklu çatışma, yüksek yoğunluklu çatışma, grup içi çatışma ve gruplar arası çatışma, kısa ve uzun süreli çatışmalar, birey temelli çatışma ve kolektif çatışma, yerel çatışma, ulusal çatışma ve küresel çatışma, yumuşak çatışma ve sert çatışma, isyan, terör ve savaş, küçük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma ve büyük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma, meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma ve meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma, aile temelli çatışma, siyaset temelli çatışma, ekonomi temelli çatışma, eğitim temelli çatışma, hukuk temelli çatışma, kültür çatışmaları, değerler çatışması, fikir çatışması, amaçları/hedefleri farklı olanların çatışması, birey-toplum çatışması gibi.

Toplumsal Çatışma Teorileri

Toplumsal çatışma teorilerinin yaklaşımı olan çatışma perspektifi, genel olarak rekabet eden birey ve gruplar arasında ortaya çıkan uyumsuzluk, gerilim veya çatışmanın toplumsal hayatta önemli bir yer tuttuğu varsayımına dayanır. Çatışma teo-

risyenleri, toplumu, toplumsal aktör ve grupların güç elde etmek, egemenlik kurmak, daha ileri düzeyler elde etmek için birbirleriyle rekabet ettikleri, mücadele ettikleri, çatıştıkları bir sahne olarak görürler. Demek ki çatışmacılara göre toplum bir çatışma alanıdır.

Toplumda çatışma denildiğinde adı öne çıkan sosyolog isimlerinin başında belki de İbn Haldun (1332-1406) gelir. İbn Haldun (1996: 121-131 vd.), çatışma teorisini insanın toplumsal varlık olması, değişim, asabiyet, din, hakimiyet, siyasal güç, devlet, iktidar gibi kavram ve olgularla ortaya koyar. Öncelikle sosyolog İbn Haldun, toplumsal çatışmanın, insanların zorunlu olarak veya tabiatları gereği bir araya gelerek toplum olmaları/oluşturmalarıyla doğrudan ilgili olduğu görüşündedir. Ona göre (1988: 1002 vd.) yaşamak için birbirleriyle yardımlaşmak zorunda oldukları için bir araya gelip toplum kuran insanlar, nasıl ki söz konusu yardımlaşma sürecinde yakınlıklar, dostluklar, ünsiyetler, anlaşmalar, barışlar vs. olur ise, aynı şekilde uzaklıklar, düşmanlıklar, anlaşmazlıklar, kavgalar, savaşlar, çatışmalar vs. de olur.

İbn Haldun, toplumda bir topluluğun sahip olduğu asabiyetle diğer toplumsal gruplar üzerinde egemenlik sağlamak için çatışmaya başvurmasının ve bu durumun devlet olma noktasına kadar sürmesinin kaçınılmaz olduğu görüşündedir. “İbn Haldun’un anahtar kavram ve konularından olan asabiyetin, akrabaları, birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldun’un, *Mukaddime*’sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyeti*, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluşturan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankarlık, zulüm, saldırma ve itaatsizlik gibi huylar vardır. Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabi-

besinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi insanların düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur. İlm-i umranın kurucusu İbn Haldun, asabiyetin nihai gayesinin mülk olduğunu izah ederken kabile içindeki güçlü asabiyetin zayıf olanları kendisine tâbî kıldığını, aksi halde ihtilaf ve ayrılıkların baş göstereceğini Bakara 2/251 ayetiyle delillendirme yoluna gider. İlk sosyolog İbn Haldun, ayrıca ortaya koyduğu Kur'an sosyolojisinde çatışma ve savaşın, Allah'ın bir sünneti, yani toplumsal kuralı/yasası olduğunu ileri sürer. İbn Haldun'un yaklaşımında, kıskançlık, çekişme, rekabet, düşmanlık, Allah ve din için harekete geçmek, hakim olmak için kızmak ve hakimiyeti korumak, çatışmanın asıl nedenleridir (bkz. Okumuş 2009a). İbn Haldun (1996: 366-367), "bir başka düzlemde çatışma konusuna ticari hayatta ve genel olarak güçlü-zayıf ilişkisi bağlamında ele alıp genelde güçlülerin zayıfların elindeki avucundaki her şeyi alacağını, ancak kanunla bunun önlendiğini ileri sürer. İbn Haldun'a göre 'atılğan ve girişimci bir yapıya sahip olmayan ve yöneticiler katında bir mevkisi bulunmayan kimsenin ticarete yönelmekten kaçınması gerekir. Çünkü sermayesi yok olmakla yüz yüze gelir, bu, onu alım satım yapanların yemi yapar ve bu durumda da hakkını alamayabilir. Zira genelde insanlar, özelde de ticaretle uğraşanlar, kendilerinin dışındaki insanların ellerindekine göz dikerler, fırsat buldukların da onlara el koyarlar. Dolayısıyla kanun ve kuralların caydırıcılığı olmasa insanların mal ve sermayeleri emniyetsiz olur, her türlü olumsuzlukla karşılaşır." (Okumuş 2011a).

Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun, medeniyetler arası çatışma konusuna da girer. *Mukaddime*'sine bir bütün olarak bakıldığında, medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir; fakat çatışma da medeniyetler arasında bir ger-

çekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirtir. Zaten *asabiyet* teorisi, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asabiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hakim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüzyüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. O halde İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde medeniyetler arasında çatışma gündeme gelmektedir. İbn Haldun, medeniyetlerin hakimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (İbn Haldun 1996). "Medeniyetler tek başlarına var olamayacaklarından, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedirler. Bu ilişki zaman zaman çatışmaya dönüşür. İbn Haldun medeniyetlerarası çatışmayı, değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegemonya kurma çabasına bağlar." (Şentürk 2006: 109).

Çatışma denildiğinde modern sosyolojik gelenekte ilk akla gelecek sosyal bilimci olan Karl Marx'ın (1818-1883) çatışma teorisinde, bütün toplum tarihi, farklı çıkarlara sahip sınıflar arasındaki rekabet ve mücadeleler tarihinden ibarettir. Marksizmde toplumsal hayatın temelini sınıf çatışmaları teşkil eder. Esasen Marx'ın çatışma kuramı, diyalektik ilişkiye dayalı tarihsel maddecilik üzerine temellenir. Diyalektik yaklaşım, toplumsal alanda her varlığın zıtları bünyesinde barındırdığını, bu zıtların çatışmasıyla yeni bir durumun biçimlendiğini ve bu sürecin aynı tarzda devam ettiğini ileri sürmektedir. Marx'a göre bütün tarih, diyalektik ilişkiye dayalı üç döneme ayrılabilir: İnsanın özgür olduğu tez dönemi, teknolojinin etkili olduğu ve insanın yabancılaştığı antitez dönemi ve de sınıfsız toplumun ortaya çıkacağı

sentez dönemi. Marx'a göre çatışma olmadan değişim ve ilerleme olmaz. Marx, sosyal davranışın en iyi biçimde çatışma süreci olarak görülebileceğini ileri sürmektedir (Babbie 2001: 45). Tabii ki Marx, tarihsel maddecilikle diyalektik çatışmanın öncelikle ekonomik alanda gerçekleştiğini, bundan dolayı da değişimin temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğunu savunmaktadır. Demek ki Marxizmde değişim, üretim biçimine ve toplumdaki sınıflararası dinamizme dayalıdır. Her toplumda belli üretici güçler ve bir üretim biçimi vardır. Makine, alet, iş konuları, insanlar, üretim güçlerini belirler. Üretim güçleri üretim ilişkilerini tanımlar. Temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğu toplumsal değişim sürecinde insanlık, sırasıyla ilkel komün, kölelik ve feodalite dönemlerinden geçerek kapitalizm aşamasına gelmiştir. Bu aşamada çatışma, üretim araçlarına sahip olan burjuvazi ile işçi sınıfını ifade eden proletarya arasında cereyan etmektedir. Çatışmanın sebebi, işçilerin hakkı olan artı ürünü burjuvaların sahiplenmesidir. Marx'a göre benzer hayat tarzını paylaşan insanlar, dayanışma içerisine girerek ortak bir bilinç geliştirirler. Sınıf bilinci, sınıf çıkarlarını koruma noktasında sınıf mücadelesinin başlamasını temin eder. Kapitalist toplumda bu sınıf çatışması, proletaryanın ayaklanmasıyla devrimi intaç edecek ve komünist toplum modeline geçişi sağlayacaktır (Okumuş 2012b; Wallace ve Wolf 2004: 85 vd.).

Çatışma yaklaşımları içinde Georg Simmel (1858-1918), ayrıca zikretmeyi haklı çıkaracak çatışma görüşüyle öne çıkan bir sosyologdur. Simmel'in çatışma sosyolojisinde (2006: 57 vd.) kültür ve toplumu çatışmasız anlamak mümkün değildir; zira çatışma, hayatın sürekli akışı, değişimi, yenilenmesi, kültürel formların birbiri ardınca gelmesi, önceki formun yerine sonrakinin geçmesi için sürekli olarak gerçekleşen bir süreç, bir toplumsal formdur. Mikro-sosyolog olarak Simmel'in çatışma sosyolojisinde çatışma, *sosyolojik formlardan biri olup toplumsal hayat, mütemadiyen uzlaşma ve çatışma içerir* (Wallace ve Wolf 2004: 92; Poloma 1993: 98). Anlaşılmaktadır ki, Simmel'e göre toplumsal hayatı sadece çatışma ve uzlaşma olarak görmek mümkün değildir; fakat ça-

tışmasız bir kültür hayatı, bir toplumsal hayat da mümkün değildir. Onun sosyolojisinde toplum, çatışma ve bütünlüğün birliğinde olduğu bir ilişkiler biçimi, bir etkileşimler bütünüdür. Sosyolojisinde diyalektik karakter bulunan Simmel’de, toplumsal dünyadaki düalizmler, çelişkiler, karşıtlıklar, çatışmalar oldukça önemlidir. Son tahlilde Simmel’e göre (2006: 81-82) “bütün çatışmaların ve sorunların mutlaka çözüleceğini düşünmek, düpedüz cahillik olur. Hayatın tarihi ve düzenlenişi içinde çatışmaların da sorunların da, herhangi bir çözümden bağımsız olarak yerine getirdikleri başka işlevleri vardır. Bu nedenle kesinlikle anlamsız değildirler – gerçi gelecek bunları, çözüme ulaştırarak değil, formlarının ve içeriklerinin yerlerine başkalarına koyarak çözer. Çünkü, kuşkusuz, ele aldığımız bütün bu sorunlu görünüm-ler sayesinde şimdiki anda söz konusu olan durumun kalıcı olmayacak kadar paradoksal olduğunun bilincine varırız. Sorunun boyutları, mevcut bir formun bir yenisiyle şekillendirilmesinden daha temelli bir değişime işaret etmektedir. (...) Gelgelelim bu hayatın yazgısıdır: Zira hayat, mücadele ile uzlaşma arasındaki göreceli ayrımı hükümsüz kılan, mutlak anlamda bir mücadeledir. Belki kendisi de bu ayrımı hükümsüz kılan mutlak uzlaşma ise, ilahî bir giz olarak kalacaktır.”

Toplumsal çatışmacı görüşe mensup olanlar arasında Max Weber’i (1864-1920) de zikretmek mümkündür. Çünkü onun toplumsal görüşleri arasında çatışmanın bazı yönlerine dikkate değer işaretler mevcuttur ve çatışmaya işaret eden görüşleri bazı çatışmacı sosyologlar üzerinde etkili olmuştur. *Egemenliklerin dalgalanmalarıyla* ilgilenen Max Weber, her sosyal ilişkide düzen kadar çatışma, uyum kadar sapma olduğunu, her düzenin potansiyel olarak sapma ve çatışmayı bünyesinde taşıdığını ileri sürer (Özlem 1990: 164; Aron 1989: 382). Weber (1993, 1995), çatışma ve toplumsal değişim yaklaşımını, yasal-akılcı, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üç tip egemenlik arasında bir dalgalanma olduğu görüşüyle temellendirir. Yasal-akılcı egemenlik, emirlerin ve egemenliği kullananların meşrû olduğu inancıyla temellenir. Geleneksel egemenlik, a priori geleneklerin toplumsal niteliği ve

gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşrû olduğu inancıyla temellenir. Karizmatik egemenlik ise, bir kişinin kutsal niteliğine veya kahramanlık gücüne ve onun tarafından getirilen düzene gösterilen olağanüstü bir inanç ve bağlılıkla temellenir (Hill 1973: 140-180; Aron 1989: 385-86; Appelbaum ty.: 82-83, 87). Weber (1995: 68), taraflardan birinin diğer taraf veya tarafların muhalefet ve direncine rağmen kendi iradesini hakim kılmaya yöneldiği toplumsal ilişkiye toplumsal çatışma der. Çatışma yaklaşımını barış, müsabaka, rekabet ve ayıklama gibi kavramlarla açıklamaya çalışan Weber (1995: 69-72), rekabete dayalı çatışmadan ayıklanma türü çatışmaya, barışçıl çatışmadan kanlı çatışmaya, kurallara dayalı çatışmadan kural-sız veya kural tanımayan çatışmalara kadar çeşitli çatışma türlerinden bahseder. Meşrûiyet, Weber'in genel sosyolojisinde nasıl önemliyse, çatışma görüşünde de o kadar önemlidir. Bu bağlamda Weber'e göre siyasal otorite meşruiyetini kaybettikçe, üst pozisyonda bulunanlarla alt konumlarda bulunanlar arasında çatışma ihtimali güçlenir; güç, servet ve prestij kazanma veya sınıf, statü grubu veya parti üyeliği arasında ilişki arttıkça, bunlara erişemeyen veya üye olmayanlarda rahatsızlıklar artar ve bu nedenle onların meşruluklarını yitirme ihtimali güçlenir. Yine toplumsal hiyerarşiler arasında süreksizlikler arttıkça, alt hiyerarşilerdekiler arasındaki rahatsızlıklar da artar ve bu sebeple hiyerarşi meşrûiyetini yitirebilir. Güç, prestij ve servet hiyerarşilerine doğru toplumsal mobilizasyon oranları azaldıkça, bu imkanlara ulaşmaları engellenenlerde rahatsızlıklar artar; bu durumda o hiyerarşiler, meşrûluklarını kaybedebilirler. Bilhassa karizmatik liderler, özellikle meşruluk kaybının arttığı toplumsal sistemde tâbi olanların rahatsızlıklarını harekete geçirebildiği ölçüde, üst konumdakilerle alt konumlardakiler arasındaki çatışma düzeyi daha yüksek olur (Turner 13). Çatışma ise sonu devrimlere ve oradan siyasal düzen değişikliğine kadar uzanan bazı ciddi değişimlere yol açabilir.

Thorstein Veblen (1857-1929), güç ve çatışmayı geniş bir tarihsel zeminde ¹inceleyen, toplumun farklı toplumsal grupların, özel-

likle ekonomik toplulukların çatışan çıkarları açısından ele alır. Seçkinli sosyolog Vifredo Pareto'nun (1848-1923) çatışma görüşü, elitlerin dolaşımı görüşü çerçevesinde belirginleşir. Pareto'ya göre toplumda yönetici seçkinlerle yönetilenler arasında rekabet ve çatışma vardır. Pareto'nun, *seçkinlerin dolaşımı kuramında* çatışmanın yeri büyüktür. Pareto'nun dalgalanmalara dayalı değişim sosyolojisinde, aristokrat azınlıkların, elitlerin iktidarı elde etmeleri ve düşüşlerinde, yerlerine bir başka azınlığın geçmesinde çatışma kendini gösterir. Pareto'ya göre tarihsel açıdan en önemli olgu, yönetici seçkin azınlıkların veya aristokrasinin yaşamı ve ölümü fenomenidir. İnsan toplumlarının tarihi büyük oranda aristokrasilerin birbirini izlemesi, yani yönetici seçkinlerin dolaşımı tarihidir. Toplumların tarihi, oluşan, savaşım veren, iktidara gelen, ondan faydalanan, gerileyen, çöken ve yerini başkalarına bırakan ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir (Bottomore 1990; Sorokin 1994 70; Aron 1989: 321-324). Pareto ile aynı yaklaşım evreninde değerlendirilebilecek olan Gaetano Mosca 1858-1941) ve Robert Michels (1876-1936) de çatışmaya yaklaşımları açısından zikre değerlidir. Mosca, siyasal güç sahibi aktörlerle bunların yönetimi altındaki kitle arasındaki çatışma ile ilgilenirken, Michels yetki sahibi küçük toplulukların, siyasal partileri kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları görüşündedir. C. Wright Mills (1916-1962) de mülkiyet, sınıf, seçkinler, işçi, yabancılaşma gibi kavramlar üzerinden çatışma ile ilgilidir (Wallace ve Wolf 2004: 89-90, 124-128).

Çatışma konusuna farklı biçimlerde kafa yoran Lewis Coser (1913-2013), Ralf Dahrendorf (1929-2009) ve Randall Collins (1941-) gibi toplumbilimcileri, toplumsal çatışmanın, toplumsal yaşamın bütün süreç ve alanlarında etkin bir biçimde var olduğunu, hatta toplumsal değişim ve gelişim için gerekli olduğunu farklı ifade ve cümlelerle ortaya koymaktadırlar. Örneğin sosyolojisinde güç ve çatışma önemli bir yer tutan ve Marx'ı eleştiriye tâbi tutan Dahrendorf, *çatışmayı düzenleyici kurumlar* kavramı ile devamlı çatışma durumunda olan bir toplumun bütünlüğünü koruduğunu ifade eder. Böylesi çatışma kavramı da bir ölçü-

de toplumsal denge düşüncesine yaklaşır. Yalnız buradaki denge ahenkli bir işbirliği sonucu değil, çatışmaların düzenlenmesi sonucu elde edilen bir dengedir. Bazı konularda Weber'den etkilenen Dahrendorf'a göre (1959; 1968) güç, direniş, karşı çıkış ve çatışma üretir. Güç ile direnişin diyalektiği ise tarihin muharrik kuvvetidir. Dahrendorf'un çatışmalı değişim görüşü beş maddede özetlenebilir: 1.Çatışma, sosyal hayatın olmazsa olmaz bir özelliğidir. 2.Çatışmanın boyutları iç harpten parlamenter tartışma ve çekişmelere kadar değişiklik arzedeabilir. 3.Çatışma geçici olarak bastırılabilir, kontrol altında tutulabilir veya kanallize edilebilir, 4. fakat yok edilemez. 5.Toplumdaki zorlamalar çatışmayı, çatışma ise toplumsal değişimi oluşturur. Dahrendorf'a göre, sınıf veya grup çatışması arttığı ölçüde yapısal değişim radikal olur. Çatışmanın şiddete dönüşmesi durumunda yapısal değişim hızlanır. (Okumuş 2012a). Coser'in çatışma yaklaşımı ise Simmel'in çatışma görüşünden ciddi ölçüde yararlanmıştır. Coser, çatışmanın bir toplumsal değişim etkeni olduğunu savunur. Coser'a göre çatışma, grubun kimliklenmesini, kimlik bilincini, birlik ve bütünlük duygusunu güçlendirir. Collins'e gelince o, servet, güç, saygınlık, mülk, çıkarlar, emir, devlet, eşitsizlik, tabakalaşma, eğitim gibi kavram ve olgular çerçevesinde çatışma sosyolojisi yapar. Collins'in çatışma sosyolojisinde, insanların birbirlerine tâbi olup olmaması, birbirlerinin emrine uyup uymaması, nerede yaşarlarsa yaşasınlar temel çıkarlara göre hareket edecekleri, birbirlerine zor kullanmaları, baskı yapmaları, şiddetli zorbalıkta bulunmaları, güç ve saygınlıkta rekabet etmeleri, emir almaktan çok emir verme derecesini artırma istekleri gibi durumlar, sosyal çatışmayı izah etmede önemlidirler (Wallace ve Wolf 2004: 151-177).

Marksçı çatışmacı toplum ve sınıf görüşüne ciddi karşı çıkışları olan Pierre Bourdieu (1930-2002), toplumsal çatışma konusuna *alan* kavramıyla katkı sunan bir sosyologdur. Bourdieu'ya göre toplumda insanlar, *toplumsal alanda* etkileşim halindedirler. Toplumsal alan, içten güç ilişkileri ile yapılandırılmış bir toplumsal pozisyonlar sistemidir. Toplumsal/aktörler bu alanda ma-

nevra yapar, stratejiler geliştirir, istenilen kaynaklar için mücadele ederler (Wallace ve Wolf 2004: 129 vd.).

Chicago Okulu ile Frankfurt Okulu sosyologları da çatışma ile ilgilenmişlerdir. Robert E. Park (1864-1944), Ernest W. Burgess (1886-1966), Roderick D. McKenzie (1852-1934), Louis Wirth (1897-1952) gibi bilim adamlarının mensubu olduğu Chicago Sosyoloji Okulu, özellikle Chicago'daki bazı toplumsal problemlere, mesela isyan, çatışma, kitlesel ayaklanmalar gibi konulara yoğunlaşmıştır. Okul'un kurucusu Robert E. Park (1864-1944), toplumsal hayatın temel özelliklerini belirleyen bir genel kavramlar sistemi ortaya koymuştur. Bu genel kavramlar sistemi, rekabet, çatışma, isyan, uzlaşma ve ortak bir kültürde özümsemeden oluşur. Park ve arkadaşları daha çok etnik düşmanlık ve farklı etnik gruplar arasında meydana gelen çatışmalarla ilgilenmişlerdir. Frankfurt Okulu da toplumsal hayatta çatışmanın önemli bir yer tuttuğu görüşündedir. Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980), Jürgen Habermas (1929-) gibi sosyal bilimcileri bünyesinde barındıran Frankfurt Okulu, Marx'ın görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Adı geçen sosyologlar, dolaylı ya da doğrudan toplumsal çatışma olgusuyla ilgilenmişlerdir. Örneğin Habermas (1975; 2010b: 87-121), meşrûlaştırma, kriz, çelişki, iletişim, çatışma, muhalefet gibi kavramlarla toplumsal çatışma ve değişim konusuna eğilmiştir (Wallace ve Wolf 2004: 92, 117-123, 199-211).

Bu çalışmanın kapsamı içinde Gerhard E. Lenski'nin (1924-) çatışma yaklaşımı da zikre değerlidir. Lenski, çatışmacı yaklaşımla işlevselci yaklaşımı *sentezleme* çabasına girişir (Poloma 1993: 129 vd.). Lenski'ye göre (1984: 14-18 vd.) zaten işlevselci teorilerle çatışmacı teoriler, biri bütünleşme işlevi, diğeri çatışmayı esas almak üzere aslında aynı toplumsal gerçekliğin iki yönünü ele alırlar. Dolayısıyla toplumdaki eşitsizlikleri, farklılaşmaları, eşitsizliklerle gelen uyumsuzlukları, Hegelci bir yaklaşımla toplumsal eşitsizliğe iki farklı yaklaşım olan muhafazakârlıkla yani fonksiyonalizmle radikallik, yani çatışmacılık arasında bir sentez kurmak, Lenski'nin yaklaşımında (1984: 17 vd.) mümkün-

en etkili güçlerden biri olan dinin, toplumsal hayatın önemli bir boyutunu teşkil ettiğini vurgulamak gereklidir. Bu demektir ki toplumsal boyut, dinin önemli bir parçasıdır. Kompleks bir sosyal fenomen olarak din, inançlar, ritüeller, semboller ve normların karşılıklı bağlantılı-etkileşimsel bir setine sahip *kültürel bir sistem*dir. Bu unsurların her biri bir diğeriyle farklı ve karmaşık tarzlarda, bazen çok yönlü destekleyici, bazen de çatışmacı olarak karşılıklı etkileşim içinde bulunurlar. Tarihsel ve sosyal bir inşa boyutuna da sahip bulunan din, ayrıca kurulu rolleri olan yapısal bir sistemdir (Eliade ve Couliano 1997: 29-33). Bu yapısal sistemin tesis edilmiş rolleri, örgütsel kalıpları, arkadaşlık ağları ve grup sınırları vardır. Din, büyük sosyal sistemin bir parçası olup hem bu sosyal sistemi etkiler, hem de sosyal sistemden etkilenir (Roberts 1990: xiii), yani din, sosyal sistemle karşılıklık esasına dayalı bir ilişki biçimine sahip sosyal bir fenomendir (Okumuş 2012a).

Din, substantif/özel planda ister Edward B. Tylor'ın (1832-1917) minimum tanımıyla (1958: 8) ruhsal varlıklara inanç anlamında alınsın (Roberts 1990: 3; Scharf 1970: 31), isterse Rudolf Otto'nun (1869-1937) tanımıyla kutsalın tecrübesi olarak alınsın son tahlilde toplumsal bir varlık olarak insan tarafından toplumsal sistem ve hayatta inanılan, algılanan ve yaşanan bir gerçekliktir. Şüphesiz kutsallık noktası, dinin bütünüyle kendine özgülüğünü ifade eder ve aynı zamanda bütün dinlerde ortaktır. Böyle bir tanım ilk etapta sosyolojik anlamda kapalı imiş gibi görünse de biraz yakından bakıldığında, dinin sosyal boyutlarını da ifade ettiği anlaşılır (Wach 1995: 37-38). Melford Spiro'nun (1920-2014) din tanımında da dinin toplumsal boyutu ve din-toplum etkileşimi belli ölçülerde ortaya konulmaktadır. Spiro'ya göre (1966: 96) din “kültürel olarak varsayıлып kabul edilen insanüstü varlıklarla kültürel olarak kalıplaşmış etkileşimden oluşan bir kurumdur”. Bu tanım, kurumla sosyal olarak paylaşılmış inanç ve davranış kalıplarına işaret etmektedir. Bütün kurumlar, inançları, eylem kalıplarını, değer sistemlerini içerirler; dinin son tahlilde özelliğidir ki inançlar, eylemler ve değer-

ler “insanüstü varlıklar” a racidir. Spiro, “insanüstü varlıklar” ın bütün dinlerde evrensel olduğunu ileri sürmektedir (McKinnon 2002: 64). Spiro’nun din tanımı, sosyolojik bir tanımsal stratejinin iyi bir örneğidir, zira tanımdaki kategorilerin hepsi -”kulum”, “kültürel olarak kalıplaşmış”, “kültürel olarak varsayılp kabul edilen”-, sosyolojik olarak uygundurlar. Spiro’nun “insanüstü varlıklar” kavramıyla ilgili tasviri de sosyolojik düzlemde önemlidir; zira bu kavram, güç duygusuna vurgu yapmaktadır. “insanüstü varlıklar”, insanoğlundan daha güçlü varlıklar, insanlara yardım eden veya acı veren ve fakat insan eylemleri tarafından etki altına alınamayan varlıklar olarak tanımlanırlar. Bilindiği gibi güç ve iktidar, din sosyolojisinde en önemli kavramlardandır (McGuire 1987: 6-7; Okumuş 2012a).

Peter L. Berger’in özsel tarifinde din, kutsal kozmosun kendisiyle tesis edildiği beşerî girişimdir.” (1993: 55, 58) Berger’in bu tanımında vurgu, insanoğlunun özel bir dünya türü, yani kutsalla ilişkili aktivitesi üzerinedir (Chalfant, Beckley ve Palmer 1987: 15). Din kavramını özsel-işlevsel olarak ele alan ve tanımlayan Emile Durkheim’a göre (1923/1924: c. 1, 94) “Bir din, kutsal şeyler, yani ayrı tutulan ve yasaklanan şeylerden oluşan birleşik bir sistemdir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir yere toplar. Tanımımızda yer alan ikinci unsur, birincisinden daha az önemli değildir. Çünkü din fikri, kilise fikrinden ayrı olduğunu göstermekle dinin gayet ortak bir şey olduğunu hissettirir.” Dinî fenomenlere oldukça ilgi gösteren Durkheim’in din tanımı, onun dini davranışı, toplumsal hayatın yapısal elementlerinden biri olarak yorumladığını göstermektedir. Mezkur tanımdan anlaşılmaktadır ki Durkheim, profan ile kutsal arasındaki ayırmadan hareket etmekte ve dini sosyal işlevleri açısından ele almakta, tanımlamaktadır. Durkheim’in din tanımı veya anlayışına göre kutsal olan, son tahlilde toplumsal olanın ifadesinden başka bir şey değildir. Din, bireye değil gruba ve topluma ait bir özelliktir. Tüm kutsal sembollerin en temel işlevi, toplumun değişik üyeleri arasındaki dayanışmayı bütünleşmeyi güçlendirmektir. Bu tahlile

göre din, sosyal dayanışmanın incelmış bir anlatımı olmaktadır (Özdalga 1989: 33). Durkheim'in din kavramı öyle geniş tutulmuştur ki, o tanıma göre son tahlilde ulusal ve politik ideolojiler de din olarak anlaşılabilir (Kehrer 1998: 21). Thomas Luckmann da dini insanî ve toplumsal boyutlarını içerecek şekilde tarif etmektedir. Ona göre din, insan organizmasının bir yeteneği olduğundan dolayı, insanî olan aynı zamanda dinîdir de. İnsanın biyolojik doğası, ahlakî ve nesnel bağlantılı ve her şeyi kapsayan anlam dünyaları kurarak onu aşkınlaştırır. Böylece Luckmann'a göre beşerî olan her şey, aynı zamanda bilfiil dinî de olmuş olur ve beşerî düzlemde dini olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvani tabiatında veya daha doğrusu diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer alanlardan ibaret olur. Dinin genel toplumsal temel formu, insan toplumunda evrensel olup sosyal düzenin anlam alanından, yani bir toplumun dünya görüşünün iç formundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda Luckmann'a göre dini, belirli bir takım psikolojik ihtiyaç veya güdülerden türetmek olası değildir. Buna göre dini sosyolojik işlevselcilikle izah etmek ise daha anlamsızdır (Berger 1993: 91). Clifford Geertz'e göre (1987: 66-75) din, "insanlarda, genel bir varlık düzenine ilişkin kavramlar formüle ederek ve bu kavramları bir gerçeklik atmosferiyle kaplayarak, güçlü, geniş kapsamlı ve uzun süreli ruhsal durumlar ve motivasyonlar -ki bu ruhsal durum ve motivasyonlar, o gerçeklik atmosferi içinde eşsiz derecede gerçekçi görünürler- tesis etmeye çalışan bir semboller sistemi"dir. Geertz'in bu tanımı, dinin toplumsal ve sembolik boyutlarını içermektedir (Okumuş 2012a).

Örnekleri verilen din tanımlarının da gösterdiği gibi din toplumsal bir olgu olarak toplumu, toplumsal hayatı oldukça ciddi bir biçimde tesiri altında bırakan, toplumda varlık bulup toplumu etkileyen ve toplumdan etkilenen bir gerçekliktir. Dini tamamen toplumun bir işlevi olarak gören ve toplum geliştikçe dinin etkinlik ve varlığını giderek kaybedeceğini öne süren pozitivist, sekülerist ve Marksist anlayışların söz konusu iddiaları gerçek olmamıştır. Aynı şekilde dinin ahlakî olarak toplumda tamamen

belirleyici olarak gören yaklaşımlar da yanlıştır. Belirtmek gerekir ki, sistematik Din Sosyolojisi'nin önemli bir kurucusu olarak kabul edilen M. Weber'le birlikte din-toplum ilişkilerinin araştırılmasında din, bağımsız bir değişken olarak da yerini almaya başlar. Weber'in çizgisini sürdüren J. Wach da dine ilişkin sosyolojik görüşlerini pozitivistizmin reddine dayandırır. Wach'a göre din (1987: 37), toplum ile basit bir salt işlev ilişkisi içinde ele alınamayacak bir fenomendir. Zira din, pozitivist varsayımın aksine sadece zamana bağlı değildir, aynı zamanda insanın ebedî planına da uygundur. Ayrıca din, belli bir sosyal yapı ve ekonomik düzenle de kaim değildir. Dolayısıyla gerçek dinsel deneyim de zaman ve mekanla sınırlı değil, evrenseldir (Okumuş 2012a).

Herkesin malumudur ki, din ile tabiatı gereği toplumsal bir varlık olarak insan arasında çok sıkı ilişkiler mevcuttur. İlk insan ve ilk toplumla birlikte dinin de var olduğu, genel bir kabul mazhar olmuştur (Luckmann 1982: 41-49, 51 vd.). İnsanlığın yeryüzünde ortaya çıktığından bu yana din fenomeni, insanı ve insan toplumlarını çeşitli biçimlerde etkilemiştir. Bu nedenle denilebilir ki insanlık tarihi, aynı zamanda din tarihi veya dinsel olaylar serüvenidir. İnsanı ve toplumları dinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Din, insan toplumlarının evrensel bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî inançlar, insan kaderinin en fiilî ya da en etkili faktörüdür. Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabii birliklerle hep yakın ilişki içinde bulunmuştur. İnsanlarla dinin bu birlikteliği günümüze kadar şöyle ya da böyle devam etmiş ve tarihin sonuna kadar da devam edecektir. İnsanlığın din ile olan bu ayrılmazlığı, bizi, dinin insanın hem bireysel hem de sosyal boyutuyla ilişkisine götürmektedir (Okumuş 2012a. Bkz. Simmel 22-33 vd.; Simmel 1959: 17-27 vd.).

Toplum, objektif verilerle sübjektif anlamlar arasında kurulan diyalektik ilişkileri ifade eder. Toplum, nesnel gerçeklik ve öznel gerçeklikle birlikte ele alınabilir (Berger ve Luckmann 1967: 65-204). Başka bir ifadeyle toplum içinde, kurumlar dünyasının oluşturduğu kişinin dışındaki nesnel gerçeklikten ve kişinin bilincinde,

öznel dünyasında denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu gerçekleşen bir diyaletik mevcuttur. Bilgi sosyolojisinin yardımıyla denilebilir ki her sosyal gerçeğin bir bilinç bileşeni vardır. Esasen bu noktada fenomenolojik bakış açısı da bize fikir verebilir. Bilinç, her ne kadar öznel hayatın tabî bir vakası ise de sosyolojik açıdan önemli unsurları, diğerleri tarafından sürekli paylaşıldığından nesnel olarak tasvir edilebilir (Berger, Berger ve Kellner 1985: 23-25). İnsanın ferdî ve sosyal, özel ve kamusal özellikleri bulunduğu göre, insanla sıkı yakınlığı olan, daha doğrusu insanın hayatını yönlendirmek için var olan ve insanın mutluluğunu hedef edinen dinin de, doğal olarak insanla hem bireysel hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibarıyla ilişkileri olacaktır. Başka bir ifadeyle din, sadece ferdî değil aynı zamanda sosyal bir olgudur (Sencer 1999: 13). Daha geniş anlamda din, hem kitabî (teorik-akidevî), hem davranışsal (pratik-ibâdî); hem psikolojik, hem sosyolojik; hem sübjektif, hem de objektif yönü itibarıyla bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır. Dinin kollektif yönü çok güçlüdür. Din tabii ve sosyal bir gerçekliktir. Dinin objektifliği, onun sosyal yönünü ifade etmektedir. Objektiflik, toplum ile dinin birlikte bulunuşunu, dinin toplumsal boyutlarının oluşunu dillendirir. Şu halde din ile toplumu birbirinden ayrı düşünmek olası görünmemektedir. Belirtmek gerekir ki din, dinin sosyal bir fenomen olması, onun daima toplumsal bir form içinde tezahür eden bir olgu olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda dinî fenomenlerin toplumsal realitenin aslî öğeleri oldukları anlamına da gelir (Okumuş 2012a).

Din, sosyal hayatın hemen her alanında insanları etki altından bırakır. Dinlerde bulunan ahlâkî ilke ve esaslar vb., insanların sosyal eylemlerini güçlü bir biçimde etkiler ve böylece sosyal düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar (Wach 1995: 61; Russel 1994: 12; Wach 1958: 27-143 vd.). Anlaşıldığı kadar dinin ve dinî yaşamın pek çok boyutu bulunmaktadır. Bütün boyutlarıyla dünyaya karşı geliştirdiği tutumla bir dünya görüşüne, bir perspektife ve bir hayat tarzına sahip olan

din, insanla salt birey düzleminde değil, ayrıca grup, kurum, kamu ve geniş anlamıyla toplum düzleminde de ilişki içerisine girer. Dolayısıyla din, insanlardan hem fert olarak hem de cemaat ve toplum olarak isteklerde bulunur. Bu durumda insan gibi dini de salt ferdî yönüyle ele almak tarihî, antropolojik ve sosyolojik gerçekliklerle uyuşmayacaktır. Din de ancak insan gibi bir bütün olarak ele alındığında, din hakkında sağlıklı sonuçlara gidilebilir ve din-insan ilişkileri konusunda doğru verilere ulaşılabilir. Din-toplum ilişkileri bağlamında ifade edilmelidir ki din ve ondan doğan grupların herhangi bir kültür çevresinde her türlü etkiden korunmuş, soyutlanmış olarak yaşayamayacakları, bilâkis kültürel hayatın bütün kısımları; evlilik veya aile, eğitim, ekonomi, siyaset, boş zamanlar, ahlâk, hukuk, sanat, teknoloji ve bilhassa toplumun genel yapısı, yani zümreler, sınıflar ve diğer sosyal tabakalaşma biçimleri ve tabiatıyla siyasî yapı, yani devlet ile sıkı bir ilişki halinde bulundukları açıktır. Bu demektir ki din ile toplum arasındaki ilişkiler tek yönlü değil, karşılıklı etki esasına dayanır. Dolayısıyla din-toplum ilişkileri etkileşimsel ilişkiler olup din toplumu, toplumun kültürünü, toplumsal kurumları, toplumsal norm ve değerleri etkilediği gibi onlar da dini etkilemektedir. Bu durumda dinin sosyal boyutundan bahsedildiğinde, onun gerçekte toplumla karşılıklı ilişkilerinden ortaya çıkan boyut anlaşılmaktadır (Okumuş 2012a).

Kısaca ifade etmek gerekirse; Peter L. Berger'in de belirttiği (1993: 29) gibi her insan topluluğu bir dünya-kurma teşebbüsüdür. Bu teşebbüste yer alan çeşitli olgu ve unsurlar arasında din özel bir yer işgal eder. Dolayısıyla inşa edilen dünyada din ile insan arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır (Wach 1987: 14). Şu halde denilebilir ki dünya inşa etme girişiminde toplum ile din arasında yakın-sıkı ilişki ve etkileşimler bulunmaktadır. Dinî tecrübenin inanç ve amel veya teorik ve pratik anlatımlarından ayıramayacak olan sosyolojik anlatımı (Wach 1995: 43-61), dinin, sosyal boyutlarından azade anlaşılamayacağını göstermektedir. Dinin sübjektif yönü, objektif yönüyle tamamlanır. Sübjektif din ile objektif dinin birbiriyle ayırtılması sosyolojik anlamda

mümkün görünmemektedir. Din, bireysel midir yoksa toplumsal mıdır veya din bireyin işi midir yoksa toplumun işi midir? sorusu, tavuk mu yumurtadan yoksa yumurta mı tavuktan? sorusuna benzer. Böyle bir soru, kısır döngüyle sonuçlanır ve meseleyi çözümsüzlüğe iter. Dinin her iki yönü veya özelliği birbirinden ayrı değerlendirilemez (Okumuş 2012a).

Dinin toplum hayatındaki etki ve yansımalarına bakıldığında, aslında onun toplumun kültürüyle iç içe geçerek varlık bulduğu ve toplumun din ile kurduğu ilişkinin boyutlarına göre çeşitli biçimlerde kültürü etkilediği ve tabii ki kültürden de etkilendiği anlaşılır. Esasen din - toplum ilişkilerine dikkatli bir bakış, bu ilişkilerde karşılıklılığın veya etkileşimin, dinin de toplumun da tabiatı için özsel bir durum olduğunu ortaya çıkarır. Toplamların kendilerini ifade etmelerinde, kimlik edinmelerinde ve kimliklerini ortaya koymalarında, sahip oldukları inanç, umut ve değerleri taşımayı sürdürmelerinde, olaylar karşısında tutum ve davranış geliştirmelerinde vs. din ve dinî inançlar etkili olur. Buna karşılık dinin kendisi de, toplumsal hayat, toplumsal ilişkiler ve toplumun kültüründen etkilenecek etkisini sürdürür (Okumuş 2015aa).

Öncelikle belirtilebilir ki, bütün dinî inanç ve gelenekler, benimsedikleri ideallerin toplumsal hayatta karşılık bulmasını ve mensuplarının bu doğrultuda çaba harcamalarını isterler. Bundan dolayı dinler, mensupları aracılığıyla topluma hitap ederler ve toplumu istedikleri biçimde dönüştürmeye, toplumda temel değişimler gerçekleştirmeye çalışırlar. Fakat bir dinin muhatap aldığı toplum, verili bir inanç, düşünce ve kültüre sahip olduğu için doğal olarak din, etkileme ve değiştirmeyi hedeflediği toplumun o inanç, düşünce ve kültür durumundan etkilenir. Nihayetle toplum aktörleri, verili bir zaman, mekan, inanç, düşünce ve kültürün sınırları içinde, o kültürün dışına çıkmak istese de yine o sınırlar içinde dine yönelir, inanır. Elbette dinin yüksek ideal ve hedeflerle insanlara yaklaşması nedeniyle toplumu etkileme, yönlendirme ve değiştirme gücünün daha fazla daha olması mümkündür. Ancak bu, toplumun din, dinî inanç

veya geleneğin hedef ve amaçlarıyla kimlik kazanmakta, farklılık elde etmektedir. Bundan dolayı denilebilir ki, her toplum, dinin kendisine yönelik amaçlarıyla diğer toplumlardan farklılaşır, ayırt edilirler. Yani toplumlar, dinleriyle veya dinlerinin kendilerine kazandırdıklarıyla kendilerini gerçekleştirirler. Son tahlilde toplum ile dinler arasındaki ilişkiler yukarıda da izah edildiği gibi karşılıklıdır, ancak bu ilişkide dinler dominant karakterde olup toplumları, grupları kendi ideal, amaç veya hedefleri doğrultusunda dönüştürürler (Capps 2005; Okumuş 2012b; 2003a; 2005c; 2015).

Wach'a göre (1987: 17) *din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler* yakından ve sistematik bir şekilde incelenecek olursa, *dinin toplum üzerindeki etkisinin birinci derecede olduğu görülür*. Bu bağlamda dinin toplumların zihniyetleri üzerindeki etkisi, aynı toplumların örgütlenmeleri üzerindeki etkisinden daha da büyük olsa gerektir. Gerçekten de dinin insan topluluklarının bilgi, inanç, ahlak ve zihniyetleri ile örgütlenmeleri üzerinde güçlü etkileri olmaktadır. Bu etkileri geçmiş topluluklarda görmek mümkün olduğu gibi günümüz modern toplumlarında da da çeşitli biçimlerde görmek mümkündür. Dinin tabii grup veya birlikler üzerinde etkisi olduğu gibi sırf dinî olarak adlandırılan gruplar üzerinde de merkezî etkisi bulunmaktadır. Din, aile, ekonomi, siyaset, eğitim, boş zamanlar, hukuk ve ahlâk gibi kurumlar, sosyal sınıf ve tabakalar, kültür, kimlik, yerel birlikler, dernek, kulüp, meslekî kuruluşlar vb. üzerinde çeşitli etkileri olan bir fenomendir (Mensching 1994: 82-130). Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabii birlikleri önemli ölçüde etkilemiştir. Din-toplum ilişkileri açısından önemli bir husus da, dinin, toplumsal örgütlenmenin belki de en gelişmiş biçimi olan devlet üzerinde de etkili olduğudur. Din, devleti, çok çeşitli biçimlerde, hukuk, fiiliyat, şekil ve içerik bakımından etkiler ve yönlendirir. Din, toplum üzerinde başlı başına grup oluşturma ve teşkilat kurma yönü itibarıyla da etkili olur. Saf dinî gruplar örneğinde bunu görmek mümkündür. (Bkz. Wach 1987: 17-30.)

Toplumun da din üzerinde etkileri bulunmaktadır. Toplumun din üzerindeki etkisi, din-toplum ilişkilerini ve özelde din-toplumsal çatışma etkileşimini doğru anlamak için önemlidir. Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altında kalır. Yaşanan din, toplumun baskın kültür kalıpları tarafından etki altına alınır: Dinin belli bir yerdeki organizasyonu ve teolojisi, bir ölçüde dinin içinde çıkıp kurumlaştığı toplumun özelliklerince paylaşılır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde demokrasiye ve gönüllü kuruluşlara katılıma önem verilmesi, bu ülkede Roman Katolik Kilisesi'ni din adamı sınıfının dışındaki halkla daha büyük bir ilişki teşvikiyle ve liderlikte azalan güveni teminle şiddetli bir biçimde etkilemiştir. Benzer bir biçimde Amerika'da hissedilen komünist tehdit, bir kısım dinsel hareketleri bu tehdide muhalif yapmıştır (Chalfant, Beckley ve Palmer 1987: 5; Okumuş 2012a; Okumuş 2015aa).

Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altında kalır. Kültürel gelişimin daha sonraki aşamalarında da hi peygamber, dinin kurucusu ve ilk taraftarları, sosyolojik kökenlerine uygun olarak yumuşak determinizm prensibine uyarlar. Toplum hayatının az farklılaştığı şartlarda rit, mit, inanç ve ibadetler bariz bir biçimde toplum yapısının damgasını taşırlar (Wach 1987: 7). Mitolojik halk dinlerinde dinî inançların, ziyadesiyle maddî hayat şartları ve ekonomik ve sosyal etkenlerin tesirinde kaldığı birçok misâllerle sabit olmuş bir durumdur. Aynı şeyin, yukarıda ifade edildiği gibi günümüz dinleri için de geçerli olduğu söylenebilir (Okumuş 2012a).

“Farklı din ve dinî geleneklerin toplumla ilişkilerine yakından bakıldığında, din-toplum etkileşimi daha iyi kavranabilir. Mesela *İslam dininde* konuya yönelindiğinde, denilebilir ki, İslam dininin topluma ve toplumsal hayata yaklaşımı, onun Tevhid öğretisiyle doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı bir din olarak İslam, İbrahimî dinler olan Hristiyanlık ve Yahudilik'ten inançta ve uygulamada ciddi boyutlarda farklıdır. Doğal olarak Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük gibi diğer din ve inançlardan da farklıdır. İslam'ın *tevhid öğretisi* diğer toplumlardan farklı olarak İ-

lam'ın da, İslam toplumlarının da toplumsal pratikleri anlaşılabilir ve tahlil edilemez. İslam toplumları, İslam'ın insanlardan istediği şeyler temelinde kurulmuş toplumsal düzenin açık bir örneğini sergiler. Gerçekten de İslam'ın hakim olduğu bölgelerde İslam dini demek, İslam'ın toplumsal hayatın bütün alanlarına nüfuz etmesi demektir. Bir Müslüman'ı Allah'tan başka hiçbir ilah bulunmadığını ve Muhammed'in onun elçisi olduğunu ifade edip Allah'ın iradesine teslim olan biri olarak anlamak, toplumsal ve siyasal bağlılık için güçlü bir temel oluşturur. İslam'ın kendine özgü zihniyeti, manevi olan ile maddi olanı, kamusal ile özele ait olanı, bireysel ile toplumsalı birlikte tasavvur eder. İslam'ın toplumsal tasavvuru ve pratiğinde hayatın dini ve dünyevi alanları arasında kesin bir ayrım yapılmaz (Bkz. Capps 2005; Okumuş 2012b; 2003a; 2005c). Tabii ki bütün Müslümanlar, söz konusu özellikleriyle İslam Dini'ni benimserler; fakat onları algılama ve pratiğe aktarmada dikey düzlemde de yatay düzlemde de birbirlerinden farklılaşırlar; çünkü farklı kültürel şartlar altında, farklı zamansal, mekânsal, ailevî, siyasî, ekonomik, eğitimsel, hukukî, mezhebî ve ahlakî evrende yaşamaktadırlar. Bu farklılıklar, Müslümanların İslam'ı farklı algılama ve tecrübe etmelerinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda mesela Türkiye'de yaşayan Müslümanların dinsellik ve dindarlıklarıyla Sudan'da yaşayan Müslümanlarındaki her ikisi de İslam olmakla birlikte birbirinden farklı özellikler taşımaktadır. Hatta bu ülkelerin her birinin toplumsal yapısında farklı İslamî algılama ve dindarlıklardan bahsedilebilir. Örnek olarak Türkiye'nin birçok şehrinde ve bölgesinde farklı İslamî dindarlıklar söz konusudur. Bu hususu, İslam'ın yerel ve tarihsel bağlamları olarak adlandırmak mümkündür (Okumuş 2006a). Bu durum, toplumun din üzerindeki etkisini izah etmektedir." (Okumuş 2015aa).

"Bir diğer din *Hristiyanlık*, Tevhid dini olmakla birlikte Yahudilik'teki monoteist Tanrı anlayışını bazı değişikliklerle kabul etmiş ve gelişim süreci boyunca Teslis inancına dayalı çağrısını sadece Yahudilere değil, aynı zamanda Greko-Roman dünyanın bütün sakinlerine de yapmıştır. Sonuçta Hristiyanlıkta Ahi-

de bağlılık, Yahudilikte hakim olanın tersine daha çok manevi ve daha az hukuki terimlerle yeniden yorumlanmıştır. Gerçekten de Ahidin anlaşılmasındaki Hristiyan revizyonu, aynı zamanda gözden geçirilmiş kolektif bir kimliğin temeli olabilecek yeni bir ahidin formüle edilmesini gerektirmiştir. Bu Yeni Ahit, Hristiyanlığın evrensel terimlerle anlaşılmasını ve Hz. İsa'nın takipçilerinin kendi kimliklerini bulmalarını mümkün kılmıştır (Capps 2005: 23-35). Bu hususlar, Hristiyanlığı sosyolojik açıdan diğer dinlerden ayırırken, Hristiyan dünyanın kendi içinde de lokal toplumsal kültürel şartlardan dolayı farklı Hristiyan dinsel ve dindarlıkları meydana gelmiştir ve gelmeye devam etmektedir. Hristiyanların yoğun olarak yaşadıkları coğrafyalara bakıldığında, Hristiyanlığın yerel bağlamlara göre farklı Hristiyanî dindarlıklarının olduğu anlaşılır. Mezhep, zaman, mekan, eğitim, aile, siyaset, hukuk, ahlak, ekonomi gibi alanlardaki farklılıklar, dinin algılanması ve yaşanmasını farklılaştırmaktadır. Amerika'daki Hristiyan dindarlığı ile Avrupa'daki Hristiyan dindarlığı farklı özellikler taşır. Bunların her ikisi veya her biriyle sosyalist ülkelerdeki Hristiyanlıkta da önemli farklılıklar mevcuttur. Doğu Hristiyanlığıyla Batı Hristiyanlığı arasında algı ve yaşam düzeyleri itibarıyla önemli farklılıklar söz konusudur. *Yahudiliğe gelince*; onda din ile toplumun temel ilişkilerindeki farklılıklar birçok bakımdan kendisini göstermektedir. Yahudilik, sosyolojik açıdan Hristiyanlık ve İslam'dan birçok yönüyle ayrı özellikler taşır. Tanrı inancı ve anlayışı, peygamber tasavvuru, insan düşüncesi ve diğer inanç ve tasavvurları, Yahudiliği, bir din olarak toplumu etkilemesi ve toplumun da Yahudiliği etkilemesi bakımından diğer dinlerden ayırır. Yahudi anlayışına göre "Eğer benim sözlerimi işitir ve emirlerime uyarsanız, ben sizin Tanrınız, siz de benim halkım olacaksınız." ayetindeki ahitsel söz herkese verilmiş bir söz değildir. Ayrıca Yahudilik, Ahit vasıtasıyla tasvir edilen Tanrı ve Halkı arasındaki ilişkiyi anlarken, kendileriyle ahitin yüceltiği ve korunduğu kanunlar ve ibadet uygulamaları gibi hususlara büyük bir vurguda bulunur. Ahitin önceliği, hükümleri ve kurallarıyla ilgili kimselerin,

onun buyruklarına göre kolektif bir kimliğe sahip olacağı teminatını verir. Ahit, aynı zamanda bu kimliğin, Yahudileri benzer bir ulûhiyete bağlı olmayan diğer tüm halklardan ayırt edeceğine de işaret eder. Nitekim Yahudi inancında seçilmişlik son derece önemlidir. Böylece Yahudi düşüncesi ve anlayışında din ve toplum arasındaki ilişki, ahitsel ilişkinin dışından ve içinden tasvir edilmelidir. Daha kapsamlı bir bakımdan Tanrı dünyayı yaratırken kendisi ile bütün halklar arasındaki ahenkli varoluşun kalıplarını yerleştirmiştir. Ahit tesis edilirken Tanrı, kendisiyle yaratılan dünyanın kurtuluşunun icra edildiği bir halkı seçmiştir. Bu noktada denilebilir ki, Yahudilik, dünyayı ve dolayısıyla toplumu, içinde ilahî faaliyetlerin meydana geldiği bir alan olarak algılar. Yine bu noktayla da bağlantılı olarak Yahudilik'te kurtuluş, yaratıcının yaratmadaki amacının somut olarak toplumda gerçekleşmesini ihtiva eder. Böylelikle Yahudilik, dinsel ideallerle (Yahudilik dini) toplumsal gerçeklik (İsrail devleti ve toplumu) arasında temelli bir uyumu tasdik eder (Capps 2005: 23-35). Yahudilikle diğer dinler arasındaki sosyolojik farklılıkların yanı sıra Yahudilerin bizzat kendileri arasında da din-toplum etkileşimi bakımından bir takım farklılıkların olması doğaldır. Gerek farklı Yahudi mezhep mensuplarının, gerekse farklı kültür evrenindeki Yahudilerin farklı dindarlıklara sahip olması, dinin toplumdan etkilenmesini ifade etmektedir.” (Okumuş 2015a).

“Konunun daha iyi anlaşılması için din-toplum etkileşimine birkaç örnek daha vermek anlamlı olacaktır. Bu bağlamda örneğin *Konfüçyanizm*, ahenkli bir aile hayatının, adaletli bir şekilde yönetilen bir devletin ve sakinlerine barış içinde yaşamaya elveren yeterli manevî kabiliyetlere sahip bir dünyanın kurulmasını teşvik edebilecek ahlaki/manevi bir ortamı oluşturmak üzere tasarlanmış olan Konfüçyüs (M.Ö. 552?-479) öğretileriyle ortaya çıkmıştır. Konfüçyüs’ün gözünde bireysel kişilik ile âdil bir toplumsal ve siyasal düzen, ahlakî, manevî gelişmenin birer sonuçlarından ibarettir. Konfüçyüs’ün aynı anda hem ahlaki kişiliğin, hem de ahenkli toplumsal bir düzenin geliştirilmesine yönelik vurgusu, takipçilerini onun öğretilerini iki yönüne itmıştır. Bi-

rincisi, M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren *Büyük Öğretim*'le (*Great Learning, Ta hsüeh*) temsil edilen Konfüçyüsçü öğretinin toplumsal içerimlerini vurgulayan yorum; ikincisi ise Konfüçyüs'ün büyük oğlu Tzu-Ssu'ya (M.Ö.483-402) atfedilen Yol'un Öğretisi'yle (*Doctrine of the Mean, Chung-yung*) temsil edilen, bir kimse-
nin tabiatının tam olarak gerçekleşimine ulaşmak için bir araç olarak duygu, mizaç ve aklın uyumlu dengesine vurgu yapan yorumdur. Orta Yol'un Öğretisi, bireysel tabiatların gerçekleşmesinin daha kapsamlı toplumsal ve siyasal ahengin biçimlerini meydana getirebileceğini iddia eder. Konfüçyüsçü öğretinin ahenkli bir toplumsal ve siyasal düzen için temel kurallar koymakla birlikte bireysel ahlakî güdüleri de yerleştirmeye çalışmasından dolayı bu iki katlı kapasitesi onu Çin'in hakim düşünce okulu haline getirmiş ve M.Ö. 136'da resmî devlet doktrini olarak ilan edilmesini sağlamıştır. Konfüçyanizm, yüzyıllar boyunca Çin'in toplumsal ve kültürel hayatının tamamında, özellikle de idare, hukuk, eğitim, müzik alanlarında ve halkın ibadet hayatında biçimlendirici bir rol oynamıştır. Çin dini ve felsefesi üzerinde Taoizm ve Budizm'in önemli etkileri bulunmakla birlikte geleneksel Çin toplumunun aslî bütünlüğünün sağlanmasında, Konfüçyüsçü öğretinin bireysel ahlaki buyruklarla toplumsal düzenin gerekleri arasındaki uyumlulukları belirlemedeki kabiliyetinin etkisi büyüktür (Capps 2005: 23-35). *Şintoizm*'de de din-toplum etkileşiminin farklı bir örneğini görmek mümkündür. Japonya'nın yerli kültürü ve zihniyeti olan Şinto, dinin Japon toplumunu çeşitli biçimlerde etkilemesi ile toplumun, dini (Şintoizmi) algı ve tecrübe düzeyinde etkilemesinin bir örneğini ortaya koymaktadır. Eski halk hikayeleri, mitler ve Japon halkının dini ayinleri şeklinde ifadesini bulan Şinto, tarih boyunca devam etmekte olan Japon kolektif kimliğiyle çok uyumlu bir şekilde gelişmiştir. Bu nedenle Şinto dininin, Japonlara özgü inanç ve uygulamaları tanımlama aracı olarak kendini ortaya koyduğu söylenebilir. Şintoizm'e ait olduğu iddia edilen mitler, birçok bakımdan Güney Doğu Asya halkları arasında rastlanılanlarla benzerlikler sergilemekle birlikte Şinto'nun benimsediği yaygın bir karşı tutum

ayırt edici bir şekilde Japonlu bir tutum olup Japon toplumsal ve kültürel hayatı üzerindeki çok boyutlu etkileri güçlü bir biçimde hissedilir. Şintoizm'in halk arasındaki varlığı, yüzyıllarca imparatora ve hanedana saygıya dönüştürülmüş bulunan atalara saygı durumuyla birlikte olmuştur. Bu durum ve inanç, hayatın kendisinden fışkırdığı, insan davranışının kendisi vasıtasıyla yönlendirildiği ve kendisi vasıtasıyla halkın birleştirildiği güce (*kami*) bir bağlılık anlamına gelir (Capps 2005). Görüldüğü gibi gerek Konfüçyanizm, gerekse Şintoizm, Çin ve Japon toplumlarını etkileme yönünden oldukça başarılıdılar. Bu dinlerin mensuplarının oluşturduğu toplumları yönlendirdikleri ve inşa ettikleri söylenebilir. Ancak bu dinlerden her birinin içinden çıktığı toplum da o dini çeşitli biçimlerde etkilemiş ve etkilemektedir.” (Okumuş 2015a).

“Hindistan'ın dini Hinduizm, din-toplum etkileşimi bakımından ilginç ve karmaşık bir görüntü ortaya koyar. İnsan hayatının sonu gelmez doğum ve yeniden doğum dizisinden oluştuğuna dair Hindu tasavvuru ve *Karman*'a, yani daha önceki amellerin mevcut ve gelecekteki şartları belirleyen faktörler olmasına dair Hindu inanç, birlikte sosyal sınıfların tabakalaşmasına yol açtığı kadar dini değerlerin hiyerarşik düzenlenişine de yol açmaktadır. Bireyler ister erkek isterse kadın olsun, bağlı oldukları kastın beklenen ve şart koşulan kaidelerini ve görevlerini (Dharma) icra etmekle yükümlüdürler. Gerçekten de sınıflar arasındaki ayrımlar, dinin tayin ettiği kasta tekabül ederler. En üstteki mevkide yer aldığına hükmedilen *Brahmanalar*, ilahi gücün koruyucuları olarak düşünülür. *Kşatriyalar*, yani soylu ve asiller insanları korumak için vardılar. Üçüncü kastın üyeleri olan *Vaişyalar* araziye bakmak, ticaret yapmak, inekleri otlatmak gibi işleri yapmakla yükümlüdürler. Bir çeşit hizmetçi sınıfı olan dördüncü kast *Sudralar*, uysal bir biçimde hizmet gören kişiler olarak kabul edilir. Hinduizmin öğretisi tabakalaşmanın kozmik bir hareket tarafından onaylandığını kabul ettiği sürece toplumsal tabakalaşmaları meşrulaştırıp haklılaştırır. Toplumsal sistem içinde bireyler ancak *Karman* vasıtasıyla ebedi doğum ve

yeniden doğum çarkından nihai kurtuluşu umabilirler. Böylece Hinduist inanışta ruh ve madde arasında güçlü bir düaleite söz konusudur. Mevcut toplumsal yapı kabul edilip tasdik edilmekle acı veren şartlar, meşrulaştırılır, katlanılır hale gelir, fakat bu meşrulaştırma, izah ve yorumlar dünyayı yegane bir gerçeklik ve ardından da din ile toplumu birbirlerini tamamlayan gerçekler olarak kabul eden algılar ve inanışlar içinde vuku bulur (Capps 2005). Din-toplum etkileşimini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak diğer din örneği *Budizm*'dir. Budizm'de din ile toplumun karşılıklı ilişkileri, dünyevi hayatın ebediliği veya nihai mutluluğu temin etmediğine dair inançla şekillenir. Budizm'in kurucusu Buddha adıyla bilinen Sidharta Guatama (M.Ö.563?-483?), takipçilerine duygusal zevk içindeki süflü bir hayata karşı koymayı ve devamlı nefis öldürmeye dayalı bir hayatı öğütlemiştir. Budizm'de manevi oluşumun gözle görülür karakteri, güçlü bir manastır hareketini gerektirmiştir. Manastır hayatının amacı, isteklileri Nirvana'ya doğru götüren ünlü Sekiz Katlı Yol'un buyruklarıyla yönlendirmek için bir çerçeve ve manevi gıda sağlamaktır. Manastır düzeni (Samgha) içerisinde hayat sade bir şekilde yaşanmalıdır. Mamafih aşırı zahidane uygulamalara göz yumulmamıştır. Gerçekten Budizm, din adamı sınıfının dışındaki insanlar tarafından hem desteklenen, hem de izlenen bir manastır dini olarak nitelendirilebilir. Hindistan, Çin, Japonya, Tibet, Burma, Srilanka ve aslında bütün Güneydoğu ve Güneybatı Asya'da, hatta ABD'de Budizm esnek ve kendini uyarlayan bir din olmuştur. Budizm, ahlaki önderler olarak kabul edilen ve halk tarafından hem saygı duyulan hem de davranışları tatbik edilen rahipler tarafından örneklendirilen bir hayat tarzını öğretir. Ayrıca Budizm, hususi olarak acı çeken insanlığa gösterilecek tepkinin aktif bir merhamet olması gerektiğini öğretir. Bunun doğrudan sonucu, hastaneler, okullar, yetimhaneler ve diğer hayırsever kuruluşlar gibi sosyal hizmet kurumlarının teşkil edilmesidir. Merhamet aynı zamanda cömertlik, ahlaklılık, sabır, güçlülük, meditasyonda yoğunlaşma ve hikmet gibi bireysel erdemleri dikte eder. Ancak bu erdemler, bireysel bilimin önceliği üzer-

rine yapılan temel bir vurguya dayanırlar. Bu durum daha katı olan Therevada Budizmi'nde Buda'yla birleşme olarak, Mahayana Budizmi'nde ise bir Buda haline gelmek için insan ruhunun adanması şeklinde düşünülmüş veya kabul edilmiştir (Capps 2005). *Taoizm* dini bağlamında din-toplum etkileşimi konusuna da temas edilebilir. M.Ö. altıncı yüzyılda Çin'de feodalizmden yeni bir sosyal düzene geçişle doğrudan bağlantılı olan Taoizm, Çin kültürü ve toplumsal hayatının belki de bütün yönleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Taoizm, mensuplarına, pratik bir yaşam tarzına ek olarak evrenin birliği karşısında kendilerini sükûnetle düzenlemelerini mümkün kılan bir tutumu da öğretir. Taoizm, geleneksel Çin toplumunda önemli bir yer edinmiş ve komünist yönetimin iktidara geldiği 1949'a kadar etkisini sürdürmüştür (Capps 2005).” (Okumuş 2015a).

Din-toplum etkileşimine farklı toplum tipleri temelinde bakmak da faydalı olacaktır:

“Geleneksel toplum tiplerine bakıldığında, din-toplum ilişkilerinin kendine özgü karakteristik özellikler taşıdığı görülebilir. Yapılan sosyal bilimsel çalışmalardan, özellikle dinler tarihi, din antropolojisi ve din sosyolojisi araştırmalarından anlaşıldığına göre tarihsel olarak en eski toplumlarda dinler, hayatın bütünü üzerinde belirleyicidirler. Arkaik ve primitif toplumlarda; yeme, içme, giyinme, çalışma, toplumsal statü, yönetim, organizasyon, evlilik, aile, siyaset, ekonomi, eğitim, tören gibi hayatın neredeyse bütün boyutlarında din hakim pozisyonundadır. Elbette o toplumlarda da dinin toplumsal ve tarihsel bağlamı mevcuttur. Sosyolojik anlamda tarih, zaman ve kültürden, zamansal ve kültürel bağlamsallıktan bağımsız bir din veya dinî inanç düşünmek mümkün değildir. Fakat önceki toplumlarda dinin dominant yönü çok daha net bir biçimde kendini göstermektedir. Örneğin primitif topluluklarda mevcut dinler incelendiğinde, toplumda bir takım dinî seremonilerin çok önemli bir yer tuttuğu görülür. Çünkü insanlar, bu törenler sayesinde grup içinde devamlı bir hayat birliğini temin ederler. Bu guruplarda dinî bir kisveye bürünmüş veya dinî bir ayinle süslenmiş olmayan hiç bir fa-

aliyetin olmadığı söylenebilir. Bir çocuğun doğması, bir gencin toplumun yetişkin aktörleri arasına kabulü, evlilik, ölüm, savaş ilânı, hasat işleri gibi topluluk hayatının aslî ve önemli olayları sürekli olarak yerleşik dinî merasimler dairesinde gerçekleşir (Freyer 1964). Modern zamanlar öncesi geleneksel toplumlarda sosyal farklılaşma ve uzmanlaşmaların arttığı durumlarda dahi dinin etkili olduğu bilinmektedir. Yani geleneksel toplumlarda din, sosyal hayatın bütün alanlarına nüfuz etmiş bir gerçekliktir. Esasen geleneksel toplumlarda din, toplumsal hayata rengini veren güçlü bir kurumdur. Geleneksel toplumlarda din, sekülerliğin ve sekülerleşme süreçlerinin etkili olduğu modern toplumlarda olduğu gibi teknik anlamıyla dünyevileşmeye karşı varoluşsal ve karmaşık stratejiler üretmek zorunda değildir; aksine nispeten daha kolayca ve kuşatıcı bir biçimde toplumsal yaşamda etkili olur. Ailede, ekonomide, siyasette, eğitimde, hukukta, ahlakta, iş hayatında, organizasyonda vs. dinsel renk belirleyicidir.” (Okumuş 2015a).

“Geleneksel toplumların bazı özelliklerine sahip olmakla birlikte kategorik olarak onlardan ayrı değerlendirilebilen, özellikle güçlü yatay ve dikey hareketlilik, yüksek düzeyde örgütlenme, çoğulculuk, oturma ve iş yerlerinin ayrı olması, kentleşme, rasyonelleşme, eğitim ve bilginin yaygınlaşması, hızlı toplumsal değişim gibi yönleriyle farklılığını hissettiren modern toplumlara gelince; bu toplumlar, din bağlamları itibariyle de önemli farklılıklara sahiptirler. Yapılaşmış, kurumlaşmış din, kiliseler, camiler, dinî kurumlar, dinin etkileme biçimleri, dinin inanç, bilgi, duygu, cemaat, ahlak gibi boyutları, dinin diğer toplumsal kurumlarla etkileşimi, dinin toplumsal işlevleri, dinî gruplar ve bunların norm sistemleriyle üyelerinin olgusal dinî davranışları karşılaştırılarak incelenirse, modern toplumda geleneksel dinsel ve dindarlık formları değişmektedir. Avrupa toplumlarında ve onların etkisiyle başka birçok toplumda modernleşme ve sekülerleşme dini ve dindarlığı çeşitli biçimlerde etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Ancak bu etkileme her bir toplumda aynı biçimde değil farklı şekillerde olmaktadır. Aynı şekilde bu et-

kilemenin dini olumsuz yönde mi yoksa olumlu yönde mi olduğu hususu, göreceli olup toplumdan topluma, hatta her bir toplumun kendi içindeki lokalitelerde de değişim arz etmektedir.” (Okumuş 2015a).

“Modernlik ve sekülerleşme durumları ile dinin nasıl bir değişim seyri izlediği konusu oldukça önemlidir. Klasik sosyolojik din yorumlarına bakıldığında, ağır basan yaklaşımda, toplumların dinin belirleyici olduğu geleneksellikten din dışı, hatta dini dışlayan modernliğe ve rasyonelliğe, cemaat tipinden cemiyet tipine bir dönüşüm veya evrim geçirdiklerinin ve dolayısıyla toplumsal hayatta artık sekülerlik ve sekülerleşmenin etkin olduğu, gittikçe de dinin oldukça etkisizleştiği bir sürecin gerçekleştiğinin savunulduğu görülür. Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim ve Max Weber gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir dünyevileşmenin, bir dindışlaşmanın varlığı düşüncesine dayanmaktadır (Bkz. Wilson 1982; Durkheim 1975: 344-345; Durkheim 1923/1924; Weber 1985; Giddens 2000: 493-495). Bu yaklaşıma sahip olan sosyal bilimciler, geleneksel dinî formların aşamalı olarak kaybolacağı öngörüsünde bulunmuşlardır. Kuşkusuz modern toplumlarda dinin geri plana çekildiğini veya çekileceğini, toplumsal etkilerini gittikçe yitirdiğini veya yitireceğini ileri süren yaklaşımlar, çok tartışmalıdır. Ancak dinin hiç olmazsa geleneksel anlam ve işlevlerini yitirdiği sıklıkla ileri sürülmüştür. Bu tür iddiaların etraflica müzakere edilmesi gerektiği açıktır. Esasen modern toplumun din sosyolojisi perspektifiyle tahlili, doğal olarak toplumun normatif sisteminin analizine götürür. Max Weber’in ileri sürdüğü anlamda *dünyanın büyüünün bozulması*, din ve kilisenin kaybolmasına götürmemiş, aksine modern toplumda onların yer, işlev, hizmet veya görevlerinin yorumuna dair bazı hususların değişmesine sebep olmuştur. İşte bu sürecin, bir sekülerleşme mi yoksa dinin toplumsal zeminde güçlenmesi mi demek olduğu, son tahlilde konuya nereden ve nasıl baktığınızla ilgili bir problemidir (Kehrer 1998).” (Okumuş 2015a).

“Anlaşılan o ki, modern toplumda din-toplum etkileşimi bağlamında sekülerleşme konusunun ele alınması bir zorunluluktur. Din sosyolojisinin merkezî konularından biri olan sekülerleşme, Latince *saeculum* kökünden gelen *secular* teriminden türemiştir. Saeculum, bu çağ veya şimdiki zaman anlamına gelir ve bu çağ veya şimdiki zaman içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eder; yani çağdaş vakıalar mânâsına gelir. Vurgu, tarihsel süreç olarak görülen dünyada belirli bir zaman veya dönem üzerinedir. O halde seküler (laik-dünyevî) kavramı, dünyanın bu belirli bir zaman ya da dönemdeki veya çağdaki durumunu, yani dünyeviliği ifade eder. Teknik bir terim olarak sekülerleşme, sosyal bilimlerde, dünyevîliğin sosyolojik bir süreç olarak hayata geçmesi, modern sanayi toplumlarında dinin sosyal hayatın çeşitli alanları üzerindeki etkilerinin giderek azalması, başka bir ifadeyle toplumun, toplum ve kültür sektörlerinin dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması, gerçekliğin dinî tanımından farklı olarak ve yeniden tanımlanması, hatta dinin kendisinin de bu yeni tanımlamanın içine sokulması, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişe paralel olarak dünyevî diye ifade edilebilecek modern dünya görüşünün dinî hayat tarzının yerini alması, modernleşme ile birlikte hem sosyal hem de bireysel düzlemde dinin gerilemesi (Berger 1996/97; Gellner 1994: 17-18; Freyer 1964: 76; Berger 1993: 162; Swatos ve Christiano 2000; Attas 1995: 44; Mert 1994: 17, 110), dinî kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybettikleri süreç, konvansiyonel dinin güç kaybına uğraması, kutsalın anlamının daralması, kutsal sosyal yapının, kendisi tarafından kutsal olmayan kontrol ve etkileşimler kalıbına dönüştürülmesi süreci; kısaca toplum hayatının cisimleşmesi (Wilson 1982: 149; Shayegan 1991: 26), beşere ve dünyaya özgü hale gelmesi, dünyanın büyüden arınması, yani dünyevileşmesidir.” (Okumuş 2005a: 335-356; Okumuş 2015a).

“Weber tarafından kuramsal olarak ortaya konulan ve E. Troeltsch tarafından da yaygınlaştırılan sekülerleşme teorisi, bilimsel gelişme, rasyonelleşme ve modernleşme ile birlikte dinin bireysel alışkanlıklardan sosyal kurumlara varıncaya dek hayatın

bütün boyutları üzerindeki etkisinin dramatik bir biçimde azaldığını veya gerilediğini iddia etmiştir. Buna göre din, artık modern toplumlarda söz sahibi olmayacaktır (Swatos ve Christiano 2000). Sekülerleşme teorisine göre toplum ne kadar rasyonalize ve modernize olursa, o kadar dinden uzaklaşır, yani sekülerleşir. Sadece toplum içinde gerçekleşen bir değişimi değil, ayrıca toplumun temel örgütlenmesinin bir değişimini de ifade eden sekülerleşme (Wilson 1982: 148), acaba bu haliyle doğrulanmış, empirik bulgulara dayanan bir tez midir? Gerçekten sekülerleşme ile birlikte din geri çekildi mi ve çekilmeye devam etmekte midir? Modern zamanlarda her ne kadar din belli alanlara hasredilmeye çalışılmış ve sekülerleşme olgusu toplum üzerinde etkin bir varlık göstermişse de, aslında özellikle bu yüzyılın ortalarından itibaren başta Batı toplumları olmak üzere neredeyse bütün dünyada dinin görece canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır (Berger ve Luckmann, 1971; Barbier 1999: 11 vd.). Türkiye’de de dinin, toplum hayatının vazgeçilmez bir gerçeklik boyutunu meydana getirdiği bilinmektedir. Son dönemlerde de bir *yeniden dinî canlanmadan*, dinin canlı bir biçimde sosyal hayatta kendini var kılmamasından *ve dindarlık* artışından söz edilebilmektedir (Heyd 1995: 165-183; Köktaş 1997: 7-8; Aydın 1997: 135-147). *Dinin yeniden dönüşü, kutsalın dönüşü, Tanrı’nın intikamı, dinin denetim gücünün artması* gibi adlandırmalara konu olan bir canlanma trendi içinde din, kendini adeta yeniden var kılmaktadır (Sübaşı 1999). Genel olarak İslam ülkelerinde bir dinî artış eğiliminden veya İslâmî bir yeniden uyanıştan söz edilebilmekte (Aydın 1997); ibadet yerlerinin ve ibadete eğilimin artışı, din eğitimi ve öğretiminin yaygınlaşması, dinî akım, tarikat ve cemaatlerle vakıf ve derneklerin sayısındaki artış ve de dinin özellikle siyâsî hayatta giderek artan önemde bir etken olarak kendini hissettirmeye başlaması gibi hususlar, söz konusu dinî canlanmanın göstergeleri olarak kabul edilmektedir.” (Okumuş 2015a).

“Esasen modernleşme ve sanayileşmeye paralel olarak dinin düşüşe geçeceği, sosyal hayatta ve bireysel bilinçte dünyevileş-

menin gerçekleşeceği biçimindeki anlayış, gerçek hayatın birçok örneğinde yanlışlanmaktadır (Bkz. Riis 1993). Bu bağlamda Türkiye’de yapılan bazı çalışmaların (Bkz. Vergin 1985) da Türkiye’nin sanayileşmekte olan bazı yörelerinde dinin sanayileşmeye paralel olarak gerileyeceği savının yanlış olduğunu, tersine dinin değişik biçimlerde güçlendiğini, hem istikrarın hem de değişimin bir şekilde motoru olabildiğini ortaya koyduğunu belirtmek gerek. Elbette modern toplumlarda geleneksel zamanlarda geçerli olan dindarlık ve dinselliğin değişime uğramaktadır. Fakat bu, dinin dünyevileşme karşısında tamamen geri çekilişi, zayıflayışı veya yok oluşu ya da bütünüyle işlev kaybına maruz kalması şeklinde değerlendirme yapmayı haklı kılacak bir durum değildir. Belki dinin geleneksel anlamda kamusal alanda görünür olmamasının veya değişik biçimlerde tezahür etmesinin, bireylere kutsallık, doğum, ölüm, cinsellik gibi nihaî anlama ilişkin kolayca denetlenemeyen varoluşsal meselelere çözümler getirmelerine yardımcı olan bilgiyi sağlayan çok sayıda yarı-dinî ve dinî olmayan anlam kompleksleri halinde dağılıp parçalanmasının, yalnızca dini görünmez kıldığı söylenebilir. Ancak bununla dinin öldüğünü söylemek mümkün değildir. Rasyonelleşme, metalaşma, dünyevileşme, tüketimcilik, büyü’nün bozulması, bireycilik gibi süreçleriyle modernite, dinî duyarlılıkların karanlığa gömülmesine yol açmamıştır. Zira biçimsel düzeyde dinlerin güçten düşüyor gözüktükleri durumlarda bile kutsal-cismanî ayrımlarını cisimleştiren sembolik sınıflandırmalar ve ritüel pratikleri, dünyevî toplumsal süreçlerin bağrında yaşamayı sürdürmektedir. Batı’da toplumsal yaşamın ortak değerlere, özellikle de dinî gönderilere dayanması gerektiğini ileri süren fikir hâlâ gücünü korumaktadır. Bu fikir, İncil’in anayasanın temeli olarak kabul edildiği ve Robert Bellah gibi bir toplumbilimcinin bu ülkedeki toplumsal normların dinî temelini altını çizdiği ABD’de özel bir güce sahiptir (Featherstone 1996: 198 vd.; Touraine 1994: 339). Netice itibarıyla, moderniteyle birlikte dinin zayıflaması veya çökmesinden ziyade dinî meşrûlaştırımın tonunda, başka bir ifadeyle *dinin referans gücünde* bir farklılaşmanın gerçekleşmesi ve di-

nin modern bir form içerisinde yeniden, ama belki de farklı boyutlarda tanımlanarak veya kendini göstererek etkin ve işlevsel kılınması söz konusudur. Modernleşme ve onun beraberinde gelen sekülerleşmeyle birlikte birçok toplumda bazı dinî kurumların güç ve etkilerini kaybettikleri doğrudur; fakat hem eski hem de yeni dinsel inanç ve ibadet biçimleri, bazen yeni kurumsal biçimlerde bazen de aşırı dinsel ifadelerle dönüşmüş haliyle bireylerin hayatlarındaki yerlerini muhafaza etmiştir. Her halükarda dinsel kurumlar, sosyal ve siyasal alanda etkin olmaya devam etmektedirler. Anlaşılmaktadır ki din ile modernite arasındaki ilişkiler, en azından karmaşık bir mahiyet arz etmektedir (Berger 1996/97).” (Okumuş 2005b; Okumuş 2015a).

“Dinin toplumla etkileşimi bağlamında modern toplumların bir sonralık durumunu, devamını veya farklı bir boyutunu ifade eden postmodern toplumlarda din olgusu, modern toplumlarda din olgusundan bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Sosyal bilimciler arasında özellikle 1970’lerden itibaren geline toplum tipini ifade etmek üzere çeşitli kavramsallaştırmalarda bulunulmuştur. Modern sonrası toplum tipine postendüstriyel toplum, postmodern toplum, geçmodern toplum diyenler olduğu gibi modernliğin farklı bir versiyonu olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Burada postmodernin daha yaygın kullanıma sahip olduğu düşüncesinden hareketle postmodern toplum denilmesi tercih edilecektir. Postmodernlik, modern sonrası, modernlikten sonra gelen durumu ifade etmektedir. O halde postmodern toplum modern sonrası toplum anlamına gelmektedir. Postmodernlik, başlangıçta sanat ve edebiyat alanında kendini göstermişken, daha sonra sosyolojide sosyolojik bir durumu ifade etmek üzere geçerli kılınmaya çalışılmıştır. Modern toplumun farklı mahiyet ve biçimlerle devamı olan postmodern toplum, bir anlamda görececiliğin, göreceli kültürün, herkesin kendi yaptığını doğru gördüğü bir anlayışın hakim olduğu toplumdur. Postmodern toplumlarda din, kimi yönleriyle modern toplumlardaki durumunun benzeri, kimi yönleriyle ise ondan oldukça farklı bir biçimde yaşanmaktadır. Çoğulculuk, çoğulcu kültür, farklı kültür

mensuplarının birarada yaşaması gibi yeni ve önemli durumların kendisiyle birlikte gündeme geldiği postmodern toplum tipinde dinin, en önemli sorunlarından biri veya din ile ilgili en ciddi problem alanlarından biri, çoğulculuk konusudur. Çoğulcu yaklaşımda herkes haklı, her din doğru, her türlü din ve dindarlık anlayışı, yorumu ve pratiği mümkün meşrudur. Postmodern toplumda kendi içinde bir tür dinsel canlanma kendini hissettirir; ancak bazı mü'min birey ve grupların yanı sıra din uzmanları, adamları, din görevlileri, din bilginleri, İlahiyatçılar, İmam-Hatipliler, kilise mensupları vs. da din konusunda daha esnek, daha rahat, daha çoklu bir bakış açısıyla hareket ederler. Dinde canlanma, yaygınlaşma var, ama bu din, tabir caizse dogmasız, tek hakikat anlayışından uzak bir dindir (Bkz. Ferrarotti 1993). Bu bağlamda kimi postmodern din anlayışı ve pratiklerinin müphemliklerle dolu olduğu, senkretik ve eklektik bir yapı arz ettiği söylenebilir. Belki de görececilik yönüyle doğrudan bağlantılı olarak postmodern toplumun en önemli kültürel özelliği, tüketimciliği, gösterişçiliği, metalaştırıcılığı ve bu arada dini de göreceli hale getirme ve tüketim ve gösteriş aracı kılma istidadıdır. Postmodern toplum kültüründe “dini gösterişçilik konusu yapan faktör, her şeyden önce, onun kapitalist mantığa göre ekonomikleşmiş bir kültürel değer haline gelmesidir. Deyim yerindeyse, din, postmodern kültürde bir inanç olarak mukabeleye değil, mübadeleye tâbi hale gelmiştir. Buna bağlı olarak, din, inanç olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Veblen’in tasvirini burada kullanacak olursak; din, öğrenilmesinde, anlaşılmasında, yaşanmasında emek sarf edilmesi gereken bir inanç değil; ilgi çekmeyi sağlayan bir gösteriş şekli olarak algılanmaktadır: Lüks otellerde iftar yemekleri ‘verilmekte’; tesettürlü gelinlikle o otellerde düğün yapılmakta; fakirlere yardım etmeye TV kameralarıyla gidilmekte; namaz kırlarken poz verilmekte; ‘tesettür defilesi’ yapılmakta; moda çok yakından takip edilmekte; “inançlı” olunduğu her yerde ve her vesileyle ‘gösterilmekte’dir. Böylece inanç sahiciliğini ve samimiyetini yitirerek yapaylaşmakta, dolayısıyla ‘değer’ kazandığı

bağlamdan çıkarılarak metalaştırılmakta, yani ekonomikleştirilmektedir. Dinin günümüzde ne kadar “gösterişçi” hayat tarzına alet edildiğini Ejder Okumuş (2002) ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir. (Sarıbay 2002).” (Okumuş 2015a).

“Belirtmek gerekir ki, postmodern toplum, sanki dini modern toplumdaki tartışma alanlarının dışına çıkarmak istemektedir. Örneğin modern toplumdaki gibi dinin kamusal alandan çıkarılmasının veya çıkarılma anlayışı ya da çabalarının beraberrinde getirdiği gerilim, çatışma veya tartışmalara girmek istemez. Dinin kamusal alanda görünür kılınmasını ister. Dinin özgürce toplumun bütün alanlarında bulunmasını, hatta bir tür pazar ürünü olarak her yerde kendini ortaya koymasını ister. Postmodern toplumların kendine özgü dinsel özelliklerinden bahsedilebildiğine göre sosyolojik anlamda bir *postmodern dinden* söz etmek mümkündür. Postmodernizm, ile postmodern düşünce, sanat ve edebiyattan etkilenecek ortaya çıkan postmodern din tipi veya postmodern toplum dini, farklı dinlere uyarlanabilir ve bu çerçevede postmodern Hristiyanlık, postmodern Yahudilik, Postmodern İslam, Postmodern Budizm, Postmodern Hinduizm gibi kavramsallaştırmalara gidilebilir.” (Okumuş 2015a).

Sonuç itibarıyla sosyolojik olarak din-toplum ilişkilerine baktığımızda, din ile toplumun ilişkilerinin tek yanlı olarak din tarafından veya toplum tarafından bakılarak anlaşılamayacağı, zira din ile toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğu, dinin toplum üzerinde etkileri olduğu gibi toplumun da din üzerinde etkilerininin bulunmakta olduğu görülmektedir. Gerçekten de din ile toplum ve toplumun diğer boyutları arasındaki ilişkilerin çok yönlü olduğu doğrudur. Nitekim din sosyolojisinin merkezî konusu olan din-toplum ilişkileri, din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini, etkileşimlerini ifade eder. Bu, hem klasik sosyolog ve din sosyologlarınca çoğu kez ele alındığı biçimiyle işlevsel dini, hem de artık bugün geline nokta da pek çok sosyolog ve din sosyoloğunun ele aldığı biçimiyle dinin toplum üzerindeki etkilerini, sosyal fenomen olarak dinin etki ve bağlantılarını içermektedir. Din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini incelemek, başka bir ifa-

deyle dini hem bağımlı değişken hem de bağımsız değişken olarak, hem etkilenen hem de etkileyen olarak incelemeyi ifade etmektedir. Din-toplum ilişkilerine her iki açıdan bakılmadığı zaman, dinin indirgenmesi sözkonusudur. Sosyolog, din fenomeninin aşkın boyutlarının dışında sosyal boyutlarını, din ile toplumun karşılıklı ilişkileri esasında ele alır, araştırır. Tabii ki bu noktada dini sosyal boyutuna indirgememeye dikkat etmek gerekmektedir. Dini salt sosyal boyutuna indirgemek; dinin mahiyetini sosyolojik anlamda dinin toplumsallığına indirgemek, dini, sadece gerçekliğin sosyal inşasının bir bölümü olarak görmek, dini sosyal gerçekliğin bir ürünü biçiminde ele almak demektir. Toplumun dine etkisinden bahsederken, onu toplumun bir işlevi olarak gören ve sosyolojizm olarak adlandırılan görüşün (Wach 1987: 31) durumuna düşerek dini indirgememek lazımdır. Din ile toplumun karşılıklı olarak birbirleri üzerinde etkili olduklarını, Baykan Sezer'in (1981: 20, 32, 34, 35, 87, 88, 82, 83, 212, 213, 214) dinlere sosyolojik düzlemde "toplumların herşeyden önce kendilerini tanıma ve tanıtırma aracı" biçiminde verdiği anlamla çok etraflıca anlaşılabileceği düşünülebilir. Durkheimci bir yaklaşımla dini topluma, toplumsala indirgemek şartıyla Sezer'in din yaklaşımı, burada anlaşıldığı manada, hem dinin toplum üzerindeki etkilerini, hem de toplumun din üzerindeki etkilerini ifade etmektedir. Bir yönüyle din toplum üzerinde öyle etkili olmaktadır ki toplum, kendini din ile ifade etmekte; diğer bir yönüyle ise toplum din üzerinde öylesine etkin bir varlık göstermektedir ki din, kendini toplumla, toplumların kendi farklı özellik ve şartlarıyla ifade etmektedir. Bu durumda denilebilir ki din, kendini toplumla, toplum da kendini din ile izah etmekte; din kendisinin bağlı olduğu toplumu açıklamakta, toplum da kendisinin bağlı bulunduğu dini açıklamaktadır (Okumuş 2012a).

Din-toplum etkileşiminde gözden kaçırılmayacak bir husus da, din ile toplum arasındaki ilişkilerde gerilim ve çatışmanın dikkat çekici bir şekilde varlık göstermesidir (Robertson 1980: 80 vd.). Dinin ideal, istek ve arzuları, toplumun istek ve arzu-

larıyla, norm ve değerleriyle sıklıkla çarpışır, karşı karşıya gelir (Simmel 1906: 8). Toplum da; içinde barındırdığı aile, ekonomi, eğitim, siyaset, hukuk, değerler, teknoloji, sağlık, bilim, dünyevilik, dünyevi ideolojiler, dinî ekol ve ideolojiler, akıl ve akılcılık, kültür, gruplar, organizasyonlar, anlamlandırmalar, izahlar vd. alanları/boyutlarıyla dini çatışmaları da her zaman beraberinde getirebilecek bir gerilim ortamına dahil eder (Glock ve Stark 1965). Bu gerilim ve çatışma halinin düzeyi, din-toplum etkileşiminin oldukça girift olmasından ve dolayısıyla bu girift ilişkilerin gerilsiz, çekişmesiz ve çatışmasız sürdürülmesinin zor olmasındandır.

DİNİN TOPLUMSAL BOYUTLARI, SİYASET VE ÇATIŞMA

Toplumsal çatışma-din etkileşiminin ve dinî-toplumsal çatışmanın daha iyi anlaşılmasında dinin toplumsal boyut ve işlevlerini anlamak önemli katkılar sunacaktır. Kendine özgü bir mantığı, aşkın boyutları, beşerî olayları etkilemede büyük bir gücü bulunan dinin (Berger 1999b: 89), pek çok olumlu veya olumsuz, görünen veya görünmeyen, açık veya gizli toplumsal boyutu ve işlevi¹ bulunmaktadır. İtikadî/ideolojik/dünyagörüşsel, tecrübî/duygusal, davranışsal/pratik/amelî, kitabî/entelektüel/bilgisel, etkisel, ahlakî, hukukî, ailevî, siyasî, ekonomik, eğitimsel, bireysel, cemaatsel, örgütsel; psikolojik ve sosyolojik; sübjektif ve objektif yönleriyle din/dinsellik/dindarlık (Glock ve Stark 1965: 18-38; Okumuş 2005d; Okumuş 2012a), toplumsal hayatta pek çok boyut ve alanda varlık gösterir. Bu bağlamda *zihniyet kazandırma*, dinlerin en önemli sosyal boyutlarından biridir. Dinler, bu boyutuyla inananlarına, çeşitli toplumsal durumlarda, değişik toplumsal olaylar karşısında takip edecekleri tutum ve tavırları

1. Dinin toplumsal boyut ve işlevleri kısmını içeren metin, yazarın *Toplumsal Değişme ve Din* (2012a) adlı kitabından uyarlanmıştır.

belirleyen bir *zihniyeti* ve *ideolojiyi* kazandırırılar (Weber 1985; Ülgener 1981a; Ülgener 1981b; Ülgener 1983). Bu bağlamda denilebilir ki her dinin temel bir kognitif yönü vardır. Din insanlara belirli bir dünya görüşü sağlar. İnsanlar, dinlerinin etkisiyle bir zihniyete, dünya görüşüne sahip olurlar. İnananlar, dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet yapısıyla, sözelimi dünya ve dünyevî olaylar karşısında nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacaklarını belirlerler. Bu bağlamda örneğin bir inanan, dininin kendisine verdiği zihniyetle dünya karşısında olumsuz veya edilgen bir tutum ve tavır içinde olurken bir başkası olumlu tutum ve tavır içinde bulunabilmektedir. Şu halde insanlar, dine dayanarak, eşyaya, tabiata, sosyal olaylara karşı bir tavır ve tutum içine girerler Dinin verdiği zihniyet ve dünya görüşüyle sosyal olaylara karşı içine girilen tavır ve tutumlar, aile, ekonomi, eğitim, siyaset, sanat, ahlak gibi toplumun temel kurumlarını içine alacak boyutlardadır.

Gerçekten de inanılan din, inananların zihniyetlerini ve yaşam biçimlerini bir şekilde etki altına almaktadır. Bunun sebebi şu şekilde ifade edilebilir: Din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belli bir yere yerleştirme modeli olarak işlev gören bir fenomendir (Mardin 1992: 30). Din, ferdî ve sosyal yönleri bulunan, düşünce ve uygulama açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur (Aydın 1987: 5). Bu bağlamda denilebilir ki her dinin, özellikle yüksek dinlerin sırf teolojik hususlar dışında kalan çok zengin bir fikrî muhtevası mevcuttur. Din, hayatın birçok önemli meseleleri ile ilgili hal tarzları, insanları ilgilendiren çeşitli hususlar ve problemlere karşı tutum ve davranışları ihtiva eden bir sosyal kurum olarak ortaya çıkmaktadır (Bilgiseven 1985: 138-344 vd.; Wach 1995: 82-85). Her büyük din, meselâ tabiatı, tabii olay ve ihtiyaçları belli bir bakışa açısından değerlendirir ve böylece ferdin tabii olay ve olgulara karşı belli bir tavır takınmasına sebep olur. Dinin, kültür hayatının din dışında kalan kısımları üzerindeki tesirinin kaynağını bu noktanın teşkil ettiği, uzun izahlara ihtiyaç göstermeyecek kadar açık-

tır. Bir dine ait zihniyet ve inanç sisteminin, o dine inananlar arasında paylaşılması ve yayılması sonucu mensuplar, dünyada normal hayatlarını sürdürürlerken, mesela günlük işlerini yaparken, hatta tabiatı seyrederken bile bu dinî zihniyet ve inanç sisteminin etkisi altına girer, dünyaya ve dünyaya ilişkin olaylara karşı takınılan tavırların dinden ileri geldiğinin farkında olsunlar veya olmasınlar, dış alemi daima dinlerin ışığı altında görürler. Bu zihniyet, dinin insan hayatında etrafı sınırlarla çevrili kapalı bir bölge teşkil etmeyip kültür ve toplum hayatının din dışında kalan kısımlarında da varlığını devamlı surette hissettirmesinin başlıca sebeplerindendir (Freyer 1964: 71). Din, Geertz'in ifadesiyle (1987: 66-75) "insanlarda, genel bir varlık düzenine ilişkin kavramlar formüle ederek ve bu kavramları bir gerçeklik atmosferiyle kaplayarak, güçlü, geniş kapsamlı ve uzun süreli ruhsal durumlar ve motivasyonlar -ki bu ruhsal durum ve motivasyonlar, o gerçeklik atmosferi içinde eşsiz derecede gerçekçi görünürler- yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi" veya Berger'in deyişiyle (1993: 59) "evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkar bir girişimi" olarak düşünüldüğünde, dinin zihniyet kazandırma boyutu ve bu boyutla ortaya koyduğu işlevler daha iyi kavranabilir.

Dinin bir diğer önemli boyutu *birlik ve beraberlik sağlama*, yani *bütünleştirmedir*. Bilindiği gibi bütünleşme teması, sosyolojinin merkezî konu veya temalarındandır. Toplumu toplum yapan, toplumu mümkün kılan nedir? Ayrı bireyleri veya üyeleri, toplum denilen daha büyük bir bütünün içinde birleştiren, bir arada tutan nedir? Hiç şüphesiz toplum, belli bir zaman ve mekan paylaşan insanların bir araya gelerek oluşturduğu birlikten daha öte bir şeydir. İnsanları bir araya getiren, bir arada tutan, toplum halinde birleştiren bir amaç ve bu amaç etrafında bir takım normlar, değerler, inançlar vb. bulunmaktadır. Bireyi bu anlamda topluma bağlayan sosyal bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeye katkıda bulunan en önemli fenomenlerden biri ise, belki de en önemli fenomen dindir. Bütünleştirme, dinin çok önemli bir sosyal işlevidir. Bu işlev din sosyolojisinin anahtar

konularından birini teşkil etmektedir. Bilindiği gibi Emile Durkheim'in merkezî ilgisi, düzen problemi, yani toplumun sosyal istikrar ve birliği nasıl sürdürebileceği problemi olmuştur (Zeitlin ty.: 234). Durkheim'in din-toplum din-toplumsal değişim ilişkileri çerçevesinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri ise, sosyal bütünleşme ile sosyal bütünleşme ve sosyal dayanışmada dinin rolüdür. Denilebilir ki Durkheim'in bütün sosyolojik çalışmaları, dinin insan toplumunda büyük birleştirici, bütünleştirici güç olarak yorumlanmasıyla sonuçlanır. Esasen İbn Haldun da (1996: 146-148 vd.) Durkheim'den çok çok önce dinin bütünleştirici, kaynaştırıcı güç ve işlevi üzerinde durmuştur. Din, toplum içindeki dağınıklığa, düzensizliğe, bunalıma, acziyete ve ümitsizliğe karşı bütünleşmeyi, umudu, motivasyonu getirir. Din bütünleştirme boyutuyla, hem birey ile toplum ilişkisini, hem bireyle kurum ilişkisini ve hem de kurumsal ilişkileri bir bütünlük içinde düzenleme işlevi görür. Din, bütünleştirme boyutuyla toplumsal dayanışmanın güçlü bir yapı taşı niteliğine sahiptir (Okumuş 2012a).

Dinin bir diğer başat sosyal işlevi, bütünleştirme işleviyle yakından ilgili olan *organizasyon* işlevidir. Dinin organizasyon işlevinin önemi, yadsınamayacak kadar açıktır. Peygamberin karizmatik liderliği etrafında inanan insanların oluşturduğu organizasyondan tutun çeşitli dinî grup, hareket, oluşum, parti ve kurumların organizasyonları, bürokratik ve hiyerarşik yapılanmaları, siyasal ve toplumsal düzen ve düzenlemeler oluşturmaları, tarihsel ve çağdaş olarak dinin organizasyon işlevinin önemini ortaya koymaktadır (Okumuş 2012a).

Dinin mühim boyutlarından biri de *sosyalleştirme*dir. Din, sosyo-ekonomik, dinsel vb. sisteme uygun belli karakter tiplerini öne çıkararak, destekleyerek toplumsal aktörlerin, sosyal yapıya uygun rollerini öğrenip içselleştirmelerini, sosyal hayata ayak uydurmalarını, yani sosyalleşmelerini sağlar. *Sosyalizasyon*la birey, sosyal rollerini, dışsal sosyal şartların etkisinden daha büyük oranda içsel olarak benimser ve icra eder. Dinsel sosyalizasyon, sisteme uygun değer, tutum ve davranışları öğreterek sosyo-e-

ekonomik, kültürel ve siyasal statükoyu dolayısıyla sıklıkla destekler. Dinî meşrûlaştırımın içinde de değerlendirilebilecek olan dinî sosyalizasyon, toplum bireyleri katında sistemi, sosyal yapıyı, sosyal düzenin norm ve değerlerini, toplumsal rolleri kabul edilebilir göstererek bireylerin sözkonusu sisteme, sistemin düzenlemelerine, sosyal hayata ayak uydurmalarında işlevsel olur. Sosyal ilişki normları, dinsel ritüeller ve sosyalizasyonla dolaylı olarak kabul edilip içselleştirilir. Bir çok dinsel grup, hatta mevcut sosyal düzenlemelere karşı olan bazı dinsel sekteryen gruplar, üyelerine, onları dünyada veya o toplum içinde daha başarılı hale getirecek değer ve davranışları öğretirler. Örneğin bazı dinsel gruplar, üyelerini, gelecek mükafatlar için mevcut zevklerden vazgeçme, ölçülü olma, sıkı çalışma gibi değerler içinde yeniden sosyalize ederler. Benzer biçimde bazı yeni dinsel hareketler, dominant toplumun değerlerine göre daha mükemmel ve daha dürüst olmaları konusunda karşıt-kültür üyelerine yardımcı olarak onların sosyalize olmalarında işlev görürler (McGuire 1987: 195-196).

Dinin sosyalleştirmeye de ilişkili diğer bir etkili sosyal boyutu ve işlevi, *toplumsal kontroldür*, yani toplumsal varlıklar olarak insanları toplumun norm ve değerleri çizgisinde tutmaktır. Denilebilir ki din, etkin bir sosyal kontrol aracıdır. Sosyal kontrol, insanları kültür ve toplumun normal inanç, düşünce ve davranış örüntülerine uyumlu hale getiren bir mekanizmadır. Sosyal kontrol sosyalizasyonla direkt ilgili bir durumdur. Öz-denetim, kendini kontrol etme/denetleme, sosyalizasyonun öznel boyutu; sosyal kontrol ise nesnel boyutudur. Potansiyel bir toplumsal kontrol gücü olarak din, sosyal yapıyı korur. Meşrûlaştırma ve muhafazakârlık ile içiçe ilişkili olan sosyal kontrol işleviyle din, toplum üyeleri veya aktörlerinin, sosyal ve siyasal düzenin kural ve düzenlemelerinin sınırları dahilinde hareket etmelerini sağlar, o sınırların dışına çıkmalarını önler. Toplumsal kontrol bir yönüyle insanın bilincinde içselleşerek vicdan denilen mekanizmayı işleme koyar. “Gerçekten de, kurallar kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili ol-

ması pek düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl etkide bulunduğunu kolayca görebiliriz. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi onun en belirgin, herkesçe arzu edilen ve bilinen en “açık” etkilerinden veya işlevlerinden birisidir. Dinsel olarak şekillenmiş bilincin belirli özellikleri, elbette, zaman ve mekan açısından görecelidir. Ortaçağda yaşamış biri, bir büyücünün yakılmamasını günah olarak kabul ederken, biz bugün yakılmasını günah kabul ediyoruz. Gelenekçi bir Güneyli beyaz, siyahlarla beyazların birbirine karışmasını, ihtimal olarak dahi, günah addederken; aynı dine mensup Kuzeyli, siyah ve beyaz ırkı birbirinden ayıran geleneksel araç ve amaçların uygulanmasını günah telakki eder.” (Berger 1999: 85-86). İfade edilmelidir ki dinî sosyal kontrolün görece informal yönü, uyum ve uygunluğu sağlamak için gruba içtenlikli bağlılığın gücüdür. Dinsel sosyal kontrolün getirdiği bu bağlılık, değişimi engelleyici, sınırlandırıcı yönde işlev görebileceği gibi değişimi destekleyici, takviye edici aksiyon için de görev yapabilir (McGuire 1987: 196). Dinsel gruplar tarafından kullanılıp icra edilen sosyal kontrol formları, suç işleyeni dışlama, ayıplama, utandırma gibi yaptırımları içerir. Bu bağlamda denilebilir ki samimi dindarlık ve iman, insanı suçtan ve kötü davranışlardan alıkoyma gücüne sahiptir (Dönmezer 1994: 221-222). Diğer önlemler ise, itiraf, reddetme veya afarozu içermektedir (Turner 1997: 29-58). Bazı dinsel gruplar, kanunlar ve mahkemeler gibi yüksek boyutlarda formal kontrollere sahiptirler. Dinî organizasyonlar tarafından uygulanan sosyal kontrol, onların toplum içindeki güçlerine bağlı olarak çeşitlilik arz etmektedir. Toplumun tümüne yayılmış dinsel kontroller (engizisyon ve takip gibi), çoğulcu bir toplumda muhtemelen azdır. Yine de dinsel takibin, yani kiliseye, dinî grubun inanç ve düşüncelerine aykırı düşünen ve hareket edenleri araştırıp bulmanın modern Amerika’daki karşılığı olarak McCarthyizm ve ilgili sağcı extremism, çoğulculuğun yanında yer almayan Roman Katolikleri ve fundamentalist Protestanlar gibi dinî grupların üyeleri tarafından büyük oranda desteklenmektedir. Amerika gibi göre-

ce çoğulcu toplumlarda dahi din, informal sosyal kontrol ve düzenin olduğu gibi formal düzen ve kanunlara da önemli bir temel oluşturur. Din, sosyal kontrol işleviyle sosyal ve siyasal hayatın kusur ve yanlışlarını düzelterek bir tür yedeklik hizmeti görür, keyfiliği ve yetersizliği ortadan kaldırarak otoritenin başına buyruk hareket etmesini engellediği gibi yetersiz kaldığı yerlerde ona destek olacak bilgi, yasa vb. gibi unsurları sağlar (Okumuş 2012a; Okumuş 2015a).

Dinin toplumsal kontrolün dışında önemli bir toplumsal boyutu da *duygu ve heyecanların düzenlenmesi, ifadesi ve kontrolüdür*. Dinin bu boyutu ve ona bağlı olarak ortaya koyduğu işlevler, analitik olarak toplumsal kontrol boyutu ve işlevinden ayrıdır. Elbette pratikte duygu ve heyecanların kontrolü toplumsal kontrolün hayati bir parçasıdır ve dolayısıyla dinin bu boyutu toplumsal kontrol boyutuyla bu açıdan bağlantılıdır. Özelde yoğun duygu ve heyecanların istikrarlı toplumsal düzenin çabuk bozulmasına yol açabileceği düşünülürse, heyecan ve duyguların kontrollü ifade edilmesinde oldukça önemlidir. Bu kontrolde ise din işlevseldir (Wilson 1982: 34-35).

Yapılandırma ve düzenleme, din denildiğinde akla gelebilen önemli toplumsal boyutlardandır. “Din sık sık kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Fakat toplumun belirgin farklı kategorilerini dinsel açıklamalar içine oturtabilmek için din, bazen de, bilfiil yapılanma temellerini sağlar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Siyasi liderlere büyük avantajlar sağlayan bu kendine özgü ve son derece karmaşık yapı büyük bir ihtimalle Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür. Bazı sosyologların iddialarına göre, bizim toplumumuzdaki üç ana dinsel grubun bütüncül cemaatler haline geldiklerine ve sonunda ferдин konumunu belirlemede kullanılan eski sınıf ve etnik arkaplan ölçütlerinden daha önemli hale gelebileceğine dair işaretler vardır. Bu tür durumlar meşrulaştırma açısından tahlil edilebilirse de, dinin sadece meşrulaştırıcı değil, aynı zamanda toplumsal yapılarda farklılık yaratan ölçütleri de sağlama imkan ve ihtimalini göstermesi açısından önemlidir. Tarihte bunun birçok örneğini görebili-

riz. Eski ve ilkel toplumlarda yapılanma ve meşrulaştırma işlevleri neredeyse içiçe girmişti.” (Berger 1999: 87). Din, toplumun sosyo-kültürel yapısında etkili olan bir fenomen olup yapılandırma işleviyle bağlantılı olarak toplumu düzenleyici kurallar sistemi getirir. Gerek İslam örneğinde gerek Hıristiyanlık örneğinde ve başka dinler örneğinde dinin, sosyal hayatın bütün alanları ile ilgili normlar geliştirdiği ve düzenlemelerde bulunduğu bilinmektedir (Okumuş 2012a).

Dinin toplumsal boyut ve işlevleri arasında *kimliklendirme*, *kimlik* (Bkz. Heidegger 1969: 23-41 vd.; Stambaugh 1969: 7-18; Burke 1991: 836-850) *kazandırma*, bir varlık bilinci *kazandırma*, *aidiyet bilinci verme*, *birlikte var ve taraf olma bilinci temin etme* de önemli bir yer tutar. Din, bireyler için “Ben kimim?”, gruplar için “Biz kimiz?” sorusunun cevabını verir. Bu sorulara dinsel cevaplar, bir cevabın verilebileceği en yüksek ve en genel düzeye sahip olup birey ve grubu kozmik uzaya ve edebi düzene yerleştirirler. Din bu sorulara nihailik, gayelilik ve bütünsellikle cevap verir. Dinin cevaplarının kabulü, o cevaplarla anlamlandırılan şeylerin metafiziksel bir şemasının kabulü demektir (Wilson 1982: 34). Din, birey ve grubun kim olduğunu ifade eden şeyi tanımlayan sosyal bir rol veya durumda o insanın benine uygun düşen bir anlamlar seti olan kimliğin bir kontrol sistemi (Burke 1991: 837) olarak işlev görmesinde rol oynar. Denilebilir ki dinî inanç ve uygulamalar, birey ve gruplar için *kimlik kalıpları* meydana getirirler. Dinin bahsettiği *kimlik*, insanın hayatına *anlam kazandırır*; insanın hayatın anlamını kavramasına, hayatın hedefini anlamasına ve niçin var olduğunun bilincine varmasına vesile olur (Hökelekli 1993:). Din, kararlı ve sağlam bir insan kişiliği oluşturarak toplumsal ilişkilerin de kişilikli ve bütünlüklü olarak gerçekleşmesinde işlevsel olmaktadır. Din, bu işleviyle insanın *kimlik bunalımına düşmesini* de engelleyici güçtedir. Din, hem bireyin benliğinin oluşmasında, iç dünyasında barışık olmasında, hem de bireyin topluma adaptasyonunda, toplumla, sosyal norm, değer ve inançlarla sağlıklı ilişkide bulunmasında yardımcı olur, bu doğrultuda hizmet görür, görev yapar.

Din, kimlik kazandırma boyutu ve işleviyle insanın içinde yaşadığı sosyal çevrede kendini tanımlamasını, kendi konumu belirlemesini ve bir o kadar da diğerlerine bakış açısını ve tavır alma biçimini tespit etmesini sağlar. Sübjektif gerçekliğin anahtar bir ögesi olarak kimlik, toplumla diyalektik bir ilişki içinde yer alan, başka bir ifadeyle fertle toplum arasındaki diyalektikten doğan bir fenomendir (Berger ve Luckmann 1967: 194-195 vd.). İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumla uyumlu bir diyalektik geliştiremedikleri, toplumda kim olduklarına dair sorunun cevabını bulamadıkları, kendilerini ifade etme unsurlarından yoksun bulundukları, benlik ve şahsiyet oluşumlarını gerçekleştiremedikleri, toplumla kendilerini buluşturamadıkları, “kendisi-için-kimliğiyle başkaları-için-kimliğini” uzlaştıramadıkları, yani kendisi-için-kimliğiyle başkaları-için-kimliğinin birlikteliğinden doğan iki boyutlu kimliğe sahip olması biçiminde iki boyutlu olmadıkları (Laing 1993: 110) zaman, kendilerini boşlukta hissedebilirler. Bu boşluk hissi, insanların inanç, düşünce, davranış, ahlâk ve dünya görüşlerini olumsuz yönde etkileyerek sonuçta kimlik krizi veya bunalımına sebep olabilir. İşte din, kimliklendirme, kimlik kazandırma işleviyle böyle bir bunalımın ortaya çıkmasını engelleme gücüne sahip bir fenomendir. Belirtmek gerekir ki, din, bir yandan bireye kimlik kazandırırken, bir yandan da grup ve topluma kimlik kazandırır. Din, kendisine inananların oluşturduğu toplumu kimliklendirme yetenek ve gücü olan bir fenomendir. Dinin, millî/ulusal kimliklerin oluşumunda da önemli işlevler icra ettiği bilinmektedir. Milliyetçilikle, milliyetçi kimlik, akım ve hareketlerle dinî kimlik ve bakış açısının rekabet, hatta çatışma halinde oldukları durumların bulunduğu doğrudur. Ancak yerel ve milli kimliklerin oluşumunda dinin, dinî kimliğin önemli bir etken olduğu, zemin ve zamana göre dinî kimlikle millî kimliğin bir yerde bulunduğu bilinmektedir. Din, kimlik değişimlerinde (Burke 1991: 845-846) de önemli işlevler görür. Kimlik değişimlerinin benimsenmesinde, birey ve grupların kendi benlikleriyle bütünleşmesinde, kötü sonuçlara ulaşmasının önlenmesinde vb. din, görevlerde bulunur (Okumuş 2012a).

Dinin boyutlarından biri de, *kültürü koruma ve aktarma* olarak önümüze gelmektedir. Din, kültürün korunmasında, kuşaktan kuşağa aktarılmasında, kültürün süreklilik kazanmasında işlevseldir. Din, muhafazakar ve meşrûlaştırıcı özellikleriyle yakından ilgili bir işlevsel özelliği olarak kültürü koruma ve aktarma işlevine sahip bulunmaktadır. Din, topluma kültürün geçerliliğini kabul ettirip kültürü himaye ederek korur, verdiği eğitim, zihniyet veya anlayışla da kuşaktan kuşağa aktarır. Özellikle kültürün çeşitli boyutlarını izah etmek suretiyle din, insanların mevcut kültüre bağlanmasını ve onu devam ettirmesini temin eder. Denilebilir ki din, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılması suretiyle gelenekselleşmesi ve dolayısıyla kültürün dinamik bir biçimde toplumda var olmasını temin eder. İslam toplumları, Hıristiyan toplumlar ve diğer dine mensup toplumlarda bunun örnekleri bol miktarda görülebilir (Okumuş 2012a).

Değerler hiyerarşisi kurma, dinin bir başka önemli boyutudur. Din, bu boyutuyla toplumda pek çok problemin kaynağı olarak ortaya çıkabilecek değerler çatışmasını önleme işlevini devreye sokar. Din, toplumda kaos, anlamsızlık, çatışma gibi sonuçları hiç de iyi olmayacak durumların ortaya çıkmasına yol açabilecek değerler çatışmasını, değerler hiyerarşisi oluşturarak önler. Grubun ve toplum hayatının bir konsensüs içinde bulunması, değerler üzerinde anlaşmaya dayalı bir birliktelikle hayatiyetini sürdürmesi, değerler hiyerarşisinin oluşmasını gerektirir. Bunu sağlamada dinin çok büyük etkisi mevcuttur. Din, değerlerin toplumca kabulünü sağlar, değerleri pekiştirir, değerler arasında hiyerarşik bir yapı oluşturur (Aydın 2000: 112-113).

Dinin bir diğer önemli özelliği *aracı kurumluktur*. Din, diğer pek çok boyut ve işleviyle ilişkili olan bu özelliğiyle birçok konu ve noktada siyaset, lider ve devletle toplum aktörleri arasında aracılık yapar. Din, devletle birey arasındaki ilişkilerde ikincil yapılar, örneğin sivil toplum olarak bir tampon vazifesi görebilmektedir. İslam toplumlarında, örneğin Osmanlı toplum yapısında bu net olarak görülebilir. Din burada ikincil yapılarda tüzel kişiliğin işlevini ifa eder. Din, sığınılacak, kuvvet alınacak, meş-

rû toplum yapılarını tarif edecek bir tür sığınak, koruyucu zırh (Mardin 1992: 77) ve bir denge unsuru olarak muhalefet gücü olarak varlık gösterir (Okumuş 2012a).

Dinin *meşrulaştırma* boyutu ve ona bağlı işlevlerine gelince; din, bireysel düzlemde, yapılan davranışı bireyin meşrû olarak görmesini sağlarken, başka bir ifadeyle, bireyin yaptığı davranışı kendi zihin, bilinç ve vicdanında, kendi iç dünyasında, kendi psikolojisinde meşrû olarak görmesini temin ederken, sosyal düzlemde öznelerarası ilişki ve etkileşimlerde, sosyal hayatta insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde, kurumsal ve grupsal ilişkilerde de ortaya çıkan davranışların, sosyal eylemlerin ilişkilerde içindekiler tarafından ve küresel anlamda toplum tarafından geçerli ve haklı kılınmasını temin eder. Siyasal planda ise din, yönetimin, yönetenlerin veya iktidarın, yönetilenler tarafından kabul edilmesinde işlev görür. Din, meşrûlaştırıcı işleviyle sosyal realiteyi yoruma tabî tutarak insanı bu realitenin içine yerleştirir ve hayat için insana bir rehber takdim eder. Din, topluma gündelik dünyayı aşan bir referans noktası verir. Din, ayrıca bireyler ve gruplar için hayata bir anlam verme duygusu sağlar; böylece insanlar, sosyal hayatta karşılaştıkları olay veya durumlar içinde bir tür güçlü destek, avunu ve barış elde ederler (Chalfant, Beckley ve Palmer 1987: 32). Dinin izahı veya haklılaştırımıyla toplum içinde her aktör veya üye, kendi konumunu, statüsünü anlamlandırabildiği gibi, karşılaştığı olayları, içinde bulunduğu acılı veya sevinçli durumları da kendi zihninde bir yere yerleştirebilir. Fakir olan fakirliğini, zengin olan zenginliğini, hasta olan hastalığını vb. dinsel izahlarla izah eder ve böylece zihnen rahat olabildiği gibi toplumsal ilişkilerinde de rahat olur (Okumuş 2012a).

Din, burada sayılan ve sayılamayan bütün boyutları ve işlevleriyle geleneksel ve modern toplumların bütün alanlarında çeşitli biçimlerde etkili varlık gösterir (bkz. Wilson 1982: 27-52). Buna bağlı olarak denilebilir ki, dinin toplumsal boyut ve işlevlerinin pek çoğu aslında dinin çatıştırma boyutu ve işlevini, daha geniş düzlemde ifade etmek gerekirse, dinin çatışmayla ilişki-

si problemini anlamaya katkı sunar. Çünkü o boyut ve işlevlerle din, toplumda diğer alanlarda olduğu gibi çatışma alanında da varlık gösterme gücüne sahip olmaktadır. Toplumsal bir fenomen olarak din; inanç, davranış, dünya, ahlâk, hukuk, eğitim, siyaset, ekonomi, zaman boyutlarıyla duruma göre toplumun çoğu ve ya bütün süreç ve alanlarında dahi insanları grup ve toplum ilişkileri düzleminde etkilemekte, yönlendirmektedir. Weber, Max (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil.Dinin toplumsal hayatın hemen hemen bütün alanlarını ilgisine alabildiği ve etkileyebildiği konusunda gerek Emile Durkheim (1858-1917), gerek Max Weber ve gerekse başka sosyologlar, kendilerinden sonra gelen birçok sosyoloğa da esin kaynağı olacak şekilde önemli çalışmalara imza atmışlardır. Durkheim'in özellikle *Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri* (1923/1924) adlı klasik Din Sosyolojisi eseri ve Weber'in özellikle *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1985) adlı eseri, dinin toplumsal hayatı nasıl düzenlediği, toplumsal ilişkileri üzerinde nasıl etkili olduğu konusunda önemli çalışmalar olarak dikkati çekmektedirler (Lenski 1963: 3-4 vd.). Belirtmek gerekir ki, din, toplumu bütün yönleriyle etkileme özelliğini; dünyayı, hayatı, tarihi, eşyayı, olay ve olguları, olmuş, olmakta olan ve olacak olan şeyleri, iyiyi ve kötüyü, adaleti ve zulmü, yoksulluğu ve varıllığı, sağlıklıyı ve patolojik olanı, gücü ve güçsüzlüğü vs. anlamlandırma; zihniyet kazandırma; kimlik kazandırma ve kimliği koruma; kültürleme; meşrulaştırma; sosyalleştirme, toplumsal kontrol; organize etme, yapılandırma, düzenleme; değer oluşturma ve değerler hiyerarşisi sağlama; sivil toplum oluşturma ve geliştirme; kurumsallaştırma ve kurumları koruma; cemaat ve toplum inşa etme; farklılaştırma, değiştirme, bütünleştirme ve parçalama gibi bir kısmı özüne, bir kısmı toplumsal şartlara, bir kısmı da hem özüne hem de toplumsal şartlara bağlı olan boyut ve işlevleriyle (ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuş 2012a) ortaya koyar. Bu boyut ve işlevleri dine çatışma düzleminde geniş bir alan ve imkan verir (Bkz. Aydınalp 2010: 192 vd.; Svensson 2007: 932 vd.; Brubaker 2015). Bu boyut ve işlevleriyle kimi zaman burada zikre-

dilenlerin tamamıyla, kimi zaman bir kısmıyla dinin, toplumsal hayatta çok güçlü olması, iktidar olması, siyaset ilişkilerine egemen olması, hayatı düzenlemesi, inanç, amaç ve hedefine göre bir taraftan bütünleştirmek için birlik davası güderken, diğer taraftan bütünleştirme çabalarına aykırı hareket eden toplumsal düzen ve birliği tehdit eden toplumsal aktörler ve güçlerle çatışma yoluna gitmesi (bkz. Sarmış 2006), hatta bazen bu çatışmayı kutsallaştırması kaçınılmaz hale gelir.

Din, zıtlıkları ve zıt boyutları da içinde barındıran karmaşıklıklar bütünüdür (Appleby 2000). Dolayısıyla dinî inanç ve ibadet veya davranış ve değerler, fonksiyonel oldukları gibi disfonksiyonel de olabilirler; fonksiyonel olarak yorumlanabileceği gibi disfonksiyonel olarak da yorumlanabilir veya okunabilirler. Dinin disfonksiyonlarından biri, *çatıştırma boyutuna bağlı olarak bazen bütünleştirmenin zıddı olarak parçalamadır*. Çatıştırma, kimi zaman fonksiyonel bir nitelik arz eder ve fikir çatışması, isyan, ihtilal, devrim, kavga veya savaş durumu sonlandıktan sonra bütünleşmeye de götürebilir, hatta toplumun daha güçlü bir bütünleşmeye girmesini sağlayabilir; fakat bazen de tersine toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı bozup işi toplumun parçalanması, tefrikaya düşmesi, bölünüp parçalanması, yok olması, kimlik ve bağımsızlığını kaybetmesi noktalarına da götürebilir. Gerçekten de dinin tarihsel ve çağdaş olarak toplum içinde muhalefet, çatıştırma ve savaş işlevine sahip olduğu bilinmektedir (Wach 1995: 316-319). Din, kendi inananları içinde bir birlik ve bütünlük sağlarken, dışa karşı bir çatıştırma işlevi görebilir. Dinin bir yorumu, çeşitli inanç, düşünce, grup, mezhep, sekt ve akımları ile toplumu bütünleştirir, barış, hoşgörü vb. içinde yaşatırken, başka bir yorumu, aynı toplum içinde çatışmacı olabilir. Dinin çatışma çıkarıcı, devrim yapıcı veya parçalayıcı işlevleri bağlamında Weber tarafından genişçe ele alınan karizmatik lider ve hareketlere işaret edilebilir. Dinsel kökenlere sahip olan karizma, kendisine sahip olan lider ve hareketin, toplum içinde harekete geçerek bir devrimin gerçekleşmesinde işlevsel olabilmektedir. Din sosyolojisinde en ilgi çekici çalışma alanlarından

olan karizmatik hareketlerin gösterdiği gibi din, devrimlerin gerçekleşmesinde işlev görebilmektedir. Bilindiği gibi karizma, toplumda adeta bir tabii felaket gibi ortaya çıkarak geleneksel yapıları alt üst eder. Din, toplum içinde ortaya çıkan yeni bir dinin, mevcut inanç, din, yaşam biçimi ve toplum düzenine karşı muhalefet ederek çatışma çıkaracağı gibi kurumsallaşmayla, örgütlenip bürokratikleşmeyle veya aslî karizmatik şahsiyetin, din önderinin veya peygamberin ölümünü müteakip karizmanın rutinleşmesiyle birlikte dinî topluluğun kendi içinde ikaz, itiraz, protesto, itizal, isyan vs. çıkması yoluyla da çatışma vs. meydana getirebilir. Denilebilir ki ortaya çıkmasında dinin işlevsel olduğu çatışma, grup içinde vuku bulabileceği gibi gruplar arasında vuku bulabilir ve ayrıca grupla tüm toplum arasında gerçekleşebileceği gibi dinler arasında da gerçekleşebilir. Dinin çatıştırmacı işlevinin de etkisiyle ortaya çıkan çatışmalara, Haçlı Seferleri, Şiî-Sünnî zıtlaşmaları, Protestan-Katolik çatışmaları, Hinayana-Mahayana ayrılıkları, Svetambara-Digambara ihtilafları, Lübnan'daki çatışmalar, Kuzey İrlanda olayları, İsrail-Filistin çatışması, Hindistan-Keşmir çatışması gibi olaylar örnek olarak zikredilebilir (Okumuş 2012a).

Dinî-toplumsal çatışma bağlamında önemli bir husus da, din boyutlu çatışmanın siyasetle, güçle, iktidarla ilişkisidir. Dinî-toplumsal çatışmanın gerçeklik bulmasında siyaset ve iktidar önemli roller oynadığı gibi dinî-toplumsal çatışma da, siyaset ve iktidarda önemli çatışmaları ve dolayısıyla değişimleri beraberinde getirebilir. Siyasal gücü elinde tutan devlet organizasyonu, yönetici elitler, ihtiyaç duymaları halinde toplumda dinî boyutlu çatışmaların gerçekleşmesi için gerekli altyapıyı hazırlayabilir, doğrudan doğruya toplumun dinî inanç, amel, ibadet, cemaat, teşkilat, ahlak boyutlarını çatışma için araçsallaştırabilir, toplumdaki dinî inançlar üzerinden çatışma çıkarma yoluna gidebilir; dinî gruplar arasında çatışmaların çıkmasını isteyebilir ve örgütleyebilir. Dinî-toplumsal çatışmayı besleyerek, manüple ederek toplumda daha kontrolsüz ve kaotik çatışmaları engelleyebilir, toplumda birlik ve bütünlüğün perçinleşmesini sağlamayı hedefle-

yebilir. Bütün bunların tersine ortaya çıkan çatışmaları engellerebilir veya zararlı boyutlarının önüne geçmeye çalışabilir. Bunu da eğitim yoluyla veya güvenlik tedbirleriyle, silahlı veya silahsız yollarla yapabilir.

TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN DİNÎ MEŞRÛLAŞTIRIMI

Dinî Meşrûlaştırımın Dinî-Toplumsal Çatışma Boyutundaki Yerini Anlamanın Önemi

Din-çatışma teorileri bağlamında en önemli hususlardan biri de, çatışmanın meşrûiyeti konusudur. Toplumsal hayatın, toplumsal etkileşimin genel anlamda en önemli zemin boyutlarından biri olan meşrûluk, toplumsal niyet, tutum ve eylemlerin geçerlilik kazanmasının yoludur (Okumuş 2015a). Bu çatışma için de geçerlidir. Çatışmanın, biçimi ne olursa olsun, hangi yoğunluk ve şiddette olursa olsun, devam etmesi ve toplumda bir karşılık bulması, hatta başarıya ulaştıktan sonra elde edilen sonucun da toplum katında geçerlilik kazanması için meşrûlaştırılmaya ihtiyacı vardır. Çatışmanın meşru olması, yani toplum tarafından geçerli kabul edilip onaylanması oldukça önemlidir. Çatışmanın meşrûlaştırılması ve dolayısıyla halk katında meşru, geçerli, haklı görülmesi ve tasdik edilmesi için bir takım etkenler rol oynar. Bunlardan belki de en önemlisi dindir. Dinî meşrûlaştırım, sosyal çatışmanın geçerliliğinin sağlanmasında çoğu kez en güçlü meşrûlaştırmadır. Çatışma aktörleri ve lideri, dinî kimlikleriyle çatışmaya yönelir veya doğrudan doğruya dinî temelli bir çatışmaya girişirlerse, zaten o çatışmanın temel meşruiyet kaynağı dindir. Fakat bazı çatışma durumlarında, din temel meşruiyet kaynağı veya etkeni olmasa da meşruiyet kaynaklarından biridir. Orada da aslında çoğu meşrûlaştırım etkeninden daha güçlüdür. Zira dinin evet dediği veya onay verdiği bir şeyi insanların kabul etmesi oldukça kolay hale gelir. Bundan dolayı birçok çatışmada dinî meşrûlaştırmaya başvurulduğu görülür. Konunun öne-

mine binaen meşûluk ve dinî meşrûlaştırım üzerinde biraz durmak faydalı olabilir.

Dinî Meşrûlaştırımın Toplumsal Tezahürlerine Toplu Bakış

Pek çok sosyal boyutu ve işlevi bulunan, fakat işlevlerine indirgenemeyecek olan dinin, gerçekten de en önemli toplumsal işlevlerinden biri, belki de dinin diğer boyut ve işlevlerini de kapsamına alan en önemli boyutu ve işlevi, meşrûiyet kazandırma, yani meşrûlaştırmadır.

Meşrûiyet, genel olarak konuşmak gerekirse, sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert veya toplum katında geçerliliğini, izah olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurumdur. Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılma süreci olarak *meşrûlaştırım* ise, kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek izah eder; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır ve geçerli kılar. Biraz farklı kelimelerle; meşrûlaştırım, toplumda yeni durumların, araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meşîyet veya nitelikleri referans göstermek suretiyle korunduğu bir süreci ifade eder (Gellner 1974c: 22, 23, 53, 71, 91-102, 183, 184, vd.; Gellner 1974b: 22, 23, 31, 41 vd.; Gellner 1974a: 29 vd.; Berger ve Luckman 1967: 111 vd.; Okumuş 2003a; Okumuş 2005a; Okumuş 2012a; Okumuş 2015a).

Dinî meşrûiyet ise meşrûluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasallığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade etmektedir. Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın (1972: 101) "üst"ten geleneksel meşrûlaştırım tiplemesini de kapsa-

na alan *dinî meşrûlaştırım*, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir. İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları vb. anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı kavramak, büyük önem taşımaktadır. Tarihsel ve toplumsal olarak bakıldığında görülür ki dinî meşrûlaştırım aracılığıyla savaşlar, ‘kutsal savaşlar’ olarak haklılaştırılır, sorumluluk veya mükellefiyetler, ‘kutsal görevler’ olarak, üstünlük, güç, baskı veya egemenlik, ‘İlâhî krallık’ olarak haklılık payesine kavuşturulur (McGuire 1987: 194). “Dinî meşrûlaştırmalar, aslına bakılırsa, günümüzde de çeşitli biçimlerde devam etmektedir. Gerçekten de din meşrûlaştırıcı boyut ve işleviyle varolan durumu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini vb. meşrûlaştırıp geçerli kılar. Dinin statükoyu meşrûlaştırımı bazen, dominant sınıflar ve dominant dinî organizasyonlar arasında var olan direkt anlaşmanın sonucu olarak gerçekleşir. Dinî organizasyonlar ve onların personeli, çoğu kez kazanılmış haklara sahiptirler; onlar bu haklarını, politik ve ekonomik alanlardaki baskın gruplarla birliktelik yoluyla korurlar. Aynı zamanda baskın gruplar, sık sık, dini kendi amaçlarına hizmet etmesi doğrultusunda manipüle etmeye çalışırlar. Machiavelli de dinin meşrûlaştırıcı gücünü kabul etmiş ve yasa koyuculara yasaları için İlâhî otoriteye başvurmalarını tavsiye etmiştir (McGuire 1987: 194). Din, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumunu, statüsünü, görevini meşrûlaştırdığı gibi sosyal grup, sınıf, tabaka, cemaat ve toplulukların toplum içindeki yerlerini izah eder, geçerli hale getirir, toplum katında “rasyonelleştirir”. Meselâ Hint kast sistemini meşrûlaştıran Hinduların o sistemi kabul etmelerini temin eder. Berger’in ifadesiyle (1993: 65) din, meşrûlaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.” Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak (Geertz 1973: 123-126 vd.); bireyin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları

kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Sosyal bir fenomen olarak din, sıklıkla kutsal kökeni olmayan yapıları meşrûlaştırır. Din, sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normları vasıtasıyla meşrûlaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder. Dinî meşrûlaştırmıla meşrûiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür (Berger 1993: 66-67, 69, 70, 73, 79; Okumuş 2012a; Okumuş 2015a).

“Dinî meşrûlaştırımın kendisiyle işlediği mekanizma, esas itibariyle basittir. Toplumun yapı ve kurumları, kainatın temel düzeninin parçası olarak yorumlanır. Bu şekilde sosyal deneyimin rutinleri, tanrılar tarafından amaçlandığı gibi doğrudan doğruya eşyanın tam tabiatına bağlanır. Eski Mısır’da bu fikir, ma’at terimiyle ifade edilirdi. Temel olarak bu doğru düzen demektir. Bu düzen tanrıların dünyasından insanların dünyasına, (bütün kuşatıcı anlamıyla her ikisini de kucaklayarak) uzanır. Tanrılar, kainatı işlettikleri biçimde ma’at’a göre hareket ederler. Ma’at ile uyum içinde olmak, tanrılarla uygun komünyonda olmak demektir. Fakat ma’at kavramı ayrıca Mısır toplumunun kurumsal düzenlemelerini de içine alır. Kral, insanlar dünyasında ma’atın başat somutlaşmış halidir. Fakat şeyleri toplum kurumları tarafından emredildiği gibi yapmanın bütün uygun yolları, aynı ma’atın uzanımlarıdır. Böylece sadık vatandaş, iyi baba veya üretken bir çiftçi olmak, sadece moral olarak toplumda onaylanan yaşam tarzları değil, aynı zamanda bireyi bütün evrene bağlayan eşyanın temelini oluşturan düzenin ifadeleridir. Toplumun benzer dinî meşrûlaştırmaları bütün pirimitif ve arkaik medeniyetlerin karakteristiğidir. Toplumla kozmos arasındaki bu bağlantı, Hıristi-

yan Orta Çağlarında hatırı sayılır boyutlarda hüküm sürmeye devam etmiştir.“ (Berger ve Berger 1975: 19-20; Okumuş 2015a).

Din eksenli meşrûlaştırım, sosyal grubun, yapmış olduğu eylemleri, icraatlarını anlamlandırması, izah etmesi yönünde de hizmet görür. Bu noktada dinsel meşrûlaştırım, bir eylem biçimini haklılaştırmak, geçerli göstermek için ortaya konan sosyal olarak tesis edilmiş bir izah biçimidir. Burada meşrûlaştırmalar, sosyal pratiklerin bir izahını içerirler: “Biz, bu tür şeyleri niçin yapıyoruz? Niçin bu kurala göre hareket etmemiz gerek? Toplum içinde niçin bu pozisyondayız? Grupla ilgili olarak özellikle önemli olan da grupta otoriteyi, liderliği kuranın bu meşrûlaştırmacılar olmasıdır. *Meşrûlaştırmalar*, sadece sosyal grubun davranış biçimlerini açıklamakla kalmazlar, aynı zamanda arzu edilen veya uygun görülen eylem normlarını haklılaştırarak daha sonraki aksiyona da biçim verirler. *Dinî meşrûlaştırmalar*, çok çeşitli formlar halinde ifade edilir veya işleme konulurlar. Mitler, öyküler, masallar, atasözleri, halk deyişleri ve tarih, sosyal düzenlemeleri haklı kılmak, meşrûlaştırmak için işe koyulan, yardımına başvurulun unsurlardır. Dinî meşrûlaştırmalar, düzen ve otoritenin temeli için ve sosyal düzenin kendine özgü düzenlemeleri için, daha yüksek bir otoriteye referanslarda bulunarak güçlü iddia ve açıklamalar sunarlar. Böylece sosyal düzen, beşerî töre, gelenek veya yasadan çok daha güçlü bir izah ve gerekçeyle tasvir edilir, ortaya konulur. Örneğin Avrupa’ya özgü kralların İlâhî hakkı fikri, göstermiştir ki kral, salt politik bir düzenleme olarak değil, tersine değişmez, sürekli, Tanrı-vergisi hak olarak hüküm sürmüş, yöneticilik yapmıştır. Sosyal düzenlemelerin dinsel yönden meşrûlaştırılan çağdaş örneklerine gelince, sözgelimi, evliliğin kudsietiyi, mülkiyet hakkı, mülkü savunma, bazı savaşlar yapmanın ahlaki haklılığı, bunlardan bir kısmıdır (McGuire 1987: 19-20). Din, grup içinde genellikle güç kullanımıyla başlayan eşitsizlik ilişkisini, bu ilişkinin etki ve sonuçlarını, gücü elinde tutan ve güce maruz kalanların durumlarını da haklılaştırır, meşrû bir zemine oturtur. Din grup içinde yüksek statüye sahip olanların durumlarını, üstünlüklerini, onların ne-

den bu konumda olduklarını izah ederek geçerli kılar. Aynı şekilde din, hükmedilenlerin, kendi düşük pozisyonlarını, neden bu pozisyonda olduklarını açıklayarak meşrû kılar. Din, her iki kesimin karşıt-meşrûluklarını sağlama ve geliştirmelerinde etkili bir rol oynar. Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır (Adams ve Mikelson 1987). “Hiç bir toplumda din ve siyaset birbirini ihmal etmez (Bellah 1980a: vii). Özellikle dinî meşrûlaştırım burada önemli bir rol oynar.

Din-siyaset ilişkisi sözkonusu olduğunda, dünyevî gücün dinî inanç ve sembollerce meşrûlaştırılması probleminin uzun ve kompleks bir tarihinin olduğunu (Turner 1983: 178) söyleyebiliriz. Gerçekten de siyasal düzen, güç, otorite veya devletler, öteden beri varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrûlaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Çünkü din, toplumsal düzenin entegrasyonu ve statükonun meşrûlaştırımına hizmet edebilecek kabiliyete sahiptir (Luckmann 1972: 67, 61). Din, meşrûlaştırma işleviyle, Montesquieu’nun da ifade ettiği (Barbier 1998: 118) gibi otoriteye itaati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu nedenle dinî meşrûlaştırıma hemen hemen bütün devletler, hatta kurumsal düzlemde din ile arasına mesafe koyan devletler dahi başvurma yoluna giderler. Bu durumun, dinî meşrûlaştırımın rolünün muğlaklaştığı, meşrûiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı modern laik devlet düzenleri (Adams ve Mikelson 1987: 507) için dahi geçerli olduğu söylenebilir.” (Okumuş 2015a).

Weber’in de ortaya koyduğu gibi din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. İnsan sadece güç ve imtiyaz istemek ve elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini duymak ve kendisinin haklılığı konusunda insanları ikna etmek, o noktada

insanlara açıklamalar getirmek de ister. İşte burada dinî meşrûlaştırım işlev görür. İlkçağlardan beri din, ortaya koyduğu gerekçelerle güçlülerin ve zayıfların, üstün olanların ve alttakilerin durumlarını meşrûlaştırmaktadır. Din, bu dünyanın fiilî iktidarlarını evrenin a priori doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili bir biçimde işlemesini sürdürür. Gücün ve iktidarın bu şekilde meşrûlaştırılması, belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler sözkonusu olduğunda veya belirli hususlar, bireyden büyük fedakarlıklar istediğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular güçlü dinî meşrûlaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli sosyal kontrollerle desteklenmektedir. Bugün son derece dünyevileşmiş kabul edilen toplumlarda bile evlilik ve mülk edinme, kutsal kurumlar olarak kabul edilirler. Evlilik, neredeyse evrensel düzlemde kutsallık taşır (Berger 1999: 84-85). Belirtilmelidir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Dinî meşrûlaştırmalar, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhalefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptirler. Dinî meşrûlaştırmalar, devrimce bir hareketi haklılaştırmak için dahi devreye sokulabilirler. O halde denilebilir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz, aynı zamanda alt ve itizalci, ayrılıkçı, muhalif grupların eylemlerini haklı kılmak için de aracılık edebilirler (McGuire 1987: 20).

Dinî meşrûlaştırım, toplumsal hayatta *kötülük problemleri* nin Allah'ın adaleti ve bilgisi ekseninde izahında da önemli bir etkindir. O halde dinî meşrûlaştırmalar, teodiseyle yakından ilgilidir. Ve dolayısıyla teodise, toplumsal durumların anlaşılmasında meşrûiyetle birlikte ele alınması gereken konulardan biridir. Gerek filozoflar, gerekse kelamcılar teodise konusunda pek çok fikirler serdetmişlerdir. Bilindiği üzere teodise, kısaca Tanrı'nın adâleti; kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adâletini ve haklılığını savunma, başka bir ifadeyle her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adâleti ile kâinattaki kötülüklerin varlığını uzlaştırma teşebbüsü (Yaran 1997: 14) anlamında kullanılır. Teo-

disede, kötülük olarak var olan veya bilinen şey, Allah'ın adâletle veya İlâhî adâletle meşrûlaştırılır, yani kötülükler, Allah'ın adâleti çerçevesinde izah edilir; başka bir ifadeyle kötülük olarak tanımlanan veya görülen şeyler, İlâhî adâlet açısından rasyonalize edilirler, aklîleştirilirler, makul hale getirilir veya anlamlandırılırlar. Bu çerçevede denilebilir ki teodiseler, anlam-tehdit edici deneyimler için açıklama getiren dinî izahlardır. Teodiseler fert veya gruba derler ki senin yaşadığın bu deneyim, anlamsız değil, tersine büyük bir düzen sisteminin parçasıdır. Bu bağlamda inanan için olayların arkasında bir düzenin var olduğunu bilmek, düzenin ne olduğunu bilmekten daha önemli ve hayatidir (McGuire 187: 29). O halde denilebilir ki teodise, yaptığı izahlarla kötülük, acı çekme ve adaletsizlik gibi olumsuzluklara, onları İlâhî adâlet düzeni içine yerleştirerek sebepler bulmaya girişen bir inanç sistemidir (Roberts 1990: 181-182; Okumuş 2015a).

“Teodise çerçevesinde işaret edilebilir ki, metafiziksel ve ahlâkî kötülüklerin yanında bir de fiziksel kötülük vardır (Aydın 1991: 181-182). Depremi de içinde yer aldığı fiziksel kötülük, John Hick'e göre, „hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür.“ (Yaran 1997: 28). Belirtmek gerekir ki deprem, sel gibi tabii âfetlerin bir teodise meselesi veya bir kötülük olarak ele alınmasının sebebi, esasen onların bir şekilde insanlara zarar vermeleri, sözgelimi yaralanma veya ölmelerine, can ve mal kayıplarına, neden olmalarıdır. Herhalde deprem ve sel gibi felaketler, sonuçları itibariyle insanlara zarar vermeseydi, onlar bir kötülük probleminin konusunu teşkil etmez ve insanlar onları kötü olarak telakki etmezlerdi. O halde tabii âfetler düzleminde teodise, tabii felaketleri, İlâhî adâlet açısından algılama, açıklama veya anlamlandırmadır. Bu tür bir anlamlandırma, yani dinî izah, acı sonuçları olan felaketlerin kavranmasında işlevsel olmuştur. Dinî inanç ve dinî izahlar, problemlerin üzerine gitmenin en büyük engeli olan belirsizlik ve kuşku ortadan kaldırmada muharrik güç olmaktadır. Dinî izahlar, insanlara, hayatın meseleleri-

nin, dert, ızdırap, endişe, belirsizlik ve problemlerinin çözümle-
nebileceğini anlatmaktadırlar. İslâm kelamcı ve düşünürlerinin
(Bkz. Hourani 1971) arasında çok çeşitli tartışmaların da konu-
su olan kötülük problemi (Yaran 1997: 133-172) Kitab-ı Mukad-
des ve Kur'an'ın da çeşitli izahlarla işaret ettiği veya dahil oldu-
ğu bir olgudur. Kur'an'da daha ziyâde bazı kıssalarla dile getiril-
len Semud, Medyen, Lût, Ad, Eyke gibi toplulukların bir şekil-
de ve çeşitli sebeplerden dolayı helâk, yani yok ediliş biçimleri
aktarılırken, onların çeşitli tabii felâketler vasıtasıyla cezalandı-
rılmaları (Okumuş 2014a) söz konusu edilmektedir (7/A'raf, 65,
72, 77-78, 94-95; 26/Şuara, 120; 41/Fussilet, 16; 54/Kamer,
12, 19; 11/Hud, 66-67, 94-95; 51/Zâriyat, 43-44 vd.). Denile-
bilir ki Kur'an'a göre, özetle, tabii afetlerle birlikte gelen olum-
suzluklar, musibet, imtihan, ders, uyarı, ibret ve ceza gibi çeşitli
sebeplerden dolayıdır. (Cebeci 1985; Yaran 1997: 113-133) Ay-
rıca Kur'an'da insanın şer olarak gördüğü şeylerin Allah katın-
da hayır olabileceği vurgulanır. (Bkz. 2/Bakara 216)) Bu tür bir
bakış açısını sadece Kur'an'da değil, Tevrat ve İncil'de de bulmak
mümkündür.“ (Okumuş 2015a).

Düzensiz bir takım olgu veya olayların, insanın başına ge-
len bir takım musibet, felaket veya genel olarak kötülüklerin din
yahut İlâhî adâlet açısından meşrûlaştırılması ya da izah edilme-
si, insan sosyalitesinin belirgin nitelikleri arasında yer alır (Ber-
ger 1993: 98). Bu noktada din-toplum ilişkileri bağlamında de-
nilebilir ki dinin en önemli sosyal fonsiyonlarından biri, acılarla
karşılaşan insanların „acaba niçin biz acı çekiyoruz? Acaba niçin
biz bu depremle yüzyüze bırakıldık?“ türünden acının sebebine
yönelik anlam arayışında onlara yardımcı olmak, onların bu so-
rularını açıklamaktır. Kötülüklerin İlâhî adâletle izahı, topluma
veya toplumsal aktörlere, düzensiz, kötü, vahim vb. olayları ken-
di toplumlarının kurulu düzeni ile bütünleştirme imkanı kazan-
dırır (Berger 1993: 102).

Gerçekten de “teodise, önemli bir felsefî problem olmakla
birlikte ciddi bir takım sosyolojik boyutlara sahiptir. Düzensiz bir
takım olgu veya olayların, insanın başına gelen bir takım musi-

bet, felaket veya genel olarak kötülüklerin din yahut İlâhî adâlet açısından meşrûlaştırılması veya izah edilmesi, insan sosyalesinin belirgin nitelikleri arasında yer alır (Berger 1993: 98). Bu noktada din-toplum ilişkileri bağlamında denilebilir ki dinin en önemli sosyal işlevlerinden biri, acılarla karşılaşan insanların “acaba niçin biz acı çekiyoruz?” türünden acının sebebine yönelik anlam arayışında onlara yardımcı olmak, onların bu sorularını açıklamaktır. Kötülüklerin İlâhî adâletle izahı, topluma veya toplumsal aktörlere, düzensiz, kötü, vahim vb. olayları kendi toplumlarının kurulu düzeni ile bütünleştirme imkanı kazandırır (Berger 1993: 102). Teodise toplumsal bağlamında ele alındığında denilebilir ki sosyal düzen, düzeninin devamı için, kendisine bir tehdit olarak yönelen olumsuzlukların, düzensizliklerin veya kötülüklerin bir izahını yapmak durumundadır. Toplum, düzensizlikleri, düzensiz olay veya olayları yaşamakla kalmaz, aynı zamanda yerleşik düzen açısından açıklar. Bu açıklamada en önemli unsur ise toplumun dinidir. Toplum, dinî meşrûlaştırımla düzensizlik ve kötülükleri açıklayarak bir yere yerleştirir. Şu halde anomik olayların dinî meşrûlaştırımla izah edilmesi olarak teodise, insan toplumsallığının en belirgin nitelikleri arasında yer alır. Teodise, bireye toplumdaki somut hayatında dolaysız bir biçimde etkide bulunur. Rasyonel bir teodise, ferde kendi hayat hikayesinin düzensiz deneyimlerinin, sosyal olarak kurulu düzenle ve onun kendi öz bilincindeki öznel karşılığı ile bütünleşmesine imkan verir. Bu deneyimler acı dolu olabilirler, ama en azından hem nesnel hem de öznel bakımdan inandırıcı olmaları dolayısıyla burada önem arz ederler. Tabii bu demek değildir ki fert, artık şimdi mutlu veya o deneyimleri atlattırken hoşnut olmuştur. Vurgulamalıdır ki teodisenin öncelikli olarak sağladığı şey, mutluluk değil, anlamdır. Teodisenin sosyal getirilerine bakıldığında görülür ki teodise bağlamında her topluma, düzensiz, vahim, kronik vb. olayları kendi toplum düzenleri ile bütünleştirme imkanı verilmiştir. Sözkonusu olaylar, hem tabii hem de sosyal olaylardır. Sadece tabii âfet, hastalık ve ölüm, düzen açısından açıklanmaz, aynı zamanda insanların sosyal iliş-

ki ve etkileşimleri esnasında birbirlerine verdikleri sıkıntılar da düzen açısından izah edilir, meşrûlaştırılır. Bu tür sıkıntılar, ağır ve korkunç olabileceği gibi toplumun kurumsallaşmış alışkanlıklarının bir bölümü veya parçası da olabilir (Berger 1993: 95-102). Teodiseler, insanlara, başlarına gelen veya gördükleri korkunç deneyimleri anlamak için anlam sağlayan dinî açıklamalardır. Yukarıda işaret edildiği gibi, teodiselerin inanan kişiyi mutlu yapması veya gelecek mutluluğu vadetmesi gerekmez. Teodiselerde önemli olan inanana anlam kazandırması, yaşadıklarının, başına gelenlerin, sözgelimi, ölüm, zulüm, fakirlik, yaralanma, depresyon, sel gibi tecrübelerinin anlamını ortaya koymasıdır (McGuire 1987: 29). Dinin, insanların yaşadığı deneyimlere anlam sağlama kapasitesi, Weber'in çalışmalarında ta baştan vurgulanmasından (1985) beri din sosyolojisinde temel bir tema olmuştur. Bilindiği gibi anlam, biraz daha geniş referans çerçevesi içinde olay ve durumların yorumuna işaret eder (McGuire 1987: 23). İnsan, yaşadığı kötü veya iyi olayları, üyesi olduğu toplumun 'bağıntılı-tabii dünya görüşü' içinde dünyaya bakarak değerlendirir ve toplumun özel bir sosyo-tarihsel durumuna ait olan anlam düzenine yerleştirerek anlamlandırır (Berger ve Luckmann 1967: 20). İnanan bir kişi ve toplum açısından konuya yaklaşıldığında, olaylara, deneyimlere anlam vermede merkezî konumda olanın, din olduğu anlaşılır. Dinî anlam sistemi, birey ve sosyal grubun yaşadıklarını daha büyük bir alanın içine yerleştirerek yorumlar. Teodise hakkında sosyolojik yorumlar getirmiş olan Weber (1964: 112-115, 138-150, 209-234), dinin, imtiyaz ve imtiyazsızlık, imtiyazsız ve imtiyazlı tabakalar için teodiseler sağladığını gözlemlemiştir. Weber, dinî fikirlerin, mevcut sosyal düzenlemeleri meşrulaştırmaya nasıl hizmet ettiklerine dikkat çekmeye çalışmıştır. Weber'e göre din, tarihsel olarak, güçlü ve imtiyazlının güç ve imtiyazlarına niçin sahip olduklarını izah etmiş ve haklılaştırmıştır. Bu anlamda örneğin zenginler, imtiyazlarını, sıkı çalışmaları ve moral dürüstlüklerini Tanrı'nın bir onamasının işareti olarak izah edip haklı gösterebilirler." (Okumuş 2012a; Okumuş 2015a).

Teodiseler, problematik deneyimler, örneğin sınıflaşmanın getirdiği ayrılık veya uyumsuzluklar için anlam sağlayan dinsel izahlardır. Teodiseler, hem imtiyazlının hem de imtiyazsızın sosyal statüsünü izah eder ve haklılaştırır ve imtiyazsız kendi sosyal statüsünün de dahil olduğu var olan düzenlemeleri değiştirmeye çalışmaktan vazgeçirir (McGuire 1987: 192-193). Kişi veya grubun, başına gelen olayları veya etrafında cereyan eden hadiseleri yahut da bazı entellektüel hususları bazen var olan anlam sistemi içinde yorumlaması kolay olmayabilir. İnsanlar, bazen olayları anlam sistemleri içinde yorumlamakta sıkıntı çekebilirler, hatta yorumlayamayabilirler. Meselâ sevdiği birinin ölümüyle karşılaşan, ağır bir hastalık yaşayan veya ciddi bir ekonomik krize tutulan bir fert, var olan anlam sistemi içinde bu olumsuzluklarını bir yere yerleştiremeyebilir. Bu bağlamda bir sosyal grup benzer bir takım anlam-tehdit edici deneyimlerle, sözgelimi bir düşman işgali, kıtlık, depresyon, sel vb. felaketlerle karşılaşabilir ve bunları kendi anlam sistemleri içinde anlamlandıramayabilirler. Bu tür olaylar, anlam-tehdit edicidirler ve var olan anlam sisteminin önemli karşıt görünümleridirler. İşte bu şekilde ortaya çıkan anlam durumuna anlam krizi denilebilir. Anlam krizinin olduğu durumlarda birey veya topluluklar, bu açık karşıtlıkları haklılaştırmak, geçerli hale getirip anlamlı kılmak için kendi anlam sistemleri içinde özel meşrulaştırmalar inşa etmeye çalışırlar. Başka bir ifadeyle anlam sisteminin uzvunun bizzat kendisi, anlam sisteminin karşısında olacak olan olay ve deneyimleri yorumlar. İşte bu anlamlar, teodise problemine cevap olarak ortaya çıkarlar (McGuire 1987: 192-193). Özet olarak teodise, insanlar için, fert ve sosyal gruplar için önemli bir olgudur ve dinlerin en temel konuları arasında yer alır (Weber 1964: 138-150, 95-117; Weber 1993: 227-257; Roberts 1990: 224-256).

Dinî meşrulaştırım, *ahlâkî meşrulaştırım*la da çok yakından ilgilidir. Ahlâkın meşrulaştırımı, ahlâkın, ahlâkî değer ve taleplerin, moralitenin geçerli kılınması, haklılaştırılması, “rasyonel” olarak savunulur olması demektir. Her ne kadar Batı felsefesinde önemli bir gelenek, belki özellikle 20. yüzyıldaki dikkate de-

ğer bir gelenek, moral talep veya iddiaların, bu talep veya iddialar, mantıksal olarak en azından son tahlilde esas itibariyle öngörülen veya seçilen moral öncüllere bağlı oldukları için rasyonel olarak savunulamayacağını iddia etmişlerse de, tersine onlar rasyonel olarak savunulabilir, yani haklılaştırılabilirler. Moral taleplerin haklılaştırımı ise din ile büyük ölçüde ilişkili olmuştur (Gamwell 1983: 35-36 vd.). Dinî meşrûlaştırım ile ahlâkı, siyasal meşrûlaştırımın geçerlilik kazanması hususuyla da ilişkilendirmek mümkündür. Meşrûlaştırımda, meşrûiyetin sağlanmasında ahlâk önemli bir yer tutar. Devlet veya hükümetin meşrû olmasında ahlâk büyük bir rol oynar. Siyasal gücün meşrûluğunu, ahlâkı bir kenara atarak izah edemezsiniz. Vatandaşların otoriteye özgürce itaat ettiği, gücün uygulanmasına razı olduğu ve güç sahibinin gücünü sözkonusu rıza şartları içinde uyguladığı yerde, siyasal iktidarla vatandaşlar arasındaki meşrûiyet ilişkisinin ahlâkî olduğundan bahsedebiliriz. Bu anlamda siyasal gücün ahlâken meşrû olduğunu, bir devletin sadece ahlâkî olarak haklılaştırılması durumunda meşrû olduğunu söyleyebiliriz (Simmons 1999: 745, 746 vd.). İşte sözkonusu ahlâkın temini ve sürekliliğinde, yöneten-yönetilen ilişkisinde iki tarafın ahlâkî mükellefiyetlerini yerine getirerek meşrûlaştırımı devam ettirmelerinde din, etkin bir rol oynar. Dinî meşrûlaştırım-ahlâk ilişkisinde her meşrû olanın veya görülenin ahlâken iyi görüldüğü anlamına gelip gelmeyeceği hususu da önem arz eder. Siyaset, devlet veya yöneticilerin kendilerini, iktidarlarını, söylediklerini ve yaptıklarını meşrûlaştırmak için dine baş vurmaları, dini araç olarak değerlendirmeleri, dini araçsallaştırmaları, *ahlâken iyi* bir şey yaptıkları; başka bir ifadeyle insanların onları ahlâken iyi gördükleri veya görecekleri anlamına gelmeyebilir. Yani siyaset veya devlet, iktidarını, yapıp-ettiğini meşrûlaştırmak için dine başvurabilir ve bu kanalla toplumdan meşrûiyet elde edebilir. İşte bu noktada anlaşılmalıdır ki iktidarın mevcut *hukuk normları* ve kanunlar çerçevesinde toplumdan meşrûiyet elde etmesi, bu meşrûiyetin mutlaka *ahlâkî açıdan* da geçerli, iyi veya doğru olduğu/kabul edildiği anlamına gelmez. Zira meşrû olan, her zaman ahlâken iyi olan de-

mek değildir. Meşrû olan, ahlâk yönünden kötü de olabilir. Gerçi ideal anlamda hukukla *ahlâk*ın örtüşmesi gerekir (Güngör 1995: 155-160), ancak bu, sosyolojik düzlemde böyle olmayabilmektedir. Ahlâkta öncelikle önemli olan, davranışın arkasında ne tür bir *niyet*in olduğu (Dönmezer 1990: 265); iktidara sahip olanların meşrûiyet elde etmek için dine başvururken niyetlerinin iyi ve samimi olup olmadığı hususudur. Bu bağlamda denilebilir ki sosyolojik anlamda dışsal olarak geçerli bir kurum olarak “meşrûluk fiilin maddesi ile iktifa ettiği halde, ahlâklılık şaşmaz bir şekilde ruhu gerektirir.” (Draz 1993: 26).

Dinî boyutlu toplumsal çatışmanın daha iyi anlaşılması için dinî mmeşrûlaştırımın siyasetle ilişkisini bir kez daha vurgulamak gerekir. siyasî iktidarın veya devletin varlığının süreklilik kazanması, toplum katındaki meşrûluğun devamlılığına bağlıdır (Taşdelen 1997: 31). Devletin meşrûiyeti meselesi ise toplumun dinî sistemiyle çok yakın bir ilişki içindedir (Kehrer 1992: 75). Meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırma, sosyal ve siyasal düzlemde dinin en önemli ve etkin işlevlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî meşrûlaştırım hem din açısından hem de devlet açısından önem taşımaktadır. Konumuz bağlamında dinî meşrûlaştırım, dinin, özelde kendi mensupları genelde ise toplum katında siyasî düzeni yasallaştırması, geçerli kılması, yani haklılaştırması anlamında kullanılmaktadır. Dinî meşrûlaştırım, siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemelerin niçin öyle yapıldıkları hakkındaki tüm sorular için dinî cevap oluşturur. Dinî meşrûlaştırımın yaptığı şey, aslında toplumsal ve siyasal olarak tanımlanan realiteyi korumaktır. Dinî meşrûlaştırım, bizzat din veya din bilginleri, ulema ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, yönetici elitler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itaatini sağlama da dinî meşrûlaştırmaya başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini oluşturur. Psikolojik otoritesi bulunmayan bir yönetimin ise, ister istemez zorba olması zorunludur (Russel 1990: 121). Günümüzde laik devlet anlayışı ve pratiğinin egemen olduğu toplum düzenlerinde de dinî meşrûlaştırı-

ma başvurulmakta, toplumun inandığı din ve dinî kurumlar, devletin ideolojik aygıtları olarak yeri ve zamanı geldiğinde modern ulus devletin meşrûlaştırımına hizmet etmektedir. Dinin devlete meşrûluk sağlamasının örneklerini tarihsel olarak ve bugün, Hristiyanlık, İslam, Yahudilik ve diğer dinlerde görebiliriz. Sözgeçlimi Hristiyanlık tarihine bakıldığında, kilise devlet ilişkilerinin bu tarihin derinliklerine uzandığı anlaşılır. Robert Bellah'a göre (1980b: 5) "dinî olmayan devlet fikri çok modern ve de belirsizdir. Batı tarihinin çoğunda Hristiyanlığın bir formu kurulu din olmuş ve devlete "dinî meşrûlaştırım sağlamıştır."

Avrupa'da durum böyle olduğu gibi Amerika'da da durum böyledir. Amerika'da kilise ile devlet ayrılığının anayasal olarak düzenlenmesi, her ne kadar politik gücün direkt dinî meşrûlaştırımını azaltmışsa da din, politik, kültürel ve sosyo-ekonomik alanlarda önemli bir ikna kaynağı olarak kendini göstermektedir. Amerika'da din, genel olarak dominant sosyopolitik grupların çıkarlarına hizmet eden kölelik, ırkçı ayrılık, sanayileşme, uluslararası politika vb. durumları meşrûlaştırmak için kullanılmıştır (McGuire 1987: 194). Din, Amerikalıların cemaat ve cemiyet hayatlarında rol oynayan en önemli yollardan biridir. Amerikalılar her ne kadar kilise-devlet ayrılığını kabul etmişlerse de dinin kamu alanında büyük bir rolünün olduğuna inanırlar. Gerçekte de Amerika'da din, geçmişten günümüze kadar hayatın bütün yönleriyle, özel ve şahsî meselelerle ilgili olduğu kadar sosyal, ekonomik ve siyasal meselelerle de ilgili olmuştur (Bellah 1996: 219-220 vd.). Robert Bellah'ın *Amerikan sivil dini* olarak isimlendirdiği şey (1970: 169-189), Amerikan yönetiminde dinin meşrûlaştırım gücünü ifade etmektedir. Başta Kennedy olmak üzere Amerika devlet başkanlarının çeşitli konuşmalarındaki din temalarından çeşitli uygulamalara, devletin kiliselerle, din ile çeşitli düzeylerde kurduğu ilişkilere kadar bir çok husus, Bellah'a göre Amerika'da dinî meşrûlaştırımın gücünü göstermektedir. Amerika'da dinî meşrûlaştırımın yansımalarını Amerika'nın Bağımsızlık Deklarasyonu'nda (The Declaration of Independence), hatta getirdiği din özgürlüğü ile Amerikan anayasasında dahi

görmek mümkündür. Türkiye’de de dinin, siyasal düzlemde meşrûlaştırım aracı olarak değerlendirildiği, sıklıkla dinin meşrûlaştırım gücüne başvurulduğu görülmektedir. Bizatihi Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı ve çalışma şekli dahi bu noktada oldukça bol örneklerin görülmesini sağlamaktadır (Okumuş 2015a).

Belirtilebilir ki, devlette, siyasal iktidarda meşrûiyet krizi baş gösterdiğinde, din güçlenebilir, iktidar dini ideolojik aygıt olarak değerlendirebilir, hatta din alternatif iktidar hesapları içinde yerini alabilir ve muhalefete meşrûiyet kaynağı olabilir. Modernleşme çabası içinde olan Batılı olmayan devletlerde yönetici seçkinlerin geleneksel değerler ve etkileşim kalıplarının yerine modernize edilmiş kurum ve normları geçirmede başarısız olmalarıyla ortaya meşrûiyet krizleri çıkabilmektedir. Bu durumlarda iktidarların sözgelimi İslam dünyasında dine meşrûiyet kaynağı olarak başvurdukları, dinî sembolizmden yararlandıkları, dinî gruplarla işbirliğine gittikleri görülmektedir (Sahliyyeh 1990: 8). Gerçekten de dinde meşrûlaştırım krizini önleyebilecek güç bulunmaktadır. Toplum içinde siyasal merkeze itiraz ederek veya isyanda bulunmak sûretiyle kriz çıkarması mümkün olan çeşitli altgrupların desteğinin harekete geçirilmesi ve dolayısıyla krizin baştan önlenmesinde, o grupların ve de onların yönetimden taleplerinin meşrûlaştırılması, büyük önem arz eder. İşte bu meşrûlaştırımın gerçekleşmesinde din hatırı sayılır bir rol oynar.“ (Okumuş 2015a).

Dinî Meşrûlaştırımın Toplumsal Çatışma Boyutu

Dinî meşrûlaştırımın genel anlamda toplumdaki yansımaları ele alındıktan sonra özel anlamda toplumsal çatışmayla ilgili boyutları daha iyi ele alınıp anlaşılabilir. Esasen dinî meşrûlaştırımın genel toplumsal tezahürleri, toplumsal çatışmaya da olduğu gibi uyarlanabilir; zira toplumsal çatışma olgusu da toplumun, toplumsal hayatın bir unusrudur. O halde nasıl toplumda, toplumsal ilişki ve etkileşimlerde, toplumsal olaylarda, siyasette, ekonomide, eğitimde, aile yaşamında, hukukta, ahlakta, boş za-

manlarda, liderlikte, grup içi etkileşimlerde geçerlilik ve haklılığın gerçekleşmesinde dinî meşrûlaştırım çok etkili roller oynar-sa, toplumsal çatışmanın başlaması, sürmesi, yönetilmesi için toplum katında gerekli haklılığın, izahın, geçerliliğin sağlanmasında da dinî meşrûlaştırım oldukça etkin roller üstlenir.

Gerek “geleneksel toplumlar!”da, gerek “modern toplumlar!”da ve gerekse “postmodern/postseküler/postendüstriyel/geç kapitalist toplumlar!”da din, farklı biçim ve düzlemlerde, farklı anlam ve içeriklerde, fikir düzlemindeki tartışmalardan siyasal çatışmalara, sokak kavgalarından kan davalarına, gruplar arası çatışmalardan iç savaş ve uluslararası savaşlara, küçük kavga türü saldırılardan terör olaylarına kadar çok farklı tiplerde kendini gösteren toplumsal çatışmanın meşrulaştırılmasında çok güçlü/etkili bir kurumdur. Din, hüküm, ayet, hadis ve içtihatlarıyla getirdiği izahlar üzerinden toplumsal çatışmayı, hem çatışmanın içinde bizzat yer alan, hem de çatışmayı dışardan izleyen, ona taraf olan veya olmayan insanlar katında meşrû hale getirir. Dinî meşrûlaştırım-çatışma ilişkisinde aynı durum, toplumsal çatışmanın geçersizliği için de geçerlidir. Din, bir çatışmayı mahkum etmede de gerçekten oldukça etkili olabilmektedir. Din, toplumsal çatışmanın çıkmamasında, kanalize edilmesinde, sona erdirilmesinde, sonuçlarının anlamlandırılması ve değerlendirilmesinde, çözümünde ve barışın sağlanmasında da oldukça etkili meşrûlaştırmalarda bulunur.

DİN, TOPLUMSAL FARKLILAŞMA, DEĞİŞME VE ÇATIŞMA

Değişik İsteklerden Farklılaşmaya: Çatışma

İnsanların toplumsal hayatta hemen her konuda ve hemen her alanda farklı istekleri, farklı iddiaları, farklı davaları, farklı inanca bağlanmaları, farklı düşünceleri, toplumsal farklılaşmada etkili olur. Toplumsal farklılaşmanın getirebileceği ayrışma ve

anlaşmazlıklar, çeşitli yollarla engellenmediği, farklılaşma çeşitli meşrulaştırmalarla izah edilemediği zaman çatışma kaçınılmaz olur. Bütün bu hususlar, din kurumu ve olgusu ve de dinî-toplumsal çatışma için de geçelidir. İnsanların farklı istekleri, arzuları, amaçları, çıkarları, davaları, dinî yaklaşımları; dinî inanç, davranış, ahlâk, hukuk, liderlik, siyaset, ekonomi ve organizasyon farklılıkları din boyutlu olarak da dinî-toplumsal ilişkilerde farklılaşmayı, değişik konumlanmaları, farklı yönelmeleri beraberinde getirir. Bu ise dinî-toplumsal çatışmanın gerçeklik bulmasında rol oynar.

Toplumsal Değişim Bağlamında Çatışma ve Din

Batı'da ve Batı dışı toplumlarda din fikri etrafında örgütlenip ortaya çıkan sosyal hareketlerin çoğunun mücadelecisi bir öze sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yapılan gözlemler göstermektedir ki din veya dinî hareketler, sosyal çatışmadan kaynaklanabildikleri gibi çatışmaya kaynaklık da edebilmektedirler. Bu bağlamda dinî hareketlerin pek çoğunun değişime yönelik olduğu, hatta devrim potansiyeli taşıdığı ileri sürülebilir (Okumuş 2012a). Toplumsal değişimle birlikte din, hem genel olarak toplumla ilişkilerinde, hem de kendi içinde değişen şartları dikkate alarak yeni yorum ve pratiklerle yoluna devam eder. Toplumsal değişimde genel olarak çatışma nasıl en önemli parametrelerden biriye, hem çatışmada hem de çatışma üzerinden toplumsal değişimde din de en önemli parametre ve dinamiklerden biridir. Din, toplumsal değişimde çatışma yoluyla temel etken veya takviye edici bir etken olabilir.

Ayrıca toplumsal değişim, bizzat din kaynaklı çatışmaların ortaya çıkmasına yol açabilir. Toplumun yapısında meydana gelen köklü değişimler, dinin kendi sistemine uygun değilse, din değişimle mücadele alanına çıkar ve değişime karşı kendi sistemini korumak veya yerleştirmek amacıyla değişimin kendini etkileme durumuna göre çeşitli tiplerde çatışma çıkarabilir. Ayrıca de-ği-

şimle birlikte ortaya çıkan yeni dinî eğilimler, yeni din yorumları, geleneksel eğilim ve formlarla zıtlaşma ve çatışmaya girerler. Din, bu farklılık, çatışma veya zıtlaşmaya çeşitli biçimlerde tepki verir, mümkün olduğunca kendi lehine dönüştürmeye ve bunun için de adaptasyon yollarını bulmaya çalışır. Meselâ Budizm, doğum yeri olan Hindistan'ın sınırları dışına taşarak Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığı andan itibaren, karşılaştığı yeni kültürlerle uyum sağlamada tipik bir örnektir. Çin Budizmi, Lamaizm ve Zen Budizmi gibi Budizmler, böyle ortaya çıkmışlardır. İslamiyetin içinde doğduğu toplumun sınırlarının dışına taşması sonucu, İran, Kuzey Afrika ve Zenci Afrika, Türk dünyası, Hindistan ve uzak Doğu'da vb. oluşan dinî-kültürel farklılaşmalar da bu durumun İslam dünyasındaki yansımaları olarak zikredilebilir. Aynı şekilde Hristiyanlık da, gerek tarihi içerisinde ve gerekse günümüzde bu durumun çeşitli örneklerini orta yere koymaktadır. Sözgelimi bu bağlamda İslam ve Hristiyanlığın, Afrika'da yerel kültür ve gelenekler ışığında yeniden yorumlandığı, bu iki dinin bir tür Afrikalılaştığı söylenebilir (Okumuş 2012a).

Din ve değişme arasındaki ilişkiler, özellikle sosyal değişimin yerleşik dinî yapılar, kurumlar, uygulamalar ve kültür üzerindeki etkileri sadece bir takım uyum ve uyumsuzluklarla çelişkiler biçiminde olmamakta, aynı zamanda dinî cemaat, grup veya oluşumların kendi aralarında bir takım çatışmalarını da beraberinde getirmektedir. Özellikle çeşitli etkenler ve değişim süreçleri çerçevesinde dinî bakımdan homojenliği yitirmeye başlayan bir toplumda, gerek aynı dinin çeşitli cemaat, grup, akım, yorum ve mezhepleri, gerekse farklı dinî oluşum veya akımlar arasındaki çatışmaların örneklerini, dinler tarihi çok çeşitli örneklerle ortaya koyduğu gibi günümüz toplumlarında da bunun örnekleri eksik değildir. Din, toplumsal değişimi olumsuz yönde etkilediği gibi toplumsal değişim de dini olumsuz yönde etkileyebilir. Meselâ toplumsal değişim, dinin kendi içinde çatışma çıkmasına; dindarlar arasında zıtlaşma, kavga, savaş vs. çıkmasına sebep olabilir. Bu noktada Batı'da Rönesans ile birlikte gelen değişimle ilişkili olarak ortaya çıkan reform hareketinin Protestan-

lığı doğurmasıyla Hristiyanlığın daha da farklılaşmasını ve daha sonra ortaya çıkan din savaşlarını örnek vermek mümkündür. Ayrıca İslam tarihinde özellikle Hz. Osman dönemin-den itibaren meydana gelen değişimlerin etkisiyle çeşitli fırkaların, siyasal hareketlerin, isyanların ve daha sonraki mezhepleşme ve fırkalaşmaların kendini göstermesi de buna örnek verilebilir (Okumuş 2012a).

Modern toplumlarda modernleşme yönündeki değişimin getirdiği laiklikle birlikte Batı'da düşük ya da yüksek yoğunluklu kilise-devlet çatışmaları, devletlerin kiliseleri devlet ve kamu alanlarının dışına çıkarma girişimleri ve siyasetinin getirdiği gerilimler veya bir mezhebi tercih etme, sahiplenme sonucu diğer mezhep ve kiliselerin gerek devletlerle, gerekse kendi aralarında gerilimli ve çatışmalı bir noktaya yönelmeleri vs., dinin gerilimli ve çatışmalı durumunu gözler önüne sermektedir. Batı'da Hristiyanlar için devletle ilişkilerde belli bir normalleşme noktasına gelinmiş olmakla birlikte mezhepler, kiliseler, dinler veya dinî anlayışlar arasındaki yumuşak veya sert çatışmalar çeşitli şekillerde devam etmektedir (Bkz. Kehrer 1998). Günümüzde Hristiyanların Müslümanlarla ilişkilerinde çatışmalı durumun olmadığını söylemek mümkün değildir. Benzer bir biçimde modernleşme sürecinde bulunan Türkiye, Tunus, Mısır gibi ülkelerde de siyasal sistemin dine karşı sınırlandırıcı politikaları, din-siyaset ilişkilerinde, dinî gruplar arasındaki ilişkilerde gerilim ve çatışmaları intaç etmiştir.

Çatışma Ortamında Din

Değişimle birlikte ortaya çıkan çatışma ortamı veya çatışmayla gelen farklı toplumsal şartlar; dinin, dinî toplumsal sistemin, dinî yapı, organizasyon, ekol, mezhep, kurum ve grupların görece lehine de olabilir, aleyhine de. Din, çatışmayı destekleyebilir de desteklemeyebilir de; çatışmanın içinde olabilir de, olmayabilir de; fakat her halükarda ondan etkilenecektir. Bazen

toplumda, toplumun yapısında öyle bir değişim gerçekleşir ki bu değişim, dinin lehine işlevsel olabilir. Bu bağlamda geçmişten örnek vermek gerekirse, örneğin Konfüçyanizmin ortaya çıkıp yerleşmesi, Çin’de hızlı bir sosyal değişim, düzensizlik ve çatışma döneminde olmuştur. Yine felsefî Brahmanizm ve Budizm’in başlangıçları, Hindistan’da birçok iç çekişmelerin, Arilerle yerli halk arasındaki çatışmaların, feodal savaşların ve Brahmanlarla Kşatriyaların sosyal nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği zamanlara rastlamaktadır. Benzer bir biçimde İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı’da ve dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan toplumlarda meydana gelen bir takım değişimlerin, bir dinî canlanmaya sebebiyet vermesini örnek olarak zikretmek mümkündür (Okumuş 2012a).

Bazen de dinî birliğin dağılmasına, yeni dinî oluşumların, yeni dinî örgütlenmelerin ve yapılanmaların ortaya çıkmasına, yeni mezhep, tarikat veya dinî grup ve cemaatlerin çıkmasına yol açan bir değişimle karşı karşıya gelinebilir. Özellikle hızlı ve köklü bir toplumsal değişimin intaç ettiği çatışmalar, dinî homojenliği bozabilir. Bu durumda dinî organizasyon ve gruplar arasında bir çatışma ortaya çıkar. Çatışma sözlü, bilimsel, teorik, yorumsal temelde başlayıp fiili boyuta, pratik bölünmelere kadar gidebilir. Hz. Ebû Bekir döneminden Hz. Ali dönemine, oradan Muaviye dönemine ve daha sonraki mezhepleşmelere, Şii-Sünni bloklaşmalarından bu iki büyük bloğun içindeki ayrılaşmalara kadar bir dizi örneği Müslüman toplumlarda gözlemek mümkündür. Tarihte Reformasyonla Protestanlığın Hristiyanlık içinde nasıl bir bölünme dalgalanması yarattığı bilinmektedir. Kuzey İrlanda’da Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışmalar veya Lübnan’da Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki gerginlikler farklı örneklerdir. Bu durumlarda dinler artık sosyal bütünleşmeyi sağlamaz, aksine sosyal çatışmalara neden olurlar. Her dinî grup kendi dinî kültür biçimini geliştirdiği için, tüm toplumla ilgili bir bilincin oluşması engellenir (Kehrer 1998).

DİN - TOPLUMSAL ÇATIŞMA ETKİLEŞİMİ

DİN İLE TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN KARŞILIKLI İLİŞKİLERİ

Her din, sosyal davranış için kurallar koyar ve empirik olaylar için açıklamalar, anlamlandırmalar yapar. Aynı zamanda din, ilgili dinî sistemin karakteriyle bağlantılı olarak belli davranış biçimleri üretir. Din, sosyal davranış için bir motivasyon ve olayların akışı üzerinde düşünmedir. Somut olarak olanlar ile normatif talepler arasında belli bir mutabakatın olması, dinin sosyal öneminin temelidir. Eğer normatif davranış ve günlük davranış açık olarak birbirine ters düşerlerse, normatif tutarsızlık tehlikesi var demektir. Dinler tarihi ve sosyal tarihle ilgili neticeleri bakımından bunun en iyi örneği, sürgünden önce ve sonra Yahudi halkının, seçilmiş bir halk olmakla politik kaderi arasındaki tenakuzdur. İki alanın uyumu ancak vaa-din içselleştirilmesi ve seçilmişlik kriterinin ahlakileştirilmesiyle mümkündü. Bu açıklamalar, büyük Yahudi peygamberleri tarafından geliştirilmiş ve Yahudi inancının yaratıcı olarak yenilenmesine neden olmuşlardır. Sonuç olarak bu inanç, kendisinin önemli bir özelliği olan monoteist sistemin etkisiyle toplumsal

değişim ve çatışmanın motoru olmuştur. Bu noktada işaret etmek gerekir ki bilim, olayların akışının nedenselliği meselesini ele almak durumundadır. Bu mesele, din sosyolojisi açısından toplumsal çatışmanın araştırılmasında da kendini gösterir: Dinî çatışmanın toplumsal çatışmaya, toplumsal çatışmanın dinî çatışmaya nedensel bir önceliği var mıdır? Karşılıklı bağımlılık kategorisi sadece bir alanın tetkiki için yeterlidir. Yukarıda sorulan dinî alt sistemlerin diğer alt sistemlere nedensel önceliği meselesine cevap verebilmek için dinî çatışmanın bir toplumsal çatışma olduğu gerçeğinden hareket etmek gerekir. Bir toplumun dinî alanında ortaya çıkan çatışmalar, toplumun norm bünyesinde de köklü çatışmalar meydana getirir (Bkz. ve krş. Kehrer 1998: 100-101; Okumuş 2012a).

Tipolojik ve analitik perspektifle, işlevselci ve çatışmacı sosyolojilerin de yardımıyla, toplumsal çatışma-din ilişkilerine baktığımızda, denilebilir ki toplumsal çatışma-din ilişkileri diyalektik ve etkileşimsel bir özellik, bir karşılıklılık arz etmektedir. Toplumsal çatışma-din ilişkileri öyle karmaşık bir durum sergilemektedir ki konuya tek taraflı din üzerinden veya sosyal çatışma üzerinden bakmak, insanı meşhur fıkrada fili tanımlayanların durumuna düşürür. Söz konusu karşılıklılık ve etkileşimsel özellik çerçevesinde din ile toplumsal çatışmanın karşılıklı ilişkilerinin temelde iki tipte gerçeklik kazandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal çatışma ilişkisi; ikincisi ise dinin etkilendiği toplumsal çatışma-din ilişkisidir (Bkz. Okumuş 2012a). Her iki tipin içinde bazı farklı durumların varlığından bahsedilebilir. Örneğin dinin etkili olduğu din-toplumsal çatışma ilişkisinin içinde dinin etkisinin düzeyine göre farklı gerçeklikler ortaya çıkar; din, toplumsal çatışmada bazen temel etken olurken, bazılarında herhangi bir etken olabilir. Ayrıca din, etkili olduğu toplumsal çatışmayı sonlandırmada veya engelleme de etkili olabilir, geliştirmede ve şiddetlendirmede de etkili olabilir. Aynı şey dinin etkilendiği toplumsal çatışma-din ilişkisi için de geçerlidir. Bu tipin içinde de mesela toplumsal çatışma bazen din üzerinde temel belirleyici etken olurken bazen temel

belirleyici etken olmasa da etkili faktörlerden biri olabilir. Ayrıca çatışma, dini olumlu da etkileyebilir, olumsuz da.

Din ve ideolojilerin tarihte birçok değişimlere, çatışma, ihtilal, devrim, savaş ve yıkımlara yol açtığı bilinen bir gerçektir. Özellikle dinsiz bir toplum olmadığı düşünüldüğünde, bu gerçek daha net bir biçimde anlaşılabilir. Bu bağlamda İbn Haldun (1988: c.1, 485-488), toplumların gelişiminde dinin önemi üzerinde çokça durmuş, dini birleştirici bir unsur olarak asabiyetin de üzerine koyarak dine bağlanan hanedan ve toplumun dini zayıf olanlara galip geleceğini ve dini bozulan toplumun çok kötü değişimlere sahne olacağını ileri sürmüştür. Gustave Le Bon'a (1841-1931) göre de inançlar, insanlık tarihinin en güçlü faktörlerinden biri olup toplumun inançlarında meydana gelen her değişmeyi büyük toplumsal değişim izler (Sorokin 1994: c.2, 190-191).

Toplumsal çatışmanın temel faktörü olarak din, toplumların hem lehine hem de aleyhine etkili ve işlevsel olabilir. Din, bazen meşrûlaştırma işlevi görerek sosyal düzeni sağlar, sapma ve anomi durumlarına engel olursa da bazen böyle bir işlev görmek yerine mevcut toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir hareket oluşturarak anomi ve sapmaya neden olabilir ve yeni çıkmış bir dinî hareketi meşrûlaştırarak toplumda çatışmaya, ayrımlaşmaya, saflaşmaya, göçe ve devrime yol açabilir. Dolayısıyla din, düzeni sağlayabildiği gibi düzensizliğe de neden olabilir. Bir adım daha ileri giderek dinin, bir toplumun tarih sahnesinden silinmesinde etken olabilme potansiyeline sahip olduğu da söylenebilir (Okumuş 2014a).

“Materyalist ve marksistler, genelde ideleri, özelde de dinî ideleri, alt-yapıyı oluşturan temel faktör olarak düşündükleri ekonominin veya ekonomik faktörlerin gölge fenomenleri olarak kabul eder, dinin toplum hayatında ve toplumsal değişimde etkin bir faktör olamayacağını, hatta değişimi engelleyici bir fenomen olduğunu ileri sürerlerken, idealistler, örneğin Hegel, ide ve fikirlerin, tarihin ve toplumsal değişimin aslı faktörleri olduğunu iddia etmektedir. Din sosyolojisinde bu konuya belki de en ge-

niş ilgiyi M. Weber göstermiştir. Weber'in sosyolojisinde değerler, özellikle de dinî ve ahlakî değerler, dinî düşünce, zihniyet ve kıymet hükümleri, sosyo-ekonomik değişimde rol alabilir, hatta yeri geldiğinde değişimin egemen faktörü olabilirler. Batı'da modern kapitalizmin doğuşunda oynadığı rolde görüldüğü üzere din, sosyal ve ekonomik değişimin, yeni bir takım değerlerin oluşturulmasının temel etkeni olabilir. Weber'e göre modern anlamıyla kapitalizm, Batı'da, Kalvinist, Pietist, Baptist ve Metodist Protestan çevrelerin yaşayışında beliren püritanizm biçimindeki bir zahitlik anlayışı sayesinde ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın Kalvinci Protestan yorumu, Batı'da sadece kapitalist ekonomiye değil, aynı zamanda modernliğe ve bununla bağlantılı olarak laik bilgi, bilim ve seküler toplum kurumlarına geçişte de başlı başına önemli bir rol oynamıştır. Weber, dinin sosyal değişimdeki olumlu veya olumsuz ya da muhafazakar veya yaratıcı rollerini aydınlatmak üzere din önderlerinin bir tipolojisini yapmakta ve bu çerçevede *peygamber* ve *rahip* tipleri üzerinde önemle durmaktadır. Bu iki tipten rahip, yerleşik sistemin veya toplumsal düzenin bir parçası olarak onun üzerinde yaratıcı bir işlev icra etmeksizin yalnızca geleneksel düzenin idamesini sağladığı halde, peygamber, bir değişimci portresiyle ortaya çıkar ve orijinal deneyimi ile yerleşik kalıplara meydan okur ve başarılı olması durumunda da yeni mesajının yaratıcılığı sayesinde taraftarlarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikler gerçekleştirir. Weber'in sosyolojik terminolojisinde (1964: 46) tam bir karizma yüklü fert demek olan peygamber, karizmatik liderliğin dinî bir tezahürü olarak varlık sahnesinde yerini alır. Peygamber, orijinal deneyimi ile yerleşik modellere meydan okur ve şayet başarılı olursa, yeni mesajının yaratıcılığı sayesinde taraftarlarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikler gerçekleştirir. Karizma terimi, liderin alelade insanlar üzerinde icra ettiği cazibe gücünü ifade etmektedir. Böyle bir güçle dinî lider, insanlar, özellikle taraftarları katında oluşturucu, yaratıcı bir zihniyeti devreye sokar. Böylece geleneksel sosyal çevrede, dinî liderin karizmatik etkisi en güçlü devrimci bir değişimi gerçekleştirecek bir işlev görür.

Dinin, başlı başına çatışma ve devrim etkeni olması bağlamında denilebilir ki mevcut egemenlik ilişkilerini değiştirme denemeleri, egemenliğin yapısı ve meşrûiyetine bağlıdır. Elitlerin barış yoluyla dolaşımını engelleyen donmuş egemenlik şekilleri, radikal devrim hareketlerine sahne olabilirler. Eğer egemenlik mevkilerinin işgali rasyonel bir temele dayanmıyorsa, karmaşık ideoloji ve mitolojilere dayanılarak toplumun tüm yapısını değiştirme istenebilir. O zaman sosyal ayaklanma, aynı zamanda dinî bir hareket olur: Bugomil, Hussit, Bundschuh hareketleri, Tauffer ayaklanmaları, politik devrim isteklerini Tanrı tarafından istenen bir toplumsal düzene çağırarak veya dayanarak temellendirmişlerdir (Okumuş 2012a).

Belirtilebilir ki, modern egemenlik yapısındaki rasyonel iletişim sayesinde çatışmaları çözümleme imkanı, bugün devrim hareketlerinin çok zor ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Çünkü kurumsallaşmış kanallar (seçimler) egemenlik altında bulunanların, egemenlik mevkilerini elinde bulunduranlarla iş birliği içinde olmalarını temin etmektedir. Buna karşılık gelişmekte olan ülkelerde bugün hala çoğu kez yukarıda adı geçen Batılı hareketlere benzer yapısal özellikler gösteren, din tarafından şekillenmiş devrim hareketleri ortaya çıkabilmektedir. Kolonilerde politik elitin dolaşımından zenci nüfusun dışlanması ve ayrıca zencilerin hiçbir imtiyaza sahip olmamaları, Hristiyan inanç unsurlarıyla temasa geçtikten ve bu Hristiyan unsurların eski kabile mitolojisiyle karışmasından sonra, bütün egemenlik ilişkilerinin radikal olarak tersine döndürülmesini dinî bir misyon telakki eden bir “parya ahlaki”nin oluşması için uygun bir ortam sağlar. Mesihçi beklentiler, ya bizzat kurtarıcı olarak veya onun habercisi olarak ortaya çıkan dinî bir önder yaratır (Kehrer 1998: 96-97; Okumuş 2012a).

Toplumsal değişimin ve kimi zaman çatışmanın, savaşın temel faktörü olarak dine İslamiyet bağlamında bakılacak olursa, görülür ki İslâm, büyük karizmatik önder olarak Hz. Muhammed’in (s) 23 yıllık peygamberlik yıllarında giriştiği hareket ve bunun sonucunda özellikle Medine’de Ashabı ile birlikte inşa ettiği sosyal

sistem ve yapıda değişimin temel etkenidir. Medine’de İslam toplumunun inşa edildiği dönem, sadece bir tebliğ dönemi değil, aynı zamanda İslâm ümmetinin ana dokusunun oluşturulduğu bir ilk kuruluş dönemi olmuştur. Ataların geleneksel dini ve dünya görüşüne, inançları, değerleri, kültürleri ve hayat tarzına karşı bir tür dinî ve toplumsal protesto şeklinde ortaya çıkan ve dolayısıyla da onlara nisbetle çok önemli ve değişik unsurları ve yepyeni bir ruhu temsil eden yeni ve evrensel İslâmî ilâhî mesaj, animist ve putperest inançların ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumu içerisinde çok şiddetli reaksiyonlarla karşılaşmış olmakla birlikte, taraftarlar bulmakta da gecikmemiştir. Üstelik bu yeni dini cemaatin giderek gelişme göstermekte oluşu ve bu çerçevede onun geleneksel Mekke toplumu açısından arz ettiği tehdidin, Mekkeli putperestler ve özellikle de onların ileri gelenlerince bu yeni dine ve onların taraftarlarına karşı önce baskı, sonra abluka ve daha sonra da şiddetle karşılık bulunduğu bir ortamda yeni din, Mekke’nin Kuzeyindeki bir vaha kenti olan Medine’de kök salmaya başlamış ve bu gelişme, Hicret’i müteakip on yıllık bir mücadele döneminin sonunda sadece Hicaz yöresinin değil, hemen hemen bütün Arabistan’ın, Hz. Peygamber’in önderliğinde, Medine merkez olmak üzere gelişen yeni dinî, sosyo-kültürel ve politik oluşumun nüfuz dairesine girmesi ile sonuçlanmıştır. Bu noktada Hicret’in, sosyal değişimdeki önemine işaret etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber ve ashabının Medine’ye hicret etmeleriyle birlikte Medine’nin sosyal hayatı çok büyük bir değişim yaşamıştır (Sezer 1981: 157, 158). Hicret, İslam’ın sosyal değişimde temel faktör oluşuna ey iyi örneklerden biridir. Böylece yeni dinin getirdiği değişim bir bakıma, İslâmiyetin cahiliyye dönemi diye adlandırdığı bir devirden medeniyet dönemine bir geçişi ifade etmekteydi. Bununla birlikte İslam’ın getirdiği değişimi, bir başka bakımdan sözlü kültüre dayalı kabile düzeninden kitabî kültüre dayalı ümmet yapısındaki şehir medeniyetine bir geçiş biçiminde tanımlamak da mümkün olmaktadır. Çünkü her şeyden önce bir şehir ortamında ortaya çıkan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Her ne ka-

dar kültürel bakımdan İslâmiyet, Arap kültür atmosferinde ortaya çıkmışsa da, orada önemli değişiklikler ve reformlar da gerçekleştirmiş ve en önemlisi topluma Tevhid esasına dayalı yepyeni bir ruh üflemiş ve adeta kutsal bir anlam kazandırmıştır. Özet olarak denilebilir ki İslâm, Arap toplumunun dinî, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel bir faktör olarak rol oynamıştır (Bkz. Hasan 1985: 228-263). İslam dininin, karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed'in vefatını mütekaip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de İslam toplumunda toplumsal değişimin, toprakları genişletmenin, çatışmanın, savaşın temel faktörü olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde bir takım önemli iç mücadele ve çatışmalarla birlikte İslam toplumunun sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye ve İslam toplumları başka toplumlarla, müslüman olan ve olmayan yeni çevrelerin kültürleriyle karşılaşmaya, akültürasyona girmeye başlamışlardır. Daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüz dünyasında dahi İslam, çeşitli olaylarda, değişik yer ve zamanlarda, çeşitli toplumların siyasal, sosyal, kültürel vb. değişimlerinde önemli bir etken olarak işlev görebilmektedir. Çatışma bağlamına gelinirse, Hristiyanlık, Yahudilik vd. gibi İslamiyet de tarihsel olarak çeşitli şartların etkisiyle çatışmalara, savaşlara girmiş ve bu yolla da çok önemli değişimlerde etkin roller oynamıştır (Okumuş 2012a).

Özetle din, çatışmaya yol açabileceği, çatışmanın çıkmasında, derinleşmesi veya genişlemesinde temel etken veya kaynak olabileceği gibi çatışmanın engellenmesinde de temel etken olabilir. Ayrıca din çatışmayı olumlu ve olumsuz yönlerde etkileyebileceği gibi çatışma da dini olumlu ve olumsuz yönlerden etkileyebilir.

DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA

Din boyutlu toplumsal çatışma veya toplumsal boyutlu dinî çatışma yahut çatışma boyutlu din gibi ifadeler ve bu ifadelerin toplumsal gerçeklikteki yansımaları, din ile toplumsal çatışma-

nın girift ilişkilerini işaretlemektedir. Girişte de belirtildiği gibi dinin toplumsal çatışmayla etkileşimi, karmaşık ilişkiler bütünü nü ifade etmektedir. Bu karmaşık ilişkiler olgusunda eşitli sebep ve sonuçlarla farklı boyut ve etkenler rol oynar ve din-toplumsal çatışma etkileşimi söz konusu karmaşıklığıyla sosyal hayatta tezahür eder; din, çatışma ve dinî çatışma, sonuçta bir toplumsal bağlamda gerçekleşir. İster toplumsal çatışmada din boyutu olsun, isterse dinde bir çatışma boyutu ortaya çıksın; ister entelektüel veya fikrî düzlemde dinî çatışma olsun, isterse pratikte şiddet içerikli bir dinî çatışma olsun sonuçta din-çatışma etkileşimi, bir toplumsal zeminde, bir karşılıklı toplumsal ilişkiler bağlamında gerçeklik bulur. Böyle anlaşılan bir din-toplumsal çatışma etkileşimi, bize *dinî-toplumsal çatışma* kavramını verir. Dinî-toplumsal çatışma kavramsallaştırmasında, “dinî” sözcüğüyle çatışmanın din, dindarlık, inanç, dinî topluluk, grup, hareket ve organizasyon boyutları; “toplumsal” kelimesiyle toplum, toplumsal hayat, toplumsal ilişki boyutları, toplumsal yaşamın unsurları olan aile, eğitim, ekonomi, siyaset, zaman, hukuk, ahlâk, etnisite, grup, hareket, örgütlenme ve gruplararası ilişkilere dair hususları; “çatışma” ise dinî ve toplumsal ile nitelenen olguyu ifade etmektedir. Böylece dinî-toplumsal çatışmayla, çatışmanın toplumsal zeminde din ile buluşması gerçekliği, bütün unsurlarıyla ortaya konulmuş olmak amaçlanmaktadır.

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN SEBEPLERİ

Dinî-toplumsal çatışmanın ortaya çıkışına yol açan sebepleri bilmek, toplumsal bir olgu olarak çatışmanın durumunu, boyutlarını, sonuçlarını ve çözüm yollarını bilmek için gereklidir. O halde kısaca sosyolojik perspektifle dinî boyutlu çatışmanın sebeplerinden bazıları üzerinde kısaca durmakta fayda bulunabilir. Bu çerçevede toplumda, mesela aile içinde, grupta/cemaatte/harekette, organizasyonda, kurumda, gruplararası ve uluslararası ilişkilerde ortaya çıkan dinî-toplumsal çatışmanın sebep-

lerinden birinin, *kaynakların sınırlılığı ve dağıtımındaki eşitsizlikler, dengesizlikler veya farklı tercihler* olduğu söylenebilir. Yine *güç arzusuyla ve güç elde etmek için harekete geçmek*, diğer birey ve gruplarla çatışmada önemli sebeplerden biridir. *Özgürlük için çaba harcamak* da çatışma sebebidir. Dinî-toplumsal çatışmanın en önemli sebeplerinden biri de, *inanç, din, değer, amaç, düşünce, yöntem, çıkar ve uygulama farklılıklarını problem haline getirerek kendi durumunu dayatma çabasıdır*. Benzer bir sebep de, *bir dinî grubun, başka bir gruba inanç, düşünce ve davranışlarının dine zarar verdiği düşüncesiyle karşı çıkmasıdır*. Yanlış anlama/algılama, yalan haber, iftira vs. ile bunları çözmek üzere iletişime geçememe gibi sebepler de dinî-toplumsal çatışmanın sebepleri arasında sayılabilir. Yine mesela kurallara uymama, kuralsızlık, anomi, yabancılaşıma, amaçsızlık gibi durumlar çatışma sebeplerindendir.

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ETKENLERİ

Dinî-toplumsal çatışmada rol oynayan etkenler, çatışmanın din boyutunu, dinin de çatışma boyutunu daha iyi anlamaya katkı yapacaktır; zira din-toplumsal çatışma etkileşimi veya dinî-toplumsal çatışma, bir takım etkenlerin etkisiyle gerçeklik bulur. Esasen genel olarak toplumsal çatışmada rol oynayan etkenler, dinî-toplumsal çatışmada da rol oynar. Bundan dolayı o etkenleri bu bağlamda ele alma yoluna gidilecektir. Bu çerçevede dinî-toplumsal çatışmanın etkenleri arasında *zaman* önemli bir yer tutar. Zaman tarihsel ve sosyal varlık alanını determine eden, belirleyen başlıca determinasyon faktörlerinden biridir. Zaman, içinde olayların gerçekleştiği, insanın eylemlerini gerçekleştirdiği, değişimin ve çatışmanın meydana geldiği bir kategoridir. İnsanın davranışları, insanın başarıları ve başarısızlıkları, zamanın geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde üç boyutunun içinde gerçekleşmektedir. Dinî-toplumsal çatışma da *zaman içinde*, zamanın ruhunun etkisi altında, *zamanın toplumsal gerçekliği* kapsamında gerçek-

leşir. Örneğin zamanın kültüründe, zamanın gidişatında, zamanın toplumsal yansımalarında çatışma varsa, dinî boyutlu çatışma ortamı varsa, toplumda, grup içinde ve gruplar arası ilişkilerde, uluslararası ilişkilerde dinî-toplumsal çatışma kendini gösterir. Dinî-toplumsal çatışma *zaman içinde toplumun yapısında meydana gelen köklü değişimler karşısında muhafazakâr zihniyet, tutum ve eylemlere sahip insanlarla veya geleneği tercih eden kimselerle değişimi onaylayan veya değişimi bizzat projelendirip hayata geçiren insanlar veya toplumsal gruplar arasında* meydana gelebilir. Benzer bir biçimde zaman, *kuşak çatışmalarında* da etkili bir etkindir. Kuşak çatışmalarında ise din önemli bir boyuttur. Yaşlı kuşaklar, zaman içinde dinin belli bir yorumunu ve uygulama biçimini tercih ederken, yeni kuşaklar, zamanın değişimiyle yeni yorumlarla dinî inanç ve uygulamalara yönelebirlirler. İnsanlar, davranışlarını beğenmedikleri, özellikle de kendilerine saygı duymayan genç insanları “zamâne çocukları” diye niteler ve damgalarlar. “Zaman bozuldu” veya “zaman değişti” gibi sözler de, içinde yaşanılan zaman diliminde yaşayan toplumun davranışlarının, siyasî gidişatın kötüleştiği, ahlakın bozulduğu, dindarlığın zayıfladığı gibi anlamları mündemiçtir. Normal şartlarda her insan, zamanının çocuğudur; fakat buradaki ifadeler, yani zamane çocukları veya zamanın bozulması gibi kullanımlar, olumsuz anlamda kullanılmakta, önceki kuşakları iyi görürken, yeni kuşağı olumsuzlamaktadır. Bu kavramsallaştırma, yaşlılık sendromuyla da ilgili olabilmektedir. Zamane çocukları veya gençleri yaklaşımına toplumumuzun hemen her bölgesi, hatta şehri ve köyünde rastlanabilir. Yaşlı kuşak, yeni genç kuşaktaki değişimi olumsuz görür (Okumuş 2011b). Zaman, dinî-toplumsal çatışmanın düzenlenmesi, planlanması ve başarılı veya başarısız olmasında da önemli bir etken olur. İyi bir zamanlama ile, zamanın ruhunu, kültürünü, toplumsal boyutlarını doğru okuyarak hareket edenler, çatışmada kendileri açısından daha iyi sonuçlar alacaklardır. Zaman, dinî topluluğun yaşam pratikleriyle kamusal, resmî zaman planlamalarıyla örtüşmemesi ve dolayısıyla çatışması durumunda da ciddi bir etkindir. Esasen zaman, top-

lumsal bir fenomen olarak dinî-toplumsal çatışmanın bütün boyutlarında tesiri güçlü bir etkindir.

Dinî-toplumsal çatışmada zaman faktöründen *toplumsal değişim* etkenine geçiş yapılabilir. Zamanla doğrudan ilgili bir olgu olarak toplumsal değişim, dinî-toplumsal çatışmada oldukça güçlü bir etkindir. Değişimin dışında bir toplumsal dünya düşünilemeyeceğine göre dinî-toplumsal çatışma da, değişimle birlikte ele alınmak zorundadır. Toplumsal değişim, amacına, içeriğine, yönüne, hızına, yaygınlığına, aktörlerine, din ile etkileşimine, sonuçlarına vs. göre dinî çatışmanın çıkmasını, sürmesini, sonlanmasını vs. etkiler. Denilebilir ki, dinî-toplumsal çatışmalar, toplumsal değişimle çok yönlü bir determinasyon ilişkisine sahiptir. Toplumsal değişim, dinî çatışmada etkili olduğu gibi çatışma da değişimde etkili olur (Bkz. Okumuş 2012a).

Dinî-toplumsal çatışma etkenleri arasında *coğrafya*, *iklim* ve *mekân*ın yeri de önemlidir. Coğrafya veya coğrafi çevre, başka bir ifadeyle fiziksel çevre, tabiatın insanlara sağladığı şartların tümüdür (Dönmezer 1990: 66). Coğrafi şartların, yani doğal iklim, ısı, yer/arazi/mekan, engebeler, su dağılımı, su akımları, hayvanlar alemi, bitkiler alemi, tabii mevsim değişiklikleri, jeo-fizik süreçler, çekim olayları, fırtınalar, depremler, deniz akıntıları vs.'yi içine alan (Sorokin 1994: c.1, 104) coğrafi çevrenin, bazı durumlarda insanlara imkanlar verirken, bazı durumlarda sınırlama getirdikleri bilinmektedir (Tezcan 1991: 11; Giddens 2000: 552). Toplumsal değişim, olay ve olgularda coğrafyanın önemi üzerinde duranların bir kısmı Elisworth Huntington (1876-1947) gibi coğrafyayı tek etken olarak görürken, bir kısmı ise İbn Haldun (1996: 79-84, 120-136 vd.) gibi coğrafyayı diğer etkenler gibi bir etken olarak görmüş ve bu bağlamda onun önemini vurgulamışlardır. Konuya *mekân sosyolojisi* (Urry 1999) perspektifinden bakmak istenirse, denilebilir ki *mekân* sosyal varlık alanını belirleyen önemli *determinasyon ilkelerinden* biridir. Toplumsal olay ve olguları zamandan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi zamanla sıkı ilişkisi bulunan mekândan da ayrı düşünemeyiz. Toplumsal olay, olgu ve çatışmalarda mekan, arazi, başka bir ifa-

deyle toplumun ikamet yeri gerçekten de etkili olabilmektedir. Mekân, sosyal olay ve olguları belirlemede iki türlü rol oynar. Bunlardan biri, insanın, toplumsal grup veya toplumların mutlaka bir fizikî ve coğrafi çevrede yaşamak zorunluluğundan gelen çevre-mekân etkisi, diğeri ise insanın ve insan topluluklarının üzerinde yaşadıkları mekâna verdikleri anlam dolayısıyla ortaya çıkan determinasyon biçimidir (Mengüşoğlu 1992: 164-166; Arslantürk 1995: 36-38; Okumuş 2005a).

Dinî-toplumsal çatışma etkenlerinden biri de *siyaset* ve siyaset gücünün en somut tezahürü olan *devlettir*. Devletin, Weber'in belirttiği gibi şiddet tekeli elinde bulunduran güç olduğu düşünülürse, çatışmanın legal ve illegal olarak tanımlanmasında, dinî-toplumsal çatışmanın ortaya çıkmasında ve çıkmamasında, çatışmaların terörist olup olmadıklarını belirlemede ne kadar etkili olduğu anlaşılır. Siyasal topluluğu veya devleti sosyolojik açıdan ele alan Max Weber'in (1864-1920) konuya yaklaşımında modern devlet, tüm siyasal birlikler gibi sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları bakımından tanımlanabilir. O da *fizikî güç ve şiddet kullanımı*dır. Nitekim Weber'in sosyolojisinde (Weber 1995: 56) “devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşrû kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur”. Weber'in sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerektiğidir. Devletin, söz konusu itaati sağlamasında ise egemenliğin temel meşrûlaştırımı zorunlu olmaktadır (Bkz. Gellner 1974c: 22, 23, 53, 71, 94, 183, 184 vd.; Gellner 1974b: 22, 23, 31, 41 vd.; Berger ve Luckmann 1967: 111 vd.; Gellner 1974a: 29 vd.). Weber'in izah etmeye çalıştığı egemenliğin meşrûlaştırımı konusunda aslında dinin işlevi açıkça kendini göstermektedir. Tarih boyunca yönetici seçkinlerin veya devletin itaat edenler katında meşrûiyet kazanmasında din, küçümsenemeyecek bir işlev görmüştür (Okumuş 2012b). Tam bu noktada dinî-toplumsal çatışmanın tanımlanması, ortaya çıkması, engellenmeye çalışılması, devam ettirilmesi vs. boyutlarında devletin merkezi konumda olmasında da yine dinin, tabii ki özellikle meşrûlaştırım işleviyle etkili olduğu

söylenabilir. Gerçekten de bugün şiddetin ve onunla da bağlantılı olarak aslında çatışmanın en büyük temsilcisi, aktörü, mekânı, hatta çatışmanın tekeline elinde tutan güç devlettir. Dünyada birçok yerde ve küresel ölçekte dinî çatışmaların anlamlandırılması, iyi ya da kötü görülmesi, meşru olup olmaması, devam ettirilip ettirilmemesinde devlet, askeri, polisi vd. güvenlik güçleriyle resmen kendini tek yetkili gören güçtür. Son tahlilde muhtelif siyasal özneler, sözelimi şefler, lordlar, krallar, ağalar, hükümetler, askerî güçler ve buna bağlı olarak çeşitli sosyal gruplar, askerî hareketler, darbeler *siyasal örgütlenmelerle* dinî-toplumsal çatışmada etken olabilir, toplumun gidişatını etkileyebilirler (Giddens 2000: 553).

Dinî-toplumsal çatışmada göç de önemli bir unsurdur. Hareketlilik, mücadele, sürgün, demografya vs. ile de ilgili olan yerleşilen yeni yerin mekansal, demografik, iklimsel, kültürel, sosyal vb. durumuna ve de göç eden topluluğun sosyolojik özelliklerine göre göç eden ve göç edilen toplum ve grupların yapısında önemli değişikliklerin ve çatışmaların meydana gelmesinde işlevsel olabilir. Göçle birlikte ortaya çıkan kültürel karşılaşmalarda, kültürel ve toplumsal olarak meydan gelen dinî zıtlasma ve çatışmalar önemli bir yer tutar. Dinî çatışmanın tersine göç, göç eden ve edilen mekanda yaşayanlara yeni bir ruh ve enerji kazandırarak farklı din mensupları da dahil toplumda çatışma ortamının kalkmasında ve barış ortamının oluşmasında da etkili olabilir. Hz. Muhammed (s) ve ona inanan Sahabe'nin Mekke'den Medine'ye 610 yılında gerçekleştirdiği *Hicret* olayında bu çok net olarak görülmektedir.

Göçle ilintili bir bir fenomen olarak *şehirlerin oluşumu* ve yine göç ve sanayileşmeyle direkt bağlantılı ve özellikle modernleşmekte olan toplumlarda çok önemli bir problem olan *şehirleşme* de sosyal farklılaşmada, sosyal değişimde ve dinî-toplumsal çatışmada zikre değen bir etkidir. Şehirlerin oluşumu ve şehirleşme, göç, gelenek, kültürel yapı, siyasal durum, din gibi başka bir takım unsurlarla da ilişkili olarak şehir hayatında dinî-toplumsal çatışmanın ateşini tutuşturabilir (bkz. Tu-

na 1987: 71-175; Weber 2000, ss. 73-275; Martindale 2000: 5-68). Genel olarak *ideoloji*, çatışmada önemli bir etken olarak sayılabilir. Örneğin etnik ideolojiler, milliyetçilik, dinî ideolojiler, din-ideolojiler/dinimsi/din-gibi ideolojiler, seküler ideolojiler, çeşitli akımlar toplumda çatışma çıkmasında, toplumsal grupların karşı karşıya gelmesinde önemli etkenlerdir. Ayrıca *kimlikler* de toplumsal çatışma etkenidirler, Farklı kimliklerle vaziyet alırlar, toplumun farklı grup, hareket veya organizasyonlarını çatışma haline sokabilir. Dinî-toplumsal çatışmada *kültürün* rolünü de unutmamak gerek. Kültür-çatışma ilişkisinden bahsedildiğinde, toplumsal çatışmanın kültürel etkenlerinden bahsediliyor demektir. *Kültür*, gerek dine gerekse topluma etkisi itibarıyla, hatta çatışma yönüyle dinî-toplumsal çatışmayı etkileyen, bazen yönlendiren, anlamlandıran önemli bir etkidir. Bu anlamda toplumda bir dinî-toplumsal çatışma kültüründen bahsedilebilir. Ayrıca *kültürel karşılaşma* veya *alışveriş*; kültürel difüzyon, kültür iktibas, serbest kültür değişimi, mecburi kültür değişimi, asimilasyon, akültürasyon, kültürasyon, transkültürasyon ve inkültürasyon gibi süreç ve olguları içine alan bir kavramsallaştırma olup bu tip kültür ilişkilerinin her biriyle gerçekleşebilir ve dinî-toplumsal çatışmanın fitilini ateşleyebilir. Bu çerçevede yeri gelmişken, *egemenlik kurma*, *işgal* ve *sömürgeciliğin* de başlı başına toplumsal çatışmanın gerçekleşmesinde çok önemli bir etken olduğu söylenmelidir. Bunların dışında her biri bir değişim süreci olan *bağımsızlık*, *bağımsızlaşma*, *uluslaşma*, *uluslararası ilişkiler* ve *küreselleşmenin* de, yerel ve küresel düzlemlerde toplumsal değişimlerin ve dinî-toplumsal çatışmaların etkili faktörlerinden olduklarını belirtmek gerekir (Okumuş 2012a).

Dinî-toplumsal çatışmanın belki de en önemli etkenlerinden biri de *dinin* bizzat kendisidir. Weber (1985), Marxist teoriden farklı olarak ekonominin din ve zihniyet tarafından belirlenebildiğini, hatta modern kapitalizmin dinden kaynağını aldığını ortaya koymakla, din ve zihniyetin önemli bir toplumsal değişim etkeni olabildiğini göstermiştir. Dolayısıyla din, dinî hayat, top-

lumun din algısı, dinî yorumları, doğrudan doğruya farklı bireyler, gruplar veya toplumlar, devletler, hareketler, siyasal organizasyonlar, cemaatler, arasında dinî-toplumsal çatışmanın ortaya çıkmasında, derinleşmesi veya genişlemesinde, hatta kültürün bir parçası haline gelip daha normalleşmesinde etkili roller üstlenebilir veya oynayabilirler.

Toplumda işlenen *suçlar* da çatışmada etken olurlar. Suçun bizzat kendisi toplumsal yapıda dinî çatışmaya yol açabileceği gibi, suça verilen cezaların toplumu ikna etmemesi durumu da dinî çatışmaya neden olabilir. Suça verilen cezalar toplumu ikna etmediği zaman, toplumun bazı aktörleri, suçluya karşı kendi bildik yöntemleriyle harekete geçebilirler. Bazen suça yönelenler, doğrudan çatışma çıkarmayı tercih edebilirler. *Güvenlik* de dinî-toplumsal çatışmada en önemli etkenlerden biridir. Çatışmanın meşrûluk kazanmasında güvenlik, hep devreye sokulan bir etkidir. Örneğin İsrail'in bütün çatışma uygulamalarında güvenliği ön plana çıkarması dikkat çekicidir. Aynı şekilde örneğin ABD., 9/11 olaylarından sonra Afganistan ve Irak'ı işgal etmesini güvenlik gerekçesiyle izah etmiştir. Çeşitli sosyal grup ve hareketler de benzer güvenlik endişesi ve gerekçesiyle çatışmaya yönelebilmektedirler. Ortadoğu'da, özelde Irak ve Suriye sınırları içinde ortaya çıkan örgütlerin birçoğunda güvenlik, onların ortaya çıkışını izah eden etkenlerden biri olarak öne sürülmektedir. Dinî-toplumsal çatışmanın etkenlerinden biri de *demografyadır*. Genellikle sosyolojide ve diğer sosyal bilimlerde nüfus büyüklüğü ve nüfustaki değişimler, toplumsal yapının belirli özelliklerine ya da belirli toplumsal olgulara bağlanmaktadır. Birçok sosyolog, nüfus artışının sosyal yapı ve sistemde değişmelere yol açtığını ileri sürerken, bazı sosyologlar demografik değişimlerle çatışma ve savaş arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Bunun yanı sıra demografik değişimlerle ekonomik aktivite arasındaki ilişkiler üzerinde de tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, Thomas R. Malthus'tan (1766-1834) W. Arthur Lewis'e (1837-1914) kadar uzanmaktadır (Bottomore 1984: 83-84; Sorokin 1994: c.1: 293-294). Gerçekten de nüfus etkeni, toplum için-

de ve dışında çatışmanın ortaya çıkışında oldukça önemli roller oynar. Bir toplumda nüfusta meydana gelen değişim, sözgeçlimi nüfus artışları, o toplumun siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik vb. hayatında önemli değişimler getirebilir; örneğin o toplumun kendi içinde çeşitli çatışmalara sürüklenmesine, başka bir topluma karşı savaş açmasında, başka toplumları sömürgeleştirmesinde önemli bir etken olabilir veya o toplum üyelerinin bir kısmının başka ülkelere göç etmesinde etkili olabilir. Jean-Paul Charnay (1997: 54-55 vd.), Batı'nın sömürgeciliğinin ardındaki en önemli etkenlerden birinin Avrupa nüfusunun artışı olduğuna dikkati çekmektedir (Okumuş 2012a).

Genel olarak çatışmanın ve özelde dinî-toplumsal çatışmanın en önemli etkenlerinden biri de *ikaz, itiraz, muhalefet ve rekabettir. Grupta veya toplumda, bazen küçük bir ikaz, itiraz veya sessizce itiraz, yani ayrılma veya bireysel olarak itiraz anlamını ima edecek farklı şeyler yapma, fikrî muhalefet, rekabete girişme*, dinî-toplumsal çatışmada etken olabilirler. İdeoloji, inanç, düşünce, din ve umutla yakından ilişkili bir olgu olarak *muhalefet* veya Weber'ci anlamda (2002: 73) *mücadele* toplumsal ve dinî çatışmada tarihte ve modern dünyada çeşitli örneklerde kendini gösterdiği gibi etken olurlar. Muhalefetin iki biçimi olarak *rekabet* veya *barışçıl mücadele çatışma* veya *savaşa* yol açabilir. Bunların tam tersine *işbirliği, birlik, bütünleşme ve barış* da dinî-toplumsal çatışma etkenleri olabilir. Özellikle farklı grup, hareket, siyasal oluşum, dinî hareket veya devlet, birlik ve beraberliğin, bütünleşmenin, barışın, işbirliğinin etkili bir şekilde geçerli olduğu grup veya toplumu aşırı kısıkanabilir, durağan veya rutin algılayabilir ve toplumda çatışma çıkarabilir.

Eğitimi de, dinî-toplumsal çatışmanın dikkate değer determinasyon etkenlerinden biri olarak zikretmek gerek. Genel olarak toplumsal olay ve olgularda temel belirleyici etkenlerden biri olan eğitim, toplumun, grubun, çatışan tarafların eğitim düzeylerine göre dinî-toplumsal değişimde de güçlü bir etken olarak rol oynayabilir. Eğitimin düzeyi, dinî boyutu, din eğitiminin düzeyi, içeriği vs. çatışmada oldukça etkili roller oynar.

Toplumsal ve dinî çatışmanın önemli etkenlerinden biri de *ekonomi* olarak zikredilebilir. Bir toplumsal kurum olarak ekonomi, gerçekten de dinî-toplumsal çatışmanın gerçekleşmesinde etkili olabilmektedir. Marx ve Marxizmin anladığı gibi tek etken veya belirleyici alt-yapı olmasa da ekonomi toplumun önemli direklerinden ve ekonomideki durum, ekonomide meydana gelen değişim, sosyal sistemde önemli değişikliklerin oluşmasında ve dinî-toplumsal çatışmanın çıkmasında etken olabilir. Örneğin *tasarruf, tüketim, cömertlik, cimrilik, üretim, zenginlik, yoksulluk* vs. dinî-toplumsal çatışmada etken olarak zikredilirler. Bunların her biri, dinin yüklediği anlamlara göre veya bu durumlara sahip insanların, mesela yoksul aktörlerin dine yükledikleri anlamlara veya o insanların dinî durumlarına göre toplumda dinî boyutlu çatışma çıkmasında etkili olabilirler. Kimi zaman bazı dinî grup veya cemaatler, *maddi birikim veya imkanlarının güç oluşturacak noktaya erişmesi durumunda iktidara talip olabilir* ve onu elde etmek için gerektiğinde çatışmayı devreye sokabilirler.

İcat, keşif, sanayi ve teknoloji de dinî-toplumsal çatışmada etkili roller ifa edebilir. Ogburn'un da ifade ettiği gibi *icat*, önemli bir iradî sosyal değişim faktörüdür. Esasen icat sadece mekanik değil, aynı zamanda toplumsal boyutları olan bir fenomendir (Kongar 1995: 169). Keşiflerin artması, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve dünya hayatında etkisini iyice hissettirmesi sonucu önemli sosyal değişimlerin gerçekleştiği, hatta bu değişimlerle birlikte bir çok problemin ortaya çıktığı bugün bilinmekte ve tartışılmaktadır. Bilim ve teknolojinin son birkaç yüzyıl içinde kaydettiği baş döndürücü gelişmeler, 21. yüzyılın başlarında bulunan günümüz toplumlarında, uzay ve bilgi çağlarının açılmaya başlaması ile yeni boyutlara ulaşırken, insanlık da dünyanın her yerinde benzer hız ve yoğunlukta olmamakla birlikte, yeni buluşların beraberinde getirdiği modern medeniyetin gerekleri karşısında köklü değişimlere sahne olmaktadır (Günay 1997: 81). Bilim ve teknolojideki yenilikler, örneğin radyo ve televizyon gibi modern iletişim araçları, insanlar üzerinde bü-

yük etkilerde bulunmakta ve pek çok değişimin zeminin oluşturmaktadırlar. Bu noktada bir sosyal değişim etkeni olarak *iletişim*den bahs etmek gerekirse, denilebilir ki değişimin hızını ve karakterini etkileyen en önemli kültürel etkilerden biri, iletişim sistemlerinin yapısıdır. Meselâ yazının icadı, günümüzde yazılı ve görsel basın, medya, bilgisayar, uydu sistemleri vb. bu bağlamda önemli sosyal değişim faktörleri olarak zikredilebilir (Giddens 2000: 554). *Teknoloji* gerçekten de sosyal değişimde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojik gelişmeler, sosyal yapıda, sosyal hayatın pek çok yönünde, üretimde, sanayi hayatında vb. köklü değişiklikler getirmiş ve getirmektedir. Bu bağlamda Batı'da *sanayinin* çok önemli bir değişim faktörü olduğuna ve Batı'da kapitalist üretim biçimine bağlı olarak ortaya çıkan sanayi devriminin (Tuna 1987: 13), Batı toplumlarında yapısal değişimlerin gerçekleşmesinin temel unsurlarından olduğuna işaret etmek gerekir. Aynı şekilde Batı'yı izleyerek sanayileşmeye çalışan ülkelerde de sanayi, çok önemli yapısal değişim ve aynı zamanda son çatışmacı gerçekliklerin de gösterdiği üzere dinî-toplumsal çatışma faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır (Okumuş 2012a).

Dinî-toplumsal çatışmada önemli bir etken de, *karizmatik şahsiyetler ve sosyal hareketler* olarak tespit edilebilir. Toplum içinde ortaya çıkan *karizmatik şahsiyetlerin ve dahi kişilerin* de dinî-toplumsal çatışmada önemli bir etken oldukları belirtilmelidir. Bilindiği gibi tek tek liderlerin, dünya tarihinin biçimlenmesinde çok büyük etkileri olmuştur. Sadece peygamberler gibi büyük dinî şahsiyetlere, Julius Caesar gibi askerî ve siyasal liderlere, İ. Newton gibi bilim ve felsefede yenilik getirenlere bakmak, bunun böyle olduğunu anlamak için kafidir (Giddens 2000: 554). Bu bağlamda bir başka toplumsal çatışma faktörü, karizmatik şahsiyetler veya dâhilerle de ilişkili olarak *sosyal hareketler*dir. Günümüzün etkin olgularından olan sosyal hareketler, Alain Touraine ve onun gibi düşünönlere göre toplumsal değişimde ve hatta yeni bir toplum tipinin oluşmasında başat bir etkindir (Aslantürk ve Amman 1999: 378, 419-422). İster se-

küler, ister dinî toplumsal hareketler, tarihte ve özellikle günümüzde çeşitli sebeplerle dinî boyutlu çatışmalarda çok önemli etkenlerdir. Bu hareketlerin, özellikle zihniyet dünyaları, inanç esasları, ideolojik yaklaşımları, “biz” duyguları, umutları, beklentileri, asabiyet duyguları, eğitimleri, kurtuluş anlayışları, kendilerinin kurtuluş hareketi/grubu/cemaati/dini oldukları iddiasıyla hareket etmeleri gibi nedenlerle dinî-toplumsal çatışmada başlıca etkendirler. Aslında bu noktada genel olarak *toplumsal grupları* çatışma etkeni olarak zikretmek uygun olur. Dinî veya dinî olmayan gruplar, ama özellikle *dinî gruplar*, bizatihi grup olma kılıklarıyla kendilerini, davalarını, inançlarını, ibadetlerini, organizasyonlarını, cemaatlerini merkeze alarak insanlara yönelebilir ve toplumda din eksenli çatışmaların meydana gelmesinde önemli roller oynayabilirler (Bkz. Mengüşoğlu 1992: 167-173; Okumuş 2002a: 103-121; Schiller 1993: 26 vd.; Desroche 1979; Meriç 1993: 109).

Dinî-toplumsal çatışmada etkili bir faktör de *yaş* olarak tespit edilebilir. Toplumun demografik yapısında mevcut olan *genç nüfusun* azlığı veya çokluğu çatışmayı etkiler. Çatışan dinî gruplara bakılırsa, genç nüfusun büyük bir yekün tuttuğu görülür. Gençler, yaş özelliklerinden dolayı, tabii ki aldıkları eğitime, kültür durumlarına, inançlarına vs. göre de dinî-toplumsal çatışmada belirleyici roller üstlenirler. Çatışma özellikle fizikî ve şiddetle, özellikle silaha dayalı ise gençler, bedenlerinin sağlam olması, hareket kabiliyetinin güçlü/çok olması gibi sebeplerle çok daha etkili olurlar.

Dinî-toplumsal çatışmalarda rol oynayan bütün bu ve benzeri etkenlere ek olarak önemli bir etken daha vardır ki, bu, aslında bütün etkenleri bir anlamda içine almaktadır. O da *herhangi bir alanda ve konuda ortaya çıkan çatışmanın dinî-toplumsal çatışmada rol oynamasıdır*. Ekonomide, siyasette, eğitimde, ailede, boş zamanlarda, hukukta vs. çeşitli sebep ve amillerle kendini gösteren “din-dışı” veya “dinî olmayan” bir çatışma, çatışmada yer alan tarafların dinî durumlarına veya çatışma sürecinde dinî meşrûlaştırmaya duyulan ihtiyaca göre dinî-toplumsal ça-

tışmanın çıkmasında önemli roller ifa edebilir ya da dinî-toplumsal çatışmaya evrilebilir.

Dinî-toplumsal çatışmanın etkenleri konusunda son olarak belirtmek gerekir ki, sözkonusu faktörler, dinî-toplumsal çatışma açısından birbirinden bağımsız değildirler. Herbirinin bir diğeriyle çeşitli biçimlerde ilişkisi bulunabilmektedir. Hatta öyle ki bazen bir çatışma etkeninin arkaplanında başka bir etken yer alabilmektedir. Sözgelimi eğitim etkeninin arkasında ekonomik etkenler olabileceği gibi ekonomik etkenlerin arkaplanında ise inanç, anlayış veya zihniyet de bulunabilir. Ayrıca sözkonusu etkenlerden birçoğu, karşılıklı etkileşim halinde bulunarak çatışmada etken olabilirler. Denilebilir ki toplumda meydana gelen çatışmaların tek yönlü veya tek faktöre dayalı tanımları, sonuç itibarıyla dinî-çatışma olgusunu bir değer yargısı haline dönüştürmektedir. Çatışmanın tek nedeni olarak coğrafi çevre, biyolojik kalıtım, tabiatüstü aşkın güçler veya karizmatik-kişisel dehayı vb. almak yahut ekonomik determinizmi ve benzeri izahları vurgulamak, çatışmayı dar alanlarla sınırlamakla eşanlamlıdır. Çatışmanın insanî olan veya olmayan unsurları birbirleri üzerinde etki-tepkide bulunurlar. Fatalist-determinist değişim ve çatışma anlayışları artık günümüzde etkilerini yitirmektedirler. Gerçekten de tek etkenli bir yaklaşımla konuyu ele almak, doğru sonuçları elde etmede önemli bir engel teşkil edebilir. Dolayısıyla birden fazla etkeni hesaba katmak, başlı başına önemlidir (Okumuş 2005a).

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN ARAÇLARI

Dinî-toplumsal çatışma, bazı araçlar kullanılarak gerçeklik kazanır. Bu araçlar, çatışmanın durumuna, örneğin büyüklüğüne, gücüne, karmaşıklığına vs. göre çok veya az olur. Bu bağlamda şu araçlar zikredilebilir: Tevrat, İncil, Kur'an, Hadisler gibi dinin ana kutsal metinleri, tefsir kitapları, hadis kitapları, fıkıh kitapları, kelam kitapları gibi din mensuplarının itibar ettiği kaynak kitaplar, tarihsel dökümanlar, dil, retorik, imaj, iletişim araçları,

özellikle internet, yayıncılık, reklam, propoganda ve tanıtım dö-kümanları, programları, filmleri vs., yerel, ulusal ve küresel eği-tim faaliyetleri ve organizasyonları, siyasal etkinlikler, organizas-yonlar, girişimler, ilişkiler vs., mali, ticari vd. ekonomik çalışma-lar, toplumsal yardım faaliyetleri, kültürel faaliyetler, istihbarat çalışmaları, silahlar, intihar bombacıları ve diğerleri.

Bu araçların bir kısmı aynı zamanda sebep ve etken de ola-bilirler. Örneğin kutsal metinler, çatışmada önemli etkenlerdir, fakat aynı zamanda çatışma için de araçsallaştırılırlar, araç ola-rak istihdam edilirler.

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA TEORİLERİ

Din ile çatışma konusunu, din-çatışma etkileşimini, din ile çatışmanın karşılıklı ilişkilerini inceleyen literatürde ortaya ko-nulan dinî-toplumsal çatışma teorileri üzerine bazı hususlara, bu teorilerin ana çizgilerine işaret etmek, inceleme konusunun da-ha iyi anlaşılmasına katkı yapabilir.

Öncelikle belirtilmelidir ki, dinî-toplumsal çatışmanın orta-ya çıktığı toplumsal konteks, genel olarak çatışmanın toplum-sal bağlamıyla aynıdır; ona ek olarak burada din boyutu ve di-nin etkileşim halinde olduğu toplumsal faktörler söz konusu-dur: Dinî gruplar, dinî sivil toplum örgütleri, dinî inaç, tutum ve davranışlar, din-siyaset ilişkileri, din- ekonomi etkileşimi, din-e-ğitim etkileşimi, din-aile ilişkileri, din-toplumsal farklılık, fark-lılışma, değişim, yenilik ve eşitsizlik ilişkileri, dinî akım veya mezhepler vd.

Dinî-toplumsal çatışma teorileri noktasında önemli bir hu-sus da şudur: Dine nasıl bakılır, nasıl bir din tarifi yapılırsa, di-nin çatışma boyutu da o tarif çerçevesinde anlam kazanır. Örne-ğin işlevselci bir perspektifle bakılırsa, dinin çatışmayla etkileşi-mine, dinin toplumsal işlevleri kapsamında ve dolayısıyla top-lumsal sistemdeki düzen, uyum ve bütünleşme boyutuna yaptı-

ğı hizmet çerçevesinde yaklaşılır. Özselci yaklaşımla bakılırsa, dinî-toplumsal çatışmaya dinin ötsel boyutları kapsamında yaklaşılır. Çatışmacı perspektifle bakılırsa, dinî-toplumsal çatışmaya, toplumdaki çatışma esas alınarak yaklaşılır. Burada daha çok çatışmacı bakış açısı etrafında konuya yaklaşanların görüşleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda *din-çatışma ilişkisi teorilerine* bakıldığında, *Marksist teoriden* başlanabilir. Marksist teoride din, toplumu bölen, tabakalara, zümrelere, sınıflara veya gruplara ayıran bir çatışma kaynağı olarak sınıfların mevcut durumunu meşrulaştırmakla çatışmayı aslında nötralize eden bir fenomendir. Kısaca din çatışmayı, ayrışmayı, sınıflaşmayı meşrulaştırıcı bir çatışma etkenidir. Marx'ın görüşleri temelinde diyalektik ve çatışmacı din kuramları, dini mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırarak istikrarı sağlayan bir fenomen olarak görürler. Marx, dini insanoğlunun gerçek ıstırabının bir ifadesi, reel acı ve sıkıntıya karşı bir protesto, sözkonusu ıstırabı hafifletme veya meşrulaştırma çabası ve halkın afyonu olarak değerlendirmiştir (Marx ve Engels 1987: 11-12). Bu durumda din, kavranamayan, yanlışlığı görülemeyen bir dünyanın bilincini ifade ederek ve ezilen sınıfları hayata bağlayarak, yanlış dünyanın gerçek sefaletine karşı mümkün protestoları yatıştırma işlevi görmektedir. Böylece dinin ideolojik işlevi, “gerçek sefaletle karşı protestoları” nütürleştirip öbür dünyaya havale ederek egemen ve ezilen sınıflar arasındaki ilişkilerin istikrarında kendini gösterir. Gerçekten de Marx'ın düşüncesinde din, cari sosyal düzenlemeleri haklılaştıran, üst sınıfların bir aracı olarak hizmet gören ve istikrarı korumaya çalışan bir ideolojidir (Roberts 1990: 61). Dinin insanı değil, insanın dini meydana getirdiğini savunan Marx'a göre din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, sosyal adaletsizliklerin damgasını taşıyan gerçek dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi görür. Bu nedenle Marx, dinin bu dünyanın genel bir kuramı olduğu, dünyanın evrensel düzeyde ahlakî açıdan onaylanması, törensel tamamlayıcısı, tesellisi ve haklılaştırılması olduğu görüşünü taşımaktadır. “Dinsel sefalet bir yönüyle gerçek sefaletin dışavurumu, diğer yönüyle de gerçek sefaletle itirazdır. Din,

ezilen yaratılmışın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur; tıpkı ruhun kovulduğu sosyal şartların ruhu olduğu gibi. Din, halkın afyonudur” (Marx ve Engels 1987: 11; Morris 1987: 50; Okumuş 2012a; Okumuş 2003a; Okumuş 2005a). Anlaşılan odur ki, Marksist din-çatışma teorisi, dini daha çok çatışmayı dinginleştiren bir etken olarak görmektedir. Görüldüğü gibi Marx’ın ve Marksizmin çatışmacı yaklaşımında dine bakış, işlevselci bir perspektife yakın durmaktadır.

Dinî-toplumsal çatışma teorilerinden biri de, bazı dinlerin diğerlerinden daha çok şiddet, çatışma ve devrim eğilimli/donanımlı oldukları ve dolayısıyla çatışmayı daha fazla destekleyen dinler oldukları tezine dayanır. Bu görüş, bazı dinlerin dünyayı kabul eden, bazılarının ise reddeden dinler olması ve dünyayı kabul eden dinlerin daha çok çatışmacı oldukları yaklaşımıyla da ilgilidir. Aslına bakılırsa, sosyolojik bir gerçeklik olarak bütün dinler, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal vb. şartlara göre şiddet ve çatışma içerikli yönlerini de barışçıl eğilimlerini de ortaya koyarlar. Nitekim bir *dinî-toplumsal çatışma yaklaşımı* da bu noktada ortaya konulmuştur. Bu teoride dinin duruma ve zamana göre çatışmayı destekleyebileceği, duruma ve zaman göre çatışmaya karşı durabileceği ileri sürülür. Bunun örnekleri İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm gibi dinlerde çokça görmek mümkündür. Örneğin İslam bağlamında Şia’da İmamet, Mehdi ve Hz. Hüseyin’in şehadeti konularındaki inançlara da bağlı olarak tarihin bazı zamanlarında şiddete ve çatışmaya yönelirken, bazı zamanlarında barış tercih edilmiştir. İran devrimi örneği de burada getirilebilir. Benzer şey, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat için de geçerlidir. Hristiyanlık bağlamında mesela Katoliklik, olaylar karşısında bazen sessiz ve çatışmasız, bazen de çatışmacı olabilmektedir. Katolik mezhebi, erken Ortaçağlardan Protestan reformuna kadar üst düzey statüko diniydi. Avrupa devletlerinin resmi diniydi ve Katolisizmin teolojisi o devletlerin hükümet/yönetim tarzlarını meşrulaştırmıştı. Fakat Katoliklik, aynı zamanda Haçlı savaşlarını ve Engizisyonu getiren dindir. Ayrıca Katolik teolojisini devrimci bir tarzda yorum-

layan liberasyon/kurtuluş teolojisi, Katolik Kilise içinde bir harekettir. (Fox 1999: 433-35). Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat konunun anaşılması için bu kadarı kafidir.

Bir diğer dinî-toplumsal çatışma teorisi, dinin çatışmayla bağlantılı durumunu, toplumsal, siyasal ve uluslararası ilişkisel konseptte ve bağlamda izah etmektedir. Bu yaklaşıma sahip teorilere *çevresel teoriler* demek mümkündür. Çevresel teoriler, uluslararası çevredeki bazı değişikliklerin, son zamanlarda dinî çatışmada görülen artıştan sorumlu olduğunu ileri sürüyorlar. Bu yaklaşımda siyaset ve uluslararası ilişkiler, dinin çatışmayı desteklemesinde veya dinî çatışmada temel etkenidir. Sosyal şartlar, dinî çatışmanın ortaya çıkmasında veya çıkmamasında belirleyicidirler. Dinin yapısında ve özünde çatışma yoktur; ancak toplumsal şartlar dinin çatışmaya bulaşmasına yol açarlar. Bu teori tipinin belirgin örneği, Soğuk Savaş sona erişinin dinî çatışmadaki artışa katkı sunduğu argümanıdır. Bu argüman, dinî fundamentalizmin Batı'yı tehdit eden yeni ideoloji olacağına inanan birçok siyasetçiyle bilinir. Samuel Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezinde savunduğu budur. Önceden modernleşme sürecinin din ve etnik kökenin dünya politikasında gereksiz faktörler olmasına sebep olacağını savunduğu düşünülünce Huntington'ın bu iddiayı ileri sürmesi oldukça ilginçtir. *The West: Unique, not Universal* (Batı: Eşsiz, ama Evrensel Değil) (1996: 36-7) adlı makalesinde modernleşmenin sık sık din şeklini alan yerel kültürlerle yenilenmiş bağlılık üretmeye eğilimli olduğuna yönelik karşıt bir savunma yapar. Bu süreç Soğuk Savaş'ın bitişinden sonra Batı (Amerikan) gücündeki düşüşten dolayı hızlandı. Hatırlanacağı üzere Huntington "The Clash of Civilizations?" (Medeniyetler Çarpışması?) (1993) adlı tartışmalı makalesinde Soğuk Savaş sırasında dünyadaki çoğu çatışmanın Batılı ideolojiler (demokrasi ve komünizm arasındaki çatışma) arasında olduğunu, fakat şimdi Soğuk Savaş'ın bitmesiyle dünyadaki çatışmaların çoğunun medeniyetler arasında, özellikle de Batılı ve Batılı olmayan medeniyetler arasında olacağını savunmaktadır. Bu, me-

deniyetlerin ideolojileri arasındaki çarpışmalar yüzünden olacaktır. Huntington, bu çatışma teorisinde dini medeniyet tarifinin ve medeniyetler çatışmasının bir boyutu olarak alır ve ona göre dünyayı medeniyetlere ayırma metodu büyük ölçüde dini temelli görünmektedir. Böylece Huntington, kısmen Soğuk Savaş'ın bitişinin dinî çatışmada artışla sonuçlanacağını savunuyor. Dinî çatışmadaki bu artış, Soğuk Savaş'ın çatışma üzerindeki kısıtlamalarının kalkmasıyla mümkün oluyor. *Başka bir din-çatışma teorisi* ise, yapısal teoridir. Bu teoriyle dinin çatışma boyutunu açıklayan görüş, din adamı ve dinî kurumların hükümet kurumları, elit gruplar ve muhalefet gruplarıyla kurdukları ilişkilere odaklanma eğilimindedirler. Bu ilişkilerin durumuna göre din ya çatışmanın içinde olur, ya statükoyu destekler ya da kendi mevcut durumunu korumakla meşgul olur. *Bir başka dinî-toplumsal çatışma teorisi*, dinî çatışmayı çeşitli durumlara bağlı olarak açıklayan ve bu durumlar için de upuzun listeler yapan yaklaşımları içerir. Bu listelerden bazı maddelere örnek verilebilir:

- Açıkça algılanan bir sebep olmaksızın toplumsal veya politik sıkıntı veya çözülme var olduğunda, devrimci mesianizm, yeryüzü cenneti için mücadele, başkaldırı veya isyanlarla sonuçlanabilir.
- Faal dini milliyetçilik, dinin ulusal kimlik hissi sağladığı ulusal bilinci uyandırma durumlarında somutlaşır. Böyle bir durumun koloni karşıtı mücadele bağlamında oluşma ihtimali var.
- Kiliseye ait gelişmiş bir teşkilatlanması olan dini yapıların liderleri, bu devrimin amaçlarına sempati duydukları için veya dinî kuruluşun çıkarlarını korudukları için devrimci bir isyan veya ayaklanmayı desteklerler.
- Din politik amaçlarla kullanılabilir.
- Milliyetçiliğin, özellikle de etnik milliyetçiliğin bileşeni olarak din; temeldeki nedenleri sosyopolitik ve ekonomik olan gerilimleri veya çatışmaları arttıran dini faktörler.

- Kasten gerilimi arttırmak için kullanılan dini faktörler ve düşünceler.
- Devlet politikalarını oldukça etkileyen dini tutuculuk veya fanatizm.
- Laikliğin ve laikliği Batı'yla özdeşleştirmenin aşınması;
- Dinin politik süreçlerde ve hükümetin politikalarını etkilmede kullanılması (Fox 1999: 440-42).

Din-çatışma teorilerinden biri ise, dinamik etno-dinî çatışma teorisi veya din-etnik çatışma teorisidir. Fox'a ait () bu teoriye göre din, etnisitenin bir boyutudur. Bir etnik grup, üyeleri kendilerinin bir etnik grup olduğuna inanırlarsa, etnik bir grup olarak mütala edilir. İki etnik grup arasındaki bir çatışma, etnik bir çatışma olarak kabul edilir. Etnik çatışmalar, eğer çatışma halindeki iki grup, temelde farklı dinlere ait iseler, burada etno-dinî çatışmalar olarak addedilirler. Bu teoride din, dünyayı anlamak için anlamlı bir çerçeve sağlama; bireysel fiil ve hedefleri dinî bir çerçeveye bağlayan davranış kural ve standartları getirme; bireylerle daha büyük bir bütün arasında bir bağ oluşturma ve bazen bu bütünü tanımlayıp organize etmeye yardımcı olan formel kurumların bir tedarikçisi olma ve de eylem ve kurumları meşrulaştırma işlevleriyle etnik çatışmaya sebep olabilir veya katkı sağlayabilir. Sonuç olarak bu teoride dinin dört şekilde çatışmaya sebep olabileceği ya da katkıda bulunabileceği savunuluyor. Birincisi; dini yapılar, insanlar için dünyayı anlamada temel bir araçtır. Böyle dini yapılar, çoğu zaman sadece gerçeği yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda onlara bağımlı olanlar için gerçeğin temel bir parçasını oluştururlar. Dolayısıyla böyle bir yapıya karşı algılanan herhangi bir meydan okuma ve müdahale, o yapının taraftarlarının içinde yaşadıkları gerçeğe de bir meydan okuma ve müdahale teşkil eder. Böylesi herhangi bir meydan okuma doğası gereği sıklıkla çatışmacı olan bir tepkiye yol açar. İkincisi; dini yapılar genellikle, o taraftarlarca sıklıkla çatışmaya neden olabilen davranışlar gerektirdiği şeklinde yorumlanan kurallar ve davranış standartları içerir. Ge-

rekli davranış veya eylemler tabiatıyla örneğin kutsal savaş, cihat vs. gibi çatışmacı olabilir. Söz konusu meydan okuma, müdahale vs., temelde zararsız olabilir, ama yine de başka bir grup tarafından kendi dinî yapılarına karşı bir meydan okuma olarak algılanabilir. Mesela bir toplumdaki azınlık bir grup tarafından daha fazla dini hak isteğinin, o toplumdaki hakim grupta olumsuz bir tepkiye sebep olacağı bilinmektedir. Dinin çatışmaya dahil olabileceği bu ilk iki yol dinin nasıl bir çatışmanın başlangıç nedeni olabileceğini tarif ederken, sonraki ikisi dinin zaten başlamış olan bir çatışmayı nasıl çabuklaştırabileceğini anlatır. Bu çabuklaştırma, çatışmanın nedeninin din ile ilgisi yokken bile meydana gelebilir. Dinin çatışmaya dahil olabileceği üçüncü yol, kuruluşlarının seferberlik temeli olarak kullanımıyla olur. Dini kuruluşlar insanları organize eder ve bu eylemin sebepleri dinî olmasa bile, bu organizasyon siyasal eylem için insanları harekete geçirmede kullanılabilir. Bu eğilim, dinsel kuruluşların mevcut durumu destekleme eğilimleriyle dengelenir. Sonuçta din, temel bir meşrûiyet kaynağıdır. Din, aksi halde mümkün olmayan eylemleri meşrulaştırmada araçsallaştırılabilir; missal olarak cina yet kutsal bir savaşa; intihar şehadete dönüşebilir. Eylemler laik siyasal, sosyal ve ekonomik şikayetlere dayansa bile bu böyledir. (Fox 1999: 433-458; 2002: 77 vd.; Fox 2001).

Esasen din-çatışma etkileşimi olgusu oldukça karmaşıktır. Çatışmayla dinin birlikte görüldüğü veya gösterildiği durumlarda dinin çatışmanın neresinde olduğunu anlamak çok zordur. Gerçekten bilimsel olarak ve doğruyu görüp anlamak amacıyla bakılmak istenirse, sosyolojik düzlemde din-çatışma ilişkilerini iyi gözlemelemek, iyi okumak, iyi irdelemek, çatışmanın mı yoksa dinin mi daha etkili olduğunu veya her ikisinin aynı düzeyde mi etkili olduğunu, çatışmada asıl amacın dinsel mi olduğunu yoksa başka amaç ve etkenlerin mi söz konusu olduğunu doğru tespit etmek için çok çaba harcamak ve bunu yapmadan hemen kestirmeden hüküm vermemek gerektiği daha iyi anlaşılır. Örneğin İsrail’de devletin ve bazı Yahudi grupların Filistinlilerle yaptığı çatışma/savaşa, çok dinlilik, çok mezhep-

lilik ve etnikliğin olduğu Irak ve Suriye'deki çatışmalarda din doğrudan amil midir, kaynak mıdır yoksa siyasal iktidar/güç/egemenlik istek, hırs ve tutkularının bir aracı mıdır veya savaşan veya çatışan tarafların her birinin etnik kimliklerinin yanı sıra dinsel kimlikleri de farklı olduğu için doğal olarak dinî boyut/temel asıl mı kabul edilmelidir? Din-çatışma etkileşiminde bunların tamamı dikkatle incelenmelidir (Bkz. ve krş. Fox 2001). Bu bakış açısıyla olguya yönelindiğinde yukarıdaki teorileri de içine alacak şekilde bir anlama ve anlamlandırma yapmak mümkün olabilir. İster *primordialist* bir perspektifle (Huntington, Keper, Tibi, Seul gibi çatışmada kültür ve dini temel alanlar ve dini bağımsız değişken olarak görenler), ister *araçsalcı* bir perspektifle (Fuller, Gurr, Meyer, Senghaas gibi çatışmayı sosyoekonomik temelde izah eden ve din ile çatışma arasındaki korelasyonun yapay olduğunu savunanlar), ister *yapısalcı* bir perspektifle (Adler, Guzzini, Hasenclever, Rittberger, Hopf, Wendt gibi çatışmayı sosyoekonomik temelde izah eden, fakat dinin çatışmada bağımlı ve müdahil değişken olduğunu ileri sürenler) ve isterse başka bir perspektifle bakılsın, sonuçta din, toplumsal konteks içinde birçok çatışma durumunda varlık göstermektedir (Bkz. Hasenclever ve Rittberger 2000: 641-674; Fox 2001). Burada dinin çatışmaya dahil olması, gerçekte dinin toplumsal bir kurum olmasıyla doğrudan ilgilidir. Din sadece çatışmayla değil, diğer toplumsal konu ve problemlerle, diğer toplumsal kurum ve olgularla da doğrudan veya dolaylı olarak ilgilidir. Bu dinin özsəl bir yönüdür. Din, toplumsal bir fenomen ise ve bütün toplumsal konularla çeşitli biçim ve içeriklerde ilişkili (Lenski 1963) ise; dünyayı, toplumu, toplumsal yaşamı düzenlemek ve inşa etmek gayesiyle hareket ediyorsa, çatışmaya müdahil olması, kimi zaman çatışmanın bizzat kaynağı olması, kimi zaman çatışmayı kutsallaştırması, kimi zaman dinî içerikli veya kaynaklı olmayan çatışmayı meşrulaştırmak için dinî aktörler veya dinî olmayan aktörler, sözgelimi politik figürler ve liderler tarafından haklılaştırıcı bir etken olarak devreye sokulması normaldir, olağandır. O halde din, biz-

zat dinî gerekçelerle, dinin bir emri veya yasağını yerine getirmek amacıyla çatışma çıkarabilir, çatışmaya zemin hazırlayabilir veya çıkan çatışmayı destekleyebilir; ayrıca çıkacak olan ve çıkan bir çatışma, çatışmanın başaktörleri dindar olsun ya da olmasın ihtiyaç duyduklarında dine başvurabilir ve din ile çatışmalarını meşrulaştırma yoluna gidebilirler. Böyle yapanların amacı dini istismar etmek de olabilir, etmemek de. Fakat sonuç görünüşte değişmemektedir; her iki durumda da din sosyolojik anlamda işlevselleştirilmekte, çatışma için istihdam edilmektedir. Ancak dinin bizzat çatışma isteyen ve çıkaran konumda olduğu durumda, dinin bizatihi kendisi kendini meşrulaştırmakta ve dinin bizatihi kendi gereğini yerine getirmek amacıyla çatışmaya girişmektedir. Bu durumların tamamına dair tarihte ve günümüzde sayısız örnekler vardır.

Çağdaş küresel dünyada küreselleşmenin bazı yıkıcı, bazen tekdüzeleştirici, dayatmacı unsurları veya boyutları, çeşitli ülkelerde bazı tepkisel grupların oluşmasına ve çatışma yoluna başvurmasına veya mevcut bazı grupların tepki göstermesine, çatışma pozisyonu almalarına, kimi zaman şiddete dayalı ve silahlı çatışmalara yönelmesine yol açmışlardır. Çeşitli dini gruplar, radikalizm ve fundamentalizm boyutlarında veya farklı boyutlarda tepkilerle toplumsal eşitsizliklere, ekonomik dengesizliklere, yeni iktidar ve egemenlik alanları açılmasına, yeni toplumsal statü ve tabakalaşmalara vs. karşı çatışmayı tercih edebilmektedir. Ayrıca bazı toplumsal bağlamlarda dindarlara karşı kısıtlamalar getirilmesi, baskılar yapılması, ötekileştirme politikalarına başvurulması gibi durumlarda da din, çatışma durumuna yönelebilir. Bu noktada örneğin Danimarka, Almanya, Fransa gibi bazı Avrupa ülkeleriyle ABD.'nde ortaya çıkan İslamofobi ile Müslümanlara karşı bir tür çatışma kültürü oluşturma sonucunda bazı Müslüman topluluk veya grupların çatışmayı tercih etmelerine neden olabilmektedir (bkz. Çelik 2013: 188-189). Bugün birçok Avrupa ülkesinde Müslümanların genel olarak yaşadıkları gerilimli, çatışmalı durumlar, ayrı bir araştırmayı gerektirecek kadar geniş bir konudur.

Çatışmanın dinî boyutlu durumu, ister doğrudan dinî çatışma olsun, isterse dinin herhangi bir etken olduğu çatışma durumu olsun, iktidar ve egemenlik düzleminde kendini gösterebilir. Mevcut siyasal yapıdan, hükümet veya devletten memnun olmama durumu varsa ve siyasal iktidarın toplum katındaki meşruluğunda ciddi zafiyet veya kayıplar söz konusuysa, o durumda meşruluğunu temelde dinden alan veya dinî meşruiyetten de yararlanan bir muhalefet veya çatışma, duruma göre teorik, söylemsel ve pratik düzlemlerde ikaz, itiraz, itizal (3i), isyan, silahlı çatışma, hatta devrim gibi yollarla toplumsal gerçekliğe çıkabilir. Bu anlamda pek çok çatışma örneğini tarihte ve modern toplumlarda görmek mümkündür. Gerek Hıristiyan ve Yahudi dünyada gerekse Müslüman dünyada kurulu toplumsal, siyasal ve dinî düzene karşı Mehdici, Mesihçi ve Millenarist hareketlerin çatışmaları, günümüzde birçok ülkede çatışma halindeki dinî grup ve hareketlerin durumları hatırlanabilir.

Dinin çatışmayla karşılıklı ilişkilerini birkaç durumda gözlemlemek mümkündür:

1. Dinin temel etken olduğu, yani kaynak, sebep ve dolayısıyla bağımsız değişken olduğu çatışma: Bu çatışmada din belirleyicidir. Bu durumda çatışma, ister dinî taraflar arasında olsun, isterse biri dinî, diğeri dinî olmayan taraflar arasında olsun, fark etmez, din çatışmanın doğması, gelişmesi ve artmasında temel etkindir.
2. Dinin etken olduğu, ama temel etken olmadığı, bağımlı değişken olarak işlev gördüğü çatışma: Burada din belirleyici değildir; ama etkileme dozu değişik biçimlerde olsa da çatışmada, çatışmanın çıkışında ve artışında bir etki sahibidir.
4. Dinin çatışmayı azaltma, kaldırma ve yerini uzlaşmaya, uyum veya barışa bırakmada temel etken olduğu durum: Bu durumda din, çeşitli sebeplerle ve etkenlerle ortaya çıkan çatışmayı hafifletmede veya sonlandırmada temel etkindir.

5. Dinin çatışmayı azaltma veya durdurmada etken olduğu, ama temel etken olmadığı, bağımlı değişken olarak işlev gördüğü durum: Burada din belirleyici değildir; ama etkileme dozu değişik biçimlerde olsa da çatışmanın azaltılması veya hafifletilmesinde yahut sonlandırılmasında bir etki sahibidir.
6. Dinin müdahil olmadığı çatışma durumu: Bu durumda din, çatışmanın herhangi bir boyutunda etken veya edilgen olarak bulunmaz.
7. Çatışmanın müdahil olmadığı veya etkilemediği din: Bu durumda çatışma, dine olumlu veya olumsuz bir etkide bulunmaz.
8. Çatışmanın temel etken olduğu, yani kaynak, sebep ve dolayısıyla bağımsız değişken olduğu din: Bu durumda toplumda çatışmadan kaynaklı dinî gelişimler, hareketlilikler, oluşumlar, çatışmalar, terör ve savaşlar gözlemlenir.
9. Çatışmanın etken olduğu, ama temel etken olmadığı, bağımlı değişken olarak işlev gördüğü din: Burada çatışma belirleyici değildir; ama etkileme dozu değişik biçimlerde olsa da dinî zihniyet ve tecrübede etki sahibidir.

DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN TİPOLOJİSİ

Toplumda; toplumun değişik alanlarında, kurumlarında; sokakta, mahallede, şehirde, bölgede, ülkede; sınırda; sınıf, zümre veya tabakalarında; aile, siyaset, ekonomi, eğitim, hukuk, uluslararası ilişkiler vs. düzlemlerinde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan dinî-toplumsal çatışmalar, çatışmanın şekline, içeriği veya mahiyetine, sonuçlarına vs. göre farklı ideal tiplerde ele alınabilir. Bu çalışmada dinî-toplumsal çatışmanın gerçekliğinden çıkarılan ideal tipler şöyle ortaya konulabilir:

Şekil Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. Grup/cemaat/kurum içi dinî-toplumsal çatışma
2. Grup/cemaat/kurumlar arası dinî-toplumsal çatışma
3. Şiddet içermeyen dinî-toplumsal çatışma
 - 3.1. Entelektüel fikrî ve blimsel çatışma
 - 3.2. İtikadî çatışma
 - 3.3. Ameli çatışma
4. Şiddet içeren dinî-toplumsal çatışma
 - 4.1. Sözlü çatışma
 - 4.2. Fizikî çatışma
5. Kısa süreli dinî-toplumsal çatışma
6. Uzun süreli dinî-toplumsal çatışma
7. Birey temelli çatışma
8. Kolektif çatışma
9. Yerel çatışma
10. Ulusal çatışma
11. Uluslararası çatışma
12. Küresel çatışma

Mahiyet Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. Meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma
2. Meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma
3. Planlı dinî-toplumsal çatışma
4. Plansız dinî-toplumsal çatışma

Tarafların Durduğu Yer Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. Hak-batıl/iyi-kötü/tevhid-şirk/Hâbil-Kâbil çatışması/haklı-haksız çatışması
2. Eski-yeni/gelenek-modernite çatışması
3. Kültürler çatışması
4. Medeniyetler çatışması
5. Seküler-dinî çatışması
6. Doğu-Batı çatışması
7. Sağ-sol çatışması
8. Gelenek-din çatışması
9. Kültür-din çatışması
10. Din-toplum çatışması
11. Bilim-din çatışması
12. Din/kilise-siyaset/devlet çatışması
13. Sınıflar arası dinî çatışma
14. Kuşaklar arası dinî çatışma
15. Din-din çatışması

Sonuçları Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. Küçük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma
2. Büyük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma
3. Bütünleşmeyle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma
4. Parçalanmayla sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma

Bu tipolojideki tipleri kısaca tarif etmek dinî-toplumsal çatışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı yapacaktır:

Şekil Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. *Din/Grup/cemaat/kurum içi dinî-toplumsal çatışma*

Dinî-toplumsal çatışmanın bu ideal tipi, toplum, grup, organizasyon, yapı, kurum, cemaat veya hareketin kendi içinde dinsel boyutlu olarak ortaya çıkan ya da din, dinî toplum, dinî grup, dinî organizasyon, dinî yapı, dinî kurum, dinî cemaat veya dinî hareketin içinde kendini gösteren çatışmayı ifade etmektedir.

2. *Din/Grup/cemaat/kurumlar arası dinî-toplumsal çatışma*

Tipolojideki bu tip, birden fazla toplum, grup, organizasyon, yapı, kurum, cemaat veya hareket arasında cereyan eden dinsel boyutlu çatışmayı ya da birden fazla din, dinî toplum, dinî grup, dinî organizasyon, dinî yapı, dinî kurum, dinî cemaat veya dinî hareket arasında kendini gösteren çatışmayı ifade etmektedir.

3. *Şiddet içermeyen dinî-toplumsal çatışma*

Bu ideal tipte dinî-toplumsal çatışma, şiddet içermeyen sözlü/yazılı/fikrî/entelektüel muhalefet, ikaz, itiraz ve itizalle kendin gösteren çatışmaları, sessiz/göndermeli/işaretleli tutumla ortaya çıkan çatışmaları ihtiva eder.

3.1. Entelektüel, fikrî ve bilimsel çatışma

Şiddet içermeyen dinî-toplumsal çatışmanın entelektüel ve fikrî çatışma türü, entelektüel düzlemde, fikir ve bilim planında ortaya çıkan bir çatışma tipidir.

3.2. İtikadî çatışma

İnancın belirleyici olduğu diinî-toplumsal çatışma tipidir.

3.3. Ameli çatışma

Amel/eylem/ibadetlerle ortaya konulan dnî-toplumsal çatışmaları ifade eder.

4. Şiddet içeren dinî-toplumsal çatışma

Bu ideal tipteki dinî-toplumsal çatışma, şiddet içeren sözlü/yazılı/fikrî/bilimsel/entelektüel/fizikî muhalefet, ikaz, itiraz ve itizalle kendini gösteren çatışmaları ihtiva eder.

4.1. Sözlü/yazılı/fikrî/blimsel/entelektüel çatışma

Bu çatışma tipinde fizikî planda değil, sözlü, yazılı, fikrî, bilimsel, entelektüel vb. planda gerçekleşen dinî-toplumsal çatışma söz konusudur.

4.2. Fizikî çatışma

Fizikî dinî-toplumsal çatışma, ailede, sokakta veya mahalledeki dövüş veya kavgalardan, isyan, ayaklanma, terör, savaş gibi sert denilebilecek çatışmalara kadar çeşitlilik arz eder.

5. Kısa süreli dinî-toplumsal çatışma

Görece kısa süre içinde varlık gösterip sona eren dinî-toplumsal çatışma tipidir.

6. Uzun süreli dinî-toplumsal çatışma

Görece uzun süre içinde varlık gösteren dinî-toplumsal çatışma tipidir.

7. Birey temelli çatışma

Bireyler arasında, mesela iki kişi veya daha fazla kişi arasında planlı veya plansızca meydana gelen kişisel dinî-toplumsal çatışma tipidir.

8. Kolektif çatışma

Kolektif planda, kolektif ruhla, toplumsal bilinçle, grup psikolojisiyle, biz şuuruyla yapılan dinî-toplumsal çatışma tipidir.

9. Yerel çatışma

Bu tip dinî-toplumsal çatışma, lokal düzlemde gerçekleşir.

10. Ulusal çatışma

Ulusal dinî-toplumsal çatışma, ulus ölçeğinde gerçekleşir.

11. Uluslararası çatışma

Farklı ulusların, farklı devletlerin birbirleriyle yaptıkları dinî boyutlu çatışma tipiidir.

12. Küresel çatışma

Bütüb dünya ölçeğinde gerçekleşen dinî-toplumsal çatışmalar, bu tipe girer.

Mahiyet Yönünden Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. *Meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma*

Dinin, çatışmanın temel etkeni/kaynağı olduğu, haklılığını ve geçerliliğini din ile izah edip ortaya koyan, meşrûluğunu esasta dinin sağladığı toplumsal çatışmaya, meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma denir. Bu tip dinî-toplumsal çatışmada, toplumda veya grupta ortaya çıkan çatışma toplum veya grup katındaki meşrûiyetini temelde dinden alır. Bu tip çatışma, varlığını esas itibarıyla dinî meşrûlaştırmaya borçludur. Dinî meşrûlaştırmam, bu çatışma tipinin varlığının teminatıdır.

2. *Meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma*

Dinin, toplumsal çatışmanın temel meşrûiyet etken veya kaynağı ya da etkenleri veya kaynakları arasında olmadığı yahut temel etkenlerin dışında kalan etkenler arasında olduğu veya olmadığı toplumsal çatışma, meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma adını alır.

3. *Planlı dinî-toplumsal çatışma*

Bu çatışma, önceden planlanarak yapılan dinî-toplumsal çatışma tipidir.

4. *Plansız dinî-toplumsal çatışma*

Bu tip, önceden planlama yapmadan kendini gösteren dinî-toplumsal çatışmadır.

Tarafların Durduğu Yer Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. *Hak-batıl/iyi-kötü/tevhid-şirk/Hâbil-Kâbil çatışması*

Dinî-toplumsal çatışmada çatışan taraflar, kendisinin haktan veya iyiden yana, karşı taraf veya tarafların batıl veya kötüden yana olduğunu savunurlar. Bu durumda çatışan taraflardan biri hak, diğeri ise batıldır, biri hakkı, diğeri ise batılı sembolize/temsil eder. Hak, tevhidi, batıl şirki ifade eder. Hâbil, hakkı, iyiyi, tevhidi; Kâbil ise batılı, kötüyü, şirki sembolize eder. Bu anlamda insanlık tarihi Hâbil-Kâbil savaşıyla başlar. Hâbil ile Kâbil'in çatışması, hak-batıl çatışmasıdır. Hâbil, hakkı, tevhidi, toplumsal birliği, dünya-ahiret bütünlüğünü ifade ederken, Kâbil, batılı, şirki, toplumsal parçalanmayı, tefrikayı vs. ifade eder (Bkz. Şeriatî 1382a; Şeriatî 1382b; Şeriatî 1381; Şeriatî 1384a; Şeriatî 1384b; Şeriatî 1378).

2. *Eski-yeni/gelenek-modernite çatışması*

Bazı dinî-toplumsal çatışmalarda tarafların rengini ve gerekçesini eski-yeni veya geleneksel-modern karşıtlığı oluşturabilir. Bir taraf yeni veya modernden yana olduğunu yahut yenilikçi olduğunu iddia ederken diğer taraf eskiden, gelenekten, gelenek-selden yana olduğunu iddia edebilir, muhafazakar bir tutum alabilir ve bu iddialarla tutumlar temelinde çatışmada taraf olabilirler. Nitekim gelenekçi-yenilikçi/modernist akımlar, karşıtlık içinde bazen çatışma durumu alabilmektedirler. Bu

3. *Kültürler arası dinî-toplumsal çatışma*

Dinî-toplumsal çatışmanın bu tipinde tarafları belirlemede en önemli etken kültürdür. Taraflar, kültür temelinde ayrımlaşmakta ve çatışmaktadırlar.

4. Medeniyetler arası dinî-toplumsal çatışma

Bu tip çatışmada, tarafların çatışmadaki rengini belirleyen medeniyetleridir. Çatışmanın tarafları, birbirleriyle medeniyet temelinde çatışmaktadırlar.

5. Seküler-dinî çatışması

İster zihniyet, fikir vs. planında, isterse fizikî planda olsun seküler olanla dinî olanın çatışması, Fransız Devrimi sürecinde ve sonrasında Fransa'da, Cumhuriyet sonrası Türkiye'sinde, Tunus'ta, Cezayir'de vd. yaşandığı gibi, değişik toplumlarda gündelik hayattan siyasete, hatta ekonomik hayata, hukuka, aileye, eğitime kadar birçok alanda gözlemlenebilmektedir. Örnek vermek gerekirse seküler siyaset tarafı ile din tarafı, sekülerist politikacılar ile dindarlar/dinî gruplar arasında önemli çatışmalar yaşanabilmektedir ve bunun örnekleri de çoktur. Laik devletçilik adına katı, laisist tutum içindeki kimseler, devletle dinî birey ve grupları karşı karşıya getirebilmektedirler. Bilindiği üzere din ve devlet birbirleriyle uyumlu ve iyi oldukları gibi uyumsuz, kötü ve çatışmalı da olabilmektedirler. Elbette olumsuz ve çatışmalı durumlarda gerek din ve gerekse devlet, parçalayıcı olabilirler (Okumuş 2012b).

6. Doğu-Batı çatışması

Aslında dinin de önemşi bir unsuru olduğu medeniyet temelli bir ayrım la doğrudan bağlantısı olan bu çatışma tipinde, Doğu ve Batı temelinde karşıtlaşma ve çatışma söz konusudur.

7. Sağ-sol çatışması

Batı toplumlarından da Doğu toplumlarında da özellikle demokratik sistemlerde görülen, ama farklı ülkelerde değişik top-

lumsal, siyasal ve kültür gruplarının sağcılık ve solculuk temelinde kendilerini karşılaştırdıkları ve çatışmanın tarafı haline getirdikleri bilinmektedir.

8. Gelenek-din çatışması

Gelenek ile dinin çatışma içine düştüğü durumların örneği tarihte ve günümüzde çoktur.

9. Kültür-din çatışması

Kültür, ister geleneksel, ister popüler ve isterse modern veya postmodern/postseküler/postendüstriyel kültür düzleminde olsun, din ile çatışma haline düşebilir. Bu çatışma bazen kültürün dini reddetmesi veya dine bazı hususlarda dayatmada bulunması, bazen de dinin kültürü reddetmesi veya kültüre bazı noktalarda dayatmada bulunması ile gerçekleşir.

10. Din-toplum çatışması

Din ile toplum arasındaki çatışma da dinî-toplumsal çatışmanın tipolojisinde bir gerçekliği ifade edecek nitelikte bir çatışmadır.

11. Bilim-din çatışması

Bilim ile dinin, bilim tarafında yer alanlarla din tarafında yer alanların taraf olduğu çatışma, özellikle bilimin, bilimciliğin, din veya kilise haline getirilip verili dine karşı çıktığı durumlarda gözlemlenen bir durumdur.

12. *Din/kilise-siyaset/devlet çatışması*

Dinî çatışma denildiğinde, en dikkat çekici çatışma alanlarından birinin siyaset ve devlet olduğu akla gelir. Dinî aktörler, liderler, gruplar, örneğin mehdici veya mesihanik hareketler, milenarist hareketler, yeni dinî hareketler; geçmişte ve günümüzde, din kaynaklı veya siyaset kaynaklı gerilim ve çekişmelerle siyasete, devlete karşı ikaz, itiraz ve itizal boyutlarıyla çatışma içine girmiş ve girmektedirler. Tersine de doğrudur: Devlet veya siyasal güç de baskı, ezme, sınırlama, cezalandırma gibi yollarla din ile, sözkonusu dinî birey, grup ve hareketlerle çatışma içine girebilir. Bunun örneklerini meşrûyetini temelde dinden alan devletlerde de, meşrûyetini temelde dinden almayan devletlerde (Okumuş 2003a) de çokça gözlemlemek mümkündür (Coşkun 2004).

13. *Sınıflar arası dinî çatışma*

Sınıflar arası çatışma, toplumda farklı sınıfların varlığına ve bu sınıfların çatışmasıyla toplumsal hayat ve değişimin gerçeklik bulmasına dayalı Marksist yaklaşımda özellikle proleterya (işçi) sınıfı ile patron sınıfı arasında cereyan eder. Sınıflar arası çatışmada din de çatışan sınıfların durumlarını meşrulaştırıcı bir işleve görür.

14. *Kuşaklar arası dinî çatışma*

Kuşak çatışması, anne-babalar ve nine-dedelerle çocuklar arasındaki, yani yaşayan önceki nesillerle yaşayan sonraki nesiller arasındaki çatışmaları, ama öncelikle ebeveyn ile çocuklar arasındaki çatışma tipini ifade etmektedir (Bkz. Gözcü 2008). Kuşaklar arası dinsel çatışmada, anne-babanın dinî inancı, yaklaşımı ve davranışı ile çocukları arasındaki kendini gösteren farklılaşmalar, oldukça etkilidir. Gerek yorum ve yaklaşım farkı, gerek dinî sorumlulukların yerine getirilip getirilmemesi, dindar-

lık algısı ve düzeyindeki farklılıklar, “dindar olup olmama” gibi durumlar, kuşaklar arası dinî çatışmanın önemli amillerindendir.

15. Din-din çatışması

Çatışmanın taraflarının pozisyonu, yani durduğu yer bakımından dinî-toplumsal çatışmanın bu tipinde, taraflar aynı yerde, aynı din içinde, makra planda aynı dinin, mikro planda aynı din içindeki aynı dinî grup, aynı ekol, aynı mezhep, aynı cemaatin mensubu olarak pozisyon alırlar.

Taraflarının durduğu yere göre elbette bu çatışma tiplerinin dışında farklı çatışmalardan da bahsedilebilir: Örneğin “Batıcı-İslamcı” dinî-toplumsal çatışma ve “Batıcı-milliyetçi” dinî-toplumsal çatışma gibi tipler. Fakat bu ve benzeri tipler, bir şekilde yukarıda zikredilen tiplerden birine dahil edilebilir.

Sonuçları Bakımından Dinî-Toplumsal Çatışmanın Tipolojisi

1. Küçük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma

Grup içinde ortaya çıkan bazı çatışmalar, türü ne olursa olsun inanç/itikad, amel ve organizasyon veya teşkilatta küçük çaplı farklılaşma ve değişikliklerle sonuçlanabilir. Bu değişiklik, grubun yapısında ciddi bir farklılık getirmez. Bu çatışma tipinde, gruplar arasında meydana gelen bazı çatışmalar da grupların yapısını ve ilişkilerini kökten etkilemezler.

2. Büyük değişikliklerle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma

Grup içi bazı çatışmalar, grup içinde liderlikte, hiyerarşik yapıda, düşünce, inanç, amel ve organizasyonda kalıcı değişim-

ler meydana getirebildiği gibi gruplar arasındaki bazı çatışmalar da, grupların çatışmalarının daha da şiddetlenmesine, örneğin şiddet boyutu olmayan çatışmalardan şiddet içerikli çatışmalara, daha yumuşak şiddet içerikli çatışmalardan daha sert, mesela silahlı çatışmalara uzanmasına, grupların rekabetinin, çatışmalarının daha da kızışmasına, bu sertleşmeden dolayı çatışan grupların yapılarında bazı ciddi değişikliklerin olmasına, hatta yeni grupların ortaya çıkmasına, devrim gerçekleşmesine ve yönetim tarzının veya yöneticilerin değişmesine ya da tersine gruplardan birinin diğerini veya diğerlerini kendine katmasına ve böylece “bütünleşme”ye götürebilir. Bu çatışma tipindeki dinî-toplumsal çatışma, aynı şekilde kültürel karşılaşmalara, bir kültürün diğer kültüre hakim olması ve diğerinin asimile olmasına yol açabilir.

3. Bütünleşmeyle sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma

Bütünleşmeyle sonuçlanan dinî toplumsal çatışma, çatışmanın barışla son bulmasıyla veya çatışmada bir tarafın galp gelmesiyle toplumda bütünleşmenin daha güçlü bir şekilde yaşandığı bir çatışmadır. Bazı çatışmalar, sona erdikten sonra gerçekten de toplum veya gruptaki birlik daha da güçlenir. Bazı çatışmalar da, çatışan taraflarda olmasa da grubun veya toplumun genel olarak bütünleşmesine yol açabilir veya çatışan tarafların her birinin kendi içinde birlik ve beraberlik daha da kuvvetlenebilir.

4. Parçalanmayla sonuçlanan dinî-toplumsal çatışma

Dinî-toplumsal çatışmanın bu tipi, parçalanmayla sonuçlanan, çeşitli bölünme ve parçalanmalara sebep olan, yeni grup, taraf, ülke veya devletin ortaya çıkmasına yol açan çatışmayı içerir.

TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİN

Toplumsal çatışma ortamında önemli bir nokta, çatışmanın dini nasıl etkilediğidir. Toplumsal çatışma ortaya çıkıp geliştiği evrende, dini çeşitli biçimlerde etkiler; olumlu yönde de etkileyebilir, olumsuz yönde de. Dolaylı veya dolaysız bir biçimde dinin güçlenip yayılmasına da, tersi bir duruma da sebebiyet verebilir veya zemin hazırlayabilir. Genel olarak çatışmanın olduğu bir toplumsal atmosferde, din de çatışmanın bir parçası haline gelebilir, aynı din içinde veya farklı dinler arasında dinî çatışma grupları ortaya çıkabilir.

Çatışmada dinin ne gibi bir yeri vardır? Çatışma maddi temelde dahi olsa, çatışmanın kaynağında din-dışı bir etken de olsa, dinin çatışmayı takviye etmesi, desteklemesi, haklılaştırması, meşrulaştırması mümkün müdür? Elbette mümkündür. Mesela milliyetçilik eksenli çatışmalarda, etnik çatışmalarda dinî boyut dikkati çekecek düzeydedir. Etnisite ve dinin birlikte kaynak olduğu veya temel etken olduğu çatışma tipine etno-dinî veya etnik-dinî çatışma denilebilir (Fox 2002: 70 vd.; Appleby 2000: 58 vd.; James ve Özdamar 2005: 449). Örneğin Bosna-Hersek'teki etnik düzlemde çıkan savaş düzeyindeki çatışmanın din ile önemli bir bağı olduğu söylenebilir. Aynı şekilde kabile çatışmalarında da, Sovyet işgali sonrası Afganistan örneğinde olduğu gibi din devreye sokulabilmektedir. Yine birçok toplumda iktidar mücadelelerinde dinin meşrûlaştırım işlevine başvurulabilmektedir. Bu tür durumlarda dinî olarak motive edilen bir çatışmadan söz edilmektedir.

Toplumsal çatışmada din söz konusu olduğunda işaret edilecek önemli bir husus da, çatışma ortamında dinî grup veya hareketlerin, yeni dinî hareket ve oluşumların, bir takım dinî organizasyonların ortaya çıkmasıdır. Bu şartlardada kendini gösteren yeni dinî grup, hareket, oluşum veya organizasyonun çatışmanın ürünü olduğu söylenebilir (bkz. Davidson 1998: 114-15). Ortadoğu'da bir süredir yaşanan çatışma ve savaş ortamındabirçok dinî grup ve organizasyonun ortaya çıktığı bilinmektedir.

TALEPLERİN KUTSALLAŞTIRILMASINDAN ÇATIŞMANIN KUTSALLAŞTIRILMASINA: DİNİ-TOPLUMSAL ÇATIŞMA

Çatışmanın Kaynağı Olarak Din

Din, mensuplarından veya inananlarından yapmalarını istediği şeyi gerçekleştirmeleri için çaba harcamalarını ister. İnananlar da bu isteği yerine getirmek için çaba harcadıklarında, bazı zaman ve mekanlarda çatışmakla karşı karşı karşıya kalabilir ve bu durumda da çatışmaya girerler.

Aslında toplumda ortaya çıkan dinî farklılaşmalar ve onların meydana getirdiği ayrışmalar, farklı talepte bulunan, farklı düzenlemeler yapmak isteyen dindar insanların birbirleri arasında anlaşmazlıklar doğmasına ve çatışma çıkmasına yol açabilmektedir.

Din, toplumda kendine yönelik olumsuz tutum ve davranışlar sergilendiği, hakarete maruz kaldığı, çatışmaya konu olduğu, şiddete muhatap olduğu, ayrımcılık gördüğü, maddi ve manevi baskı gördüğü, inkar edildiği, yok sayıldığı; dinî özgürlükler kısıtlandığı; dindar kişi ve topluluklara karşı kötü muamele yapıldığı zaman, çatışmanın, çatışma türü olarak sert muhalefetin, isyanın, devrimin bizzat kaynağı, muharrik gücü vs. olabilir (Bkz. Davidson 1998: 114-15). Bu durumlarda, din çatışmayı kutsallaştırma da bilir. Ayrıca dindar grup veya toplum, dinin bir gereği olarak da çeşitli sebeplerle, özellikle dinini egemen kılmak adına çatışmaya, bilhassa savaşa yönelebilir.

Dinî Grup İçi Çatışma

Aynı dinî grup içinde de çeşitli sebep, etken ve süreçlerle çatışma çıkabilir. Dinî grup içinde çatışmanın çıkmasında çeşitli etkenler rol oynayabilir. Öncelikle zamanın değişimiyle olaylara karşı farklı tutum içine girmede kutsal referans metinlerin farklı

yorumlanması, dinî grup içi çatışmada önemli bir etkidir. Ayrıca liderlikte rekabet de önemli çatışma etkenlerindendir. Dinî grupların kendi içlerindeki çatışmalara modern Batı toplumlarında bazı Protestan grupların kendi içlerindeki çatışmaları, Katolisizm örneğinde Katoliklerin entegrasyonist veya Amerikanist Katoliklerle anti-Amerikanist ve restorasyonistler arasındaki çatışmaları hatırlanabilir (Bkz. Davidson 1998: 114).

Dinî grubun veya topluluğun, zaman içinde dinî gruplara evrilmesi, değişimle birlikte çeşitli süreçlerden geçer. Dinî toplum, zamanla, özellikle peygamberin veya karizmatik liderin ölümünü müteakip zamanlarda önce ilk karizmatik grup (örneğin Sahabe) içinde nispeten küçük çapta ve yumuşak bir çatışmayla veya çok sert tartışma, ayrışma ve silahlı çatışmalarla, ilk karizmatik grup sonrası dönemde (örneğin Tâbiîn dönemi) ise ilk karizmatik grup dönemindeki ayrışma ve çatışmaların da meşrulaştırıcı etkisiyle daha net ayrılık ve mücadelelerle ve ondan sonraki dönemde (örneğin Tebe-i Tâbiîn dönemi) de artık çok daha net ve bariz ayrışmalarla parçalanabilir ve böylece aynı dine mensup toplumun veya grubun içinden farklı dinî gruplar ortaya çıkar. Bu dinî gruplar, itikadî, siyasî ve amelî mezheplerden çeşitli tarikat ve cemaatlara kadar geniş bir düzlemler bütününde farklı tip ve kategorilerde varlık sahnesine çıkabilirler.

Gruplaşmalarla ortaya çıkan dinî grupların her birinin kendi içinde de yeni gruplar ve bu gruplara paralel olarak da yeni çatışmalar zuhur edebilir. Ortaya zamanla dinî grup ve sistem içinde, *süreç içinde toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve yenilenmeyle birlikte ortaya çıkan/ihhtiyaç hissedilen yeni yorumlar, çözümler, uygulama biçimleri*, bireysel nefsî talep, beklenti, dava vs. peşinde olma; değişen şartlar içinde farklı yöntem anlayışıyla hareket etme; değişim, büyüme, yeni kültür ve inançlarla karşılaşma sonucu dinin ilk dönem safiyetinden bazı sapmalar veya bozulmalar olduğu gerekçesiyle ilk dönem dinî anlayış ve yaşantısına dönme isteği; hurafe ve bidatlerin çoğaldığı ve onlarla mücadele edilmediği görüşü; referans metinleri ve fıkhi hükümleri yeniden yorumlama; mevcut grup liderinin yönetme anlayı-

şı ve tarzını yeterli/uygun görmemeye başlama; grubun dinî yaşantısını beğenmeme veya yeterli görmeme; inanç, ibadet ve ritüellerde yenilenme isteği veya daha doğrusunu yapma arzusu; dinde samimiyet ve takvanın azalması; dünyevileşmenin derinleşmesi gibi sebep veya iddialarla çatışma ve parçalanmalar meydana gelebilir. Belki çatışma, önce yumuşak bir ikaz ve itiraz ile başlar, yavaş yavaş yayılarak etki sınırlarını genişletir, nispeten daha net, açık ve şiddetli tartışma ve sürtüşmelere, kimi zaman savaşa bile dönüşür. Bütün bu süreç ve durumlar, ana bünyeden ayrılmalara, fikrî, doktrinel farklılaşmalarla, mezhepleşmelerle, paralel din veya dindarlıklarla, kutuplaşmalarla, hizipçiliklerle, fraksiyonculuklarla sonlanabilir.

Esasen grup içinde ayrılıkların, bölünmelerin ve çatışmaların ortaya çıkmasında, yukardaki sebep veya gerekçelerin hepsi dikkate alındığında birkaç ana etken başlıca rolü oynamaktadır. Bunlar, dinin itikadî boyutunda farklılaşma ve değişim, amel/ibadet boyutunda farklılaşma ve değişim, ritüel boyutunda farklılaşma ve değişim, organizasyon veya teşkilat boyutunda farklılaşma ve değişim, siyaset boyutunda farklılaşma ve değişim; ahlak boyutunda farklılaşma ve değişim vs.. olarak tespit edilebilir. Bu boyutlarda ortaya çıkan farklılaşma ve değişimler, bu kitapta 3i ile formüle edilen süreçle önce grup içinde ikaz ve itirazları intaç eder, ikaz ve itirazlara bir süre sonra ciddi sürtüşmeler, çekişme ve çatışmalar eşlik eder ve bu durum zamanla itizallere/ayrılmalara ve yeni grupların çıkmasına yol açar, hatta ayrılmalarda kimi zaman dinî grubun içinde bir yeni grubun veya grupların çıkmasının ötesinde tamamen mevcut dinin ve dinî yapının dışına çıkma ve başka bir dine geçme veyahutta yeni bir din, kült, dinimsi bir hareket, yeni dinî hareket oluşması da söz konusu olabilir.

Bütün bu çatışma ve ayrışmalarda dikkati çeken önemli bir husus, dinî gruptan çatışmayla ayrılıp başka bir grup haline gelen, ama aynı dine bağlı kalmaya devam eden dinî toplulukların kendilerini ana dinî yapı içinde konumlandırması, tanımlaması ve hatta meşruluğunu temelde ana dinî gruba dayanmaktan almasıdır. İslam dini örneğinde Sünniler, Şiiler, Hariciler farklı mezhep

ve anlayışlara sahip oldukları halde kendilerini İslam dinine ve de ilk karizmatik lider Hz. Peygamber'e (s) ve ilk karizmatik grup Sahabe'ye dayandırılar, bağlı görür ve gösterirler. Aynı şekilde bu ana mezheplerin kendi içlerinde ortaya çıkan farklı dinî, itikadî, amelî ve siyasî mezhep ve anlayışlar da kendilerini hem ilk döneme, hem de kendi ana mezheplerine dayandırılar. Ayrıca bu mezhep ve grupların içinde pek çok din anlayışı ortaya çıktığı gibi pek çok da tarikat, cemaat, hareket, organizasyon tipi dinî grup ortaya çıkmış ve çıkmaya da devam etmektedir. Bunların hepsi de kendilerini daha önceki dinî yapılara bağlı görürler. Hatta gruptan ayrılıp aynı zamanda ana dinden veya dinî bünyeden de ayrılan ve yeni bir dinî harekete katılan veya öyle bir hareket kuran bazı gruplar da bulundukları toplumda meşruluk elde edebilmek için ayrıldıkları ana dinî yapıya çokça atıfta bulunurlar.

Grup içi tartışma, ikaz, protesto, eleştiri, çatışma vs. aile, soy, sop, köy gibi doğal dinî gruplarda (Bkz Wach 1995: 89-149) gerçeklik bulabileceği gibi dinden doğan gruplar (Bkz Wach 1995: 153-258) içinde de gerçeklik bulabilir. Dinî ihtilaflarla ailesini terkeden, akrabalarını terkeden, aşiretini, soyunu sopunu terkeden ve yeni grup oluşturanların varlığı bilinmektedir. Dinî amaçlarla tesis edilen grup içi çatışmalar nedeniyle o gruptan kopmalar ve yeni dinî grup oluşturmaların örnekleri ise oldukça çoktur.

Dinî grup içinde ortaya çıkan ihtilaf ve çatışma sürecinin daha iyi anlaşılması için o süreçte ne gibi durumlar ortaya çıktığına ve bu durumların tezahürünün belli bir süre sonra nasıl ayrılmaları beraberinde getirdiğine bakmakta fayda vardır. Bilhassa grup, cemaat veya kilisenin büyüme ve daha bir örgütlenme düzlemine oturmasıyla grup üyelerinden bir kısmı, yavaş yavaş grupta gerek üyelerde, gerekse grubun örgütsel ve kurumsal yapısında gördüğü aksaklıkları, arızaları, yanlışları “yanlış”, “günah”, “hurafe” ve “bidat”, “sapma” gibi adlandırmalarla grubu sorgulamaya, eleştirmeye, ikaz etmeye başlar. Eleştiri, itiraz veya ikazlar, ortaya yapıldığı gibi doğrudan grup liderine de yapılabilir. Bu itiraz ve ikazlar, örneğin “bu grupta dini ciddiye almayan bazı kimseler var”, “bazı konularda yeterli dinî hassasiyet yok” veya “bizim cemaatımız-

da dinin gerekleri sadece zahiren yerine getiriliyor” gibi düşünce veya önermelerle ortaya konulur. Bunu yapmakla gerçekte dine karşı değil, bilâkis dinin iyiliği, grubun gelişmesi, daha kaliteli hale gelmesi için bazı ikazlarda bulunmaktadır. Hangi hususların bir dinî ikaz, eleştiri, itiraz, sorgulama konusu teşkil edebileceği de dikkate değer bir konudur. Böyle bir ikaz öncelikle *din nazariyesinden, din öğretisinden veya dinin kelami, teolojik boyutlarından kaynaklı sapmalarla* ilgili olabilir. Sağlam bir örgütsel ve kurumsal teşkilâta sahip büyük bir dinî grubun din görüşünde, teolojisinde safiyetin korunmakta olup olmadığı, dinî otoritelerin onu yorumladıkları şekli ile dini tesis edenin kelâmına uygun olup olmadığı ile ilgili sorgulama ve ikazlar; dini veya dinî grubu sonradan yapılan ilâve, bidat ve tahriflerden temizleyerek, saf ve aslî şekline döndürmek gayesini güder. İkinci olarak dini ikaz, *ayin ve ibadet usulleriyle* ilgili olabilir. Bir din, geniş alanlara yayılarak evrensel/cihanşümul bir mahiyet kazandığı zaman, ibadet ve ayinlerin de çok zengin bir tarzda ve çeşitli tarzlarda tertip edildiği; mabetlerin, camilerin, mescitlerin, kiliselerin, sinagogların emsalsiz bir ihtişama büründüğü, dinî merasimlerin icrasında çeşitli sanat dallarından faydalanıldığı görülür. Bu durum, “İbadetler, dinî törenler, ayinler veya ritüeller, asli şekillerinden iyice ayrılmaya başladı; böyle giderse dinin aslından uzaklaşmış olacak.” mealinde bazı ikazlara hedef olabilir. Kısaca burada ayin ve ibadetlerin ilk grup, cemaat veya müritler gurubundaki basit şekillerine döndürme temayülü dile getirilmiş olmaktadır. Hıristiyanlıktaki Protestan reformları, bu noktayla ilgili olup, ayin ve ibadet usûl ve esaslarının Katolik Kilisesine oranla ciddi manada basitleştirilmesini sağlamıştır. Dinî ibadet usûllerinde sadeliği korumaya başlangıçtan itibaren büyük bir itina göstermesi bakımından İslâm, tarihi boyunca bu tür ikazlara Hıristiyanlıktan çok daha az nisbette maruz kalmıştır. Fakat dinî ikazlar, sadece ayin ve ibadetlerin çok karışık ve ihtişamlı bir hale sokulduklarında değil, fazla yüzeyselleştiklerinde de sözkonusu olabilir. Bu takdirde ikaza sebep olan husus, çeşitli ayin ve merasimlerin, görünüşte hâlâ aynı şekilde yapılsalar da dinî mana ve önemlerini kaybet-

miş bulunmalarıdır. Mezkûr ikazın, dinî ayin ve merasimlerin ifa-sının aslî manasını hatırlatmayı temin maksadıyla özellikle muta-assıp kimselerden geldiği açıktır. İkazlara konu olan üçüncü nok-ta, *dinin vazettiği bazı ahlâkî kural ve buyruklardır*. Zuhur ettik-leri küçük çerçevenin sınırlarını aşarak kitle organizasyonu haline gelen ve üstelik merkezî konumdaki büyük şehirlere yayılan bütün dinler, kültürel çevreye ve şehrin yaşamına uyum mecburiyetin-den dolayı, bazı ahlakî emir ve kaidelerinin gevşemesi tehlikesiy-le karşı karşıya gelirler. Bu ise çevrede bazı tavizler verilmesi, bir takım uzlaşmalara yanaşılması şeklinde gerçekleşir. Zorunlu ola-rak gerçekleşen bu değişiklik, “taviz” veya “uzlaşma”lar de bir ta-kım ikazları celp eder veya gerektirir. Kısaca dinî grup mensubu bazı kimseler, dini emir ve kurallarına, eskisi gibi harfiyen riayet olunması, baş gösteren gevşeklik ve yapılan uzlaşmalarla mücadele edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Tabii ki ikaz ve itirazların, dini daha çok ciddiye alan ve dinî duyarlılığı görece yüksek olan çev-relerden geldiği açıktır. Bunların dışında ikazlara konu dördün-cü bir boyut vardır; o da *grubun organizasyon veya teşkilat boyu-tu*yla ilgili konulardır. Bilhassa çapraşık bir kilise teşkilâtının var-lığının ortaya çıkması halinde zaman zaman “ilk cemaatin sadeli-ğine dönmemiz lazımdır.” ikazı işitilir. Örneğin hiyerarşiye dayalı bir teşkilât yapısı, dinin özüne aykırı görülebilir. Bu noktada dinî rütbe sahiplerinin toplumda maddî bir otorite elde etmeleri veya siyasî meselelere fazlasıyla karışmaları, önemli bir ikaz ve eleştiri konusudur (Freyer 1964).

Sözkonusu boyutlarda kendini gösteren, eleştiri, itiraz veya ikazlar, önce şahsî dinî tecrübeleri nedeniyle, dindaşlarının ço-ğunluğu veya mensup oldukları dinin resmi organizasyonu ile ih-tilâfa düşmüş olan bireylerden gelebilir. Her yüksek dinde, dinin bütün emirlerini harfiyen yerine getirmeğe kararlı bu tip şahsi-yetlere rastlanır. Bunlar dinin katı veya net gereklerinin ancak dış çevreden yalıtılmış bir halde yaşamakla yerine getirilebileceğine inandıklarından tedricen ve görünüşte diğer insanlardan uzakla-şarak inzivaya çekilebilirler. Böyle yapmayıp da şeklen önceden bağlı oldukları normal toplumsal atmosferde kalsalar dahi, ken-

dilerine ait bir dinî hayatı yaşamaya devam ederler. Bütün yüksek dinlerde zuhur eden büyük mutasavvıflar bu kategoriye dahil edilebilirler. Bu tip şahsiyetlere başka kimselerin katılması da mümkündür. Böylece onların çevresinde de zamanla kendilerine katılanlardan meydana gelen bir daire veya halka, bir topluluk teşekkül edebilir. Dinî ikazın gurup teşkil edici etkilerinin kaynağı budur. Ancak böyle şahsî bir merkez olmaksızın da bir takım kimselerin dinin gereklerini ciddî olarak ifa etmek amacıyla bir araya gelmeleri ve grup oluşturmaları mümkündür. Bu tür olaylarda diğer sebeplerin yanı sıra, ancak küçük guruplarda gerçekleştirilmesi mümkün olacak surette dinî esaslara göre yaşayan hakikî bir dinî cemaatin numunesini veya misâlini vermek gayesi de rol oynar. 17 ve 18. asırlarda Almanya'da veya diğer bazı Avrupa ülkelerinde bu tür gurupları tavsif etmek üzere gayet isabetli bir şekilde "Memleketin Zahitleri" tabiri kullanılıyordu. Grup mensuplarının büyük dinî cemaatten ayrılmak arzusunda olmayıp, sadece daha dar bir çevrede, özel bir şekilde yoğun bir dinî hayat yaşamak istedikleri böylece gayet iyi bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır. Bu guruplar, birincil guruplar düzeyinde çok sağlam bir teşkilât veya organizasyona sahip olmaları, üyeleri arasında çok sıkı bir bağlılık oluşturmaları durumunda "İhvan Birlikleri" adını alırlar. İslâm da dahil olmak üzere bütün evrensel dinlerde bu tip İhvan Birliklerine rastlanır ve hatta bugün de rastlanmaktadır. Bu guruplarda da büyük dinî cemaatten ayrılmak arzusu yoktur. Grup üyelerinin amacı, tamamen dinî esaslara uygun bir hayat yaşayabilmektir. (Freyer 1964).

İhvan birliklerinden sonraki ilk adımı, dinî gurupların çok önemli bir türü olan tarikatler teşkil eder. Tarikatlere, İslâm, Doğu-Batı Hristiyanlığı, Budizm, Taoizm ve Jainizm gibi hemen bütün evrensel dinlerde rastlanır. Bir ihvan birliği, belki sabit esaslara dayalı bir cemaat hayatı sürmekte olduğu ve mensuplarına özel bazı mükellefiyetler yüklediği zaman, bir tarikatın zuhuru için elverişli toplumsal zemin teşekkül etmiş demektir. Genellikle tarikatler, belli bir kimsenin/dinî şahsiyetin önderliğinde/rehberliğinde kurulurlar. Fakat tarikatlerin birden fazla

kimsenin kendi iradeleriyle birleşmeleri ile aşama aşama meydana gelmesi de mümkündür. M.Ö. III. asırda Mısır'da keşişliğin ortaya çıkışı, bu bakımdan dikkat çekicidir. Burada önce gayet sert riyazât kurallarına göre yaşayan bazı münzeviler zuhur etmiş, daha sonra bunlar grup halinde toplanmağa başlamışlar, nihayet Pachomius'da mümtaz bir dinî şahsiyet ortaya çıkarak, keşişlerden mürekkep grupta, uyulması gereken yaşayış kaideleri ve özel ibadet usûlleriyle ilgili esasları tesbit etmiştir. Diğer birçok dinde de tarikatleri tesis eden kimseler seçkin dinî şahsiyetlerdir. Tarikat mensuplarından talep olunan hususlar, bütün yüksek dinlerde birbirine benzerler. Bunlar kısaca hayat boyunca tarikata aidiyet, tarikat üyelerinin sorumluluklarının gereğini mutlak surette yerine getirmeleri gibi hususlardır (Freyer 1964).

İhvan Birlikleri ve tarikatler gibi grupların ortak özelliği, büyük dinî yapı ve câmianın içinde kalmış olmalarıdır. Fakat dinî eleştiri, itiraz veya ikaz, ikazcı ve itirazcı grubun büyük dinî teşkilattan somut anlamda ayrılması sonucunu intaç edebilir. Bu durum, bütün evrensel dinlerde çeşitli defalar vaki olmuştur. Buna "itizal", tefrik olma, ayrılma, Yunanca bir kelime ile "şisma", yani ayrılık, bölünme denir. Bu suretle itirazcı grup, ana dinî yapının teşkil ettiği bütünden bir parça koparak ayrılır; 11. yüzyılda Doğu Kilisesinin, Roma Kilisesinden ayrılmasında olduğu gibi müstakil bir kilise ve yahut mezhep haline gelir. Doğu-Batı Katolik kiliselerinin bölünmesinde, ayrılığı doğuran başlıca husus, din öğretisiyle ilgili meselelerdir. Aynı şekilde Mahayana Budizmi ile Hinayana Budizmi arasındaki ayrılığa da din öğretisiyle ilgili bazı noktalardaki anlaşmazlıklar sebep olmuştur (Freyer 1964; Wach 1987: 28-29 vd.).

Aynı Dine Mensup Gruplar Arası Çatışmalar

Dinî grupların çatışmayla ilişkisi; dinî metin ve hükümlerin, ayet ve hadislerin, fıkâhî hükümlerin farklı yorumlanmasıyla teorik düzlemde zihinsel, entelektüel, fikrî ve fıkâhî ayrışma, tartışma

ve rekabetlerden itikadî ve amelî mezhepler ve siyasî-dinî gruplar gibi yeni grupların ortaya çıkışına ve oradan da bu grupların fiilen birbirleriyle sözlü veya şiddet temelli mücadele etmelerine kadar toplumsal gerçeklikte geniş bir yalpazede tezahür eder. Çeşitli olayların etkisiyle, bilhassa egemenlik ve iktidarda tek söz sahibi olmak veya öne çıkmak davasıyla kilise, mezhep, cemaat, tarikat, sivil toplum kuruluşu gibi tiplerde varolan bazı dini gruplar, çeşitli etkenlerle çatışmayı tercih edebilmektedirler. Bu çatışma, dinî grubun büyüklüğü ve gücüne göre lokal ve ulusal sınırlar içinde olabileceği gibi küresel ölçekte de olabilmektedir. Bunun örneklerini Huristiyanklık, Yahudilik, İslam ve Budizm’de, hatta yeni dinî hareketlerde bulmak mümkündür.

“Biz” ve “ötekiler” ayrımı, genel anlamda grup psikolojisinin nasıl önemliyse, dinî gruplarda da o ölçüde önemlidir. Belki bu ayrımın çatışma, şiddet, parçalama, savaş gibi durumlara yönelmesi noktasında dinî gruplar, inançları gereği daha dikkatli davranır, yıkıcı çatışmalara gitmemeyi tercih edebilirler. Fakat dinî gruplar arası çatışmalarda da asıl motive edici etken, “biz” ve “ötekiler” bilincidir. Bu bilinçle hareket eden dinî grup liderliği ve üyeleri, kendi doktrin veya öğretilerinin, inanç ilkelerinin, duruş, tutum ve davranışlarının,, kutsal veya dinî referanslardaki hükümleri yorumlama tarzlarının en iyi olduğu iddiasıyla etnosantrik bir yaklaşım içinde kendilerini dini en iyi temsil eden, en iyi yaşayan, cenneti en iyi hak eden, “kurtuluş cemaati/ kurtulan fırka/fırka-i nâciye” olarak algılayıp takdim etmelerine eşlik eden bir çatışma sürecine doğru yol alabilirler. Bu ayrım bilinci ve psikolojisi, dinî grubun kendini sosyal hayatın merkezine doğru konumlandırmayı intaç ettiği ve başka bir dinî grubun da aynı tutum içine girmesini sağladığı ölçüde dinî kutuplaşmaya yol açacak ve doğal olarak toplumda var olan bütün maddi ve manevi imkanların elde edilmesi için çatışmaya doğru yol alınacaktır. Çünkü birbirini ötekileştirme, marjinalize etme, hatta kimi durumlarda yalnızlaştırma çabaları, grupları çatışmayla yüz yüze getirir. Birden fazla grubun toplumda yazılı veya sözlü ilke, kural veya yasalarla kendini eşit gördüğü durumlarda bu böyle

olmayabilir, ama önceki durumda, tonu ve şiddeti ne olursa olsun çatışma kaçınılmazdır.

Aynı dine mensup gruplar arasındaki çatışmalara, İslam'ın erken dönemlerinde Ridde olaylarından Cemel Vakası'ndan Sıffin Savaşı'na, oradan Emevi ve Abbasilere kadar mezhepleşme süreçlerinde Sahabe arasındaki çatışmalar, Hariciler merkezli çatışmalar ve daha sonra başta Şii-Sünni çatışmaları olmak üzere mezhep çatışmaları gibi örneklerle Hıristiyan dünyasındaki mezhep ve kilise çatışmaları (Katolisizm-Protestantizm çatışmaları), getirilebilir.

Aynı dine mensup grupların birbiriyle olan çatışmalarının şiddeti, aslında grupların ötekileştirme, dışlayıcılık, fraksiyonculuk, kutuplaşmacılık, hizipçilik, grupçuluk, tahammül, hoşgörü, kabullenme, genişlik ve çoğulculuk özelliklerinden hangisini veya hangilerini daha çok öne çıkarması veya işlevselleştirmesine göre az veya çok olacaktır (Bkz. Apaydın 2010: 204). Genişlik, kucaklayıcılık ve çoğulculuğun uygulamaya konulmasıyla çatışma durumu olmayabilir veya oldukça minimize edilebilir.

Aynı din mensubu gruplar arası, toplumlar, ekoller, hatta devletler arası çatışmaya çeşitli örnekler getirmek mümkündür. İslamî bağlamda örnek vermek gerekirse, aynı dinsel grup içindeki çatışmalar arasında, Şii İslamî İran rejimi ile muhafazakar Sünnî İslamî Suud krallığı arasındaki uluslararası rekabetler, gerilimler, çatışmalar, yine sekiz yıl süren İran-İrak Savaşı, Ortadoğu'da, Balkanlarda, Avrupa'da, Eski Sovyetler Birliği topraklarında, bilhassa oralandaki Müslüman toplumlarda kendini gösteren çatışmalar zikredilebilir. Yine Mısır, Pakistan, Körfez ülkeleri ve Malezya'da bazı Müslüman gruplar, genellikle komünizmle mücadelede öne çıkmışlardır (Turner 2010). Hıristiyan dünya örneğinde birçok ülkede Katolik-Protestan çatışmalarını gözlemlemek mümkündür.

Dine-Karşı-Din Çatışması

Dünya tarihine ve özel olarak Dinler tarihine bakıldığında, din boyutlu çatışmalar içinde “dine-karşı-din” çatışmasının ge-

niş bir yer kapladığı görülür. Hatta belki de din sosyoloğu Ali Şeriatî'nin *Mezheb aleyhi Mezheb* (Dine Karşı Din) adıyla verdiği konferans ve aynı başlıkla yayınlanan kitabında (1384) belirttiği gibi tarihte dinin taraf olduğu savaşimler, daha çok dinin dinsizlikle savaşı değil, din ile savaşımı şeklinde olmuştur. Burada konu, bu anlam dahil edilerek, ama biraz farklılaştırılarak ele alınmaktadır: "Dine-karşı-din" çatışması, genel anlamda tarihte ve günümüzde bütün toplumlarda, dinin başka bir din ile çatışmasını; özel anlamda ise toplumda verili bir dinin kendi içinde aynı dinden bilinen veya görünen insanların çeşitli düzeylerde birbirleriyle çatışmalarını ifade eder. İkinci durumda gerçekte verili dine karşı olan, o din mensuplarına hiç de iyi bakmayan ve yapıp ettikleriyle dine zarar vermeyi amaçlayan insanların dininin o verili din ile çatışması durumu önemli bir yer tutar. *Birinci tip dine-karşı-din çatışmasına*; dinler tarihinin bildirdiğine göre toplumda yeni ortaya çıkan dinin verili din veya dinlerle mücadelesi, örneğin Hz. Musa (s) Peygamber olarak çıktığında, Firavun yönetimi altındaki politeizm/şirk dini mensubu toplumun, Hz. Musa'nın tevhid dinine savaş açması misal getirilebilir. Yine bu bağlamda örnektir ki, Hz. İsa'nın (a) Roma'da peygamber olarak ortaya çıktığı Yahudi toplumu, onun getirdiği tevhid dinine karşı çıkmıştır. Hz. Muhammed'in (s) Mekke'de peygamberlik göreviyle politeist/şirk toplumunun karşısına çıkıp tevhid inancını kabule davet ettiğinde, toplumun yeni din (İslam) getiren Hz. Muhammed ve ona inananlara ve İslam dinine savaş açmaları da birincisine örnektir. İkincisine de bazı örnekler getirilebilir. *İkinci tip dine-karşı-din çatışmasında* aynı dine mensup, ama dinlerine zarar vermeyi amaçlamayan, hatta tersine dinlerinin gereklerini yerine getirme amacıyla hareket eden dinî grup, cemaat ve hareketlerin birbirleriyle çatışmalarına, İslam tarihinden Cemel Vak'ası, Sıffîn Savaşı, Mutezile-Ehl-i Sünnet çatışmaları, bazı Şii-Sünni çatışmaları örnek olarak getirilebilir. İkinci tip dine-karşı-din çatışmasının ikinci durumuna ise, Kur'an'da İslam toplumundaki münafıkların durumu örnek olarak zikredilebilir.

Bu ifade ve örneklerden anlaşılabileceği üzere toplumsal hayatta dinin, peygamberlerin, dinî lider veya rehberlerin, dinî grup ve toplumların, dinî toplumsal düzenlerin, başka veya aynı dine karşı dinin içinden ve dışından çatışmaları, tarihte ve bugün dinî-toplumsal çatışma olgusu içinde çok önemli bir yere sahiptir.

Paralel Din Çatışmaları

Paralel din, ana dinin içinden çeşitli sebeplerle ve çeşitli biçimlerde çıkıp ana dini bünyeye bağlı olmakla birlikte onun içinde dini kendisinin daha iyi yaşadığını ve temsil ettiğini iddia eden, o psikolojiyle hareket eden dinî grubun dinini, din anlayışını, dinî duruşunu ifade etmektedir. Örneğin İslam dininin toplumsal gerçekliğinde çeşitli tarikatlar, cemaatler vs. dinde paralelizmi gösterir (Wach 1987: 30). Paralel din olarak kendini gösteren grup veya hareket ya da cemaat, dinsel niyet ve amaçla, çoğu zaman kendini *fırka-i nâciye* (kurtulan fırka, kurtuluş grubu) gördüğü için rakip gördüğü veya kendisine engel gördüğü yahut dine zarar verdiğini düşündüğü diğer grup veya gruplara karşı çatışma haline girebilmektedir.

Kendini dinin merkezine koyan bir cemaat veya hareket, diğerlerinin kendilerine katılmalarıyla kurtuluşa ereceklerine, hiç olmazsa kendilerine katılmaları durumunda daha iyi durumda olacaklarına, cenneti daha kolay elde edeceklerine inanır. Bu inancın bir adım ötesi, toplumsal hayatta farklı düşünen, farklı inanan, farklı yaşayan, farklı yorumlayan dinsel grupları din adına (Allah rızası için!) dışlamak, ötekileştirmek, marjinalize etmek, hatta kimi zaman örnekleri dünya ölçeğinde görüldüğü üzere madden veya manen yok etmektir. Bu zihniyet ve söz konusu pratik yansımalarının örnekleri tarihte görülebileceği gibi günümüzde de zikredilen misallerde olduğu gibi görülebilir. Ortadoğu'da ortaya konulan savaşımlara, çatışmalara, akan kana, olu-şan kan gölüne, sürgünlere, korkulara, dışlamalara, alıkoymalara, vahşetlere bakıldığında da, mezkur paralel zihniyet veya pa-

ralelizmin merhametsizce dışlayıcı, ötekileştirici, marjinalize edici boyutu görülebilir.

Bugün İslam'ın sosyolojik evreni içinde bulunan birey, grup veya toplumlar tek tek gözlemlenirse, onların içlerindeki "paralel zihniyet" sahiplerinin hep kendilerini asıl, diğerlerini "öteki" gördükleri fark edilir. Bu zihniyetle hareket eden kişi ve gruplar, gündelik hayatta, siyasette, ekonomide, eğitimde, hukukta, devlette pozisyon almada, sosyal haklardan yararlanmada vs. her zaman kendilerinin öncelikli ve ayrıcalıklı konumda bulundukları inancıyla diğer Müslümanların önüne geçmeye çalışır, daha doğrusu diğerlerinin kendilerine yol vermesini isterler. Böyle isteklere sahip paralel cemaat, güçlü ise, isteklerini yerine getirmeyenlerin başına gelenleri siz düşünün. Ego/etno-santirizm psikolojisinin, ben-merkezci anlayışın ürettiği paralel zihniyet, toplumda paralel sosyoloji üretmekte; o da çatışmaları, korku salmaları, nefretleri, dışlamaları, ötekileştirmeleri, mağdur bırakmaları, marjinalize etmeleri, sürgün etmeleri, öldürmeleri vs. beraberinde getirmektedir.

Ötekileştirme deyip geçmemek gerek. Bu ötekileştirme öyle korkunç bir davranıştır ki, bu tutuma maruz bırakılan insanlar, yalnızlık, dışlanma psikolojisinden tutun bir tür yok oluş, tükeniş psikolojisine ve sosyolojisine kadar pek çok olumsuz durumlara sokulur. İslamî açıdan konuya yaklaşılsa, bunun, İslam dininin ana umdeleriyle, Kur'an'ın ayetleriyle, hadislerle, kardeşlik inancı ve hukukuyla, birlik ve beraberliğin, kardeşliğin farz oluşunu ve ayrılığın, tefrikanın haram oluşunu ifade eden açık hükümlerle bağdaşır bir yanı yoktur. Her şeyden önce psikolojik, sosyolojik ve antropolojik düzlemlerde ötekileştirme, dışlama insani açıdan izah edilebilecek bir eylem veya fiil midir? Müslümanlardan, İslamî grup, cemaat veya hareketlerden bahsedildiğine göre, İslam dininin bu tür ötekileştirmeleri meşrulaştıran, yaygınlaştıran bir yapılanma anlayışına, cemaatleşme anlayışına izin verdiği söylenebilir mi? İslam'da normal şartlarda bazı grup veya bireylere karşı sırf farklı düşünce ve yorumlarından dolayı kardeşlik hukukunun dışına çıkarak tutum alma yaklaşımı var

mıdır? Müslümanların birbirlerine karşı grupçu, hizipçi, cemaatçi, paralelci, mikro milliyetçi, bir tür cemaat milliyetçisi bir tutum içinde olmaları/konumlanmaları, Kitab'a göre izah edilebilecek bir şey midir?

Paralel din bağlamında üzerinde durulması gereken bir olgu da halk dindarlığı veya folk dindir. Halk dindarlığı da, kitabî dine veya egemen/genel dinî inanç, zihniyet, anlayış, kültür ve hayata, kurumsal dine paralel, kimi zaman karşıt olarak kendini konumlandıran bir dindarlıktır. Halk dindarlığı da kimi zaman kurumsal din ile çatışmaya girebilmektedir.

Dinlerarası veya Farklı Din Mensubu Gruplar Arası Çatışmalar

Çatışmanın dinî boyutlu gerçekleştiği en dikkat çekici tiplerinden biri, dinlerarası veya farklı din ya da inançlara mensup gruplar arasında çatışmalardır. Dinler Tarihi, dinlerarası çatışma örnekleriyle doludur. Dinlerarası çatışmalar, bir toplumun kendi sınırları içinde yaşayan farklı din mensupları arasında olabildiği gibi farklı dinlere mensup toplumlar arasında da olabilir. Birincisi, aynı toplumda birlikte yaşayan farklı dinî gruplar arasındaki çatışmalar biçiminde olabileceği gibi toplumda ortaya çıkan yeni bir dinin, mevcut din ve dinî inançlarla mücadele etmesiyle kendini gösteren çatışma şeklinde de olabilir. Bu çatışma bazen iç savaşa kadar gidebilir ve birinin galibiyetiyle son bulur veya her iki tarafta kazanan veya kaybeden olmaz ya da her iki taraf da kazanmayan yahut kaybeden olur. Bu durumda anlaşma ve uzlaşma yoluna gidilebilir veya çatışma soğutulup sonra tekrar başlatılabilir. Bunun da toplumsal sonuçları, toplumun parçalanmasından çöküşüne veya başka bir gücün egemenliği altına girmesine kadar çeşitli biçimlerde olabilir. Bu çatışma tipine, gerek tarihin verdiği bilgilerin, gerekse kutsal metinlerdeki, örneğin Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'in bazı pasajlarındaki mesajların gösterdiği gibi Peygamberlerin içinden çıktıkla-

rı ve görev yaptıkları toplumda kurulu inanç, din veya geleneklere karşı yeni bir “din” tebliğ etmeleriyle kendini gösteren çatışmalar örnek olarak verilebilir. Peygamberlerin toplumda “yeni din” ile ortaya çıkmaları sonucu kendini gösteren dinî, toplumsal, kültürel, siyasal vd. çatışmalar olmuştur. Ayrıca Güney Tayland’da Budistlerle Müslümanların çatışmasını, Hindistan’da Müslüman-Hindu-Sih çatışmalarını, Çin’de Müslümanlarla yapılan çatışmalar, Sudan’da Müslüman-Hristiyan çatışması, İsrail’de devletin Müslümanlarla çatışması, Bosna-Hersek’te Müslümanlara yapılan katliamlar vs. örnek getirilebilir. Ayrıca tarihin çeşitli dönemlerinde Endülüs’te Hristiyanların Yahudilere olumsuz yaklaşımları, İngiltere ve Fransa’da Hristiyanların Yahudilere ayrımcılık yapmaları, Almanya’da Holokost gibi örnekler (Roberts 1990: 62-65) hatırlanabilir.

Farklı din mensubu toplumlar arasındaki dinî savaş veya çatışmalara örnek olarak ise Müslümanlarla Hristiyan ve Yahudilerin tarihte ve günümüzde çeşitli şekillerde birbirlerine karşı girdikleri çatışmalar, özellikle belki de Haçlı Savaşları (11-13. yy), Keşmir merkezli Hindistan-Pakistan-Keşmir’de Müslümanlarla Hindular arasındaki çatışmalar, Azerbaycan-Ermenistan çatışmaları vd. zikredilebilir.

KUŞAKLAR ARASI DİNİ ÇATIŞMA

Sosyolojik düzlemde kuşaklar arası dinî çatışma, toplumda dikkati çeken çatışma tiplerinden biridir. Sağlıklı bir sosyalleşme ile nesiller arası dinî düzlemde uyum ve öğrenme gerçekleştirilmezse, anne-baba ile çocuk veya çocuklar veya önceki nesillerle (yetişkin ve yaşlılar) sonraki nesiller (çocuk ve gençler) arasında din eksenli/boyutlu anlaşmazlıkları, gerilimleri, krizleri vs. intaç edecek farklılık ve karşıtlıkların ve oradan da çatışmaların doğması kaçınılmaz olur. Bu çatışmalar, belli ölçülerde zaten çoğu zaman kaçınılmazdır; ancak bu kaçınılmaz boyutlardaki çatışmalar, sınırlandırılmaz veya sağlıklı bir uyum ve uzlaşma yönünde

kanalize edilmezse, çatışma derinleşir ve olumsuz noktalara varabilir. Din boyutlu kuşaklar arası çatışma, kimi zaman bütün toplumu etkisi altına alacak durumlara erişebilir. Bu da bazen toplumda dinamizmin, düşünce canlanmasının, yeni dinî yorumların ortaya çıkmasına, yeni problemlere dinî çözüm bulmaların kolaylaşmasına, fikir, görüş ve dinî anlayış farklılıklarıyla yaşamın vs. gelişmesine yol açacağı gibi, tersine ayrılıkların, bunalımların, streslerin, kaosların, hatta ailevi parçalanmaların ortaya çıkmasına da neden olabilir.

Kuşaklar arası dinî çatışma elbette bir toplumsal bağlamda gerçeklik kazanır ve bazı toplumsal sebeplerden kaynaklanır. Bu çatışmanın en önemli sebeplerinden biri, her bir kuşağın yaş durumunun kendine özgü yapısal hususiyetlerinin olmasıdır. Yaş durumlarına göre çocuk ve gençlerin dinî düşünce, anlayış, tutum ve davranışlarıyla yetişkin ve yaşlılarındaki farklılaşmaktadır. Bir başka önemli sebep, her bir kuşağın, yani yetişkin kuşak ile genç kuşağın dine, dindarlığa, dinî konu ve olaylara bakışta veya genel anlamda eşyaya, olay ve olgulara dinî yorum getirmede egosantrik bir yaklaşımla kendini merkeze almasıdır. Yine önemli bir sebep veya belki etken, hızlı toplumsal değişim ve bu değişime bağlı olarak ortaya çıkan farklı bakış ve davranış tarzlarıdır. Teknolojide, eğitimde, yönetimde, ekonomide, dinde, ailede, hukukta, ahlakta, değerlerde vs. meydana gelen değişim, yenilik ve yenilenmeler, kuşaklar arasında dinî bakımdan da uyumsuzluk, anlaşmazlık, gerilim ve çatışmaları getirebilmektedir. Kuşaklar arası dinî çatışmaların en önemli sebeplerinden biri de kuşakların eğitim düzeylerindeki farklılık ile aldıkları din eğitimindeki farklılıktır. Türkiye’de günümüzde daha çok gençlerin eğitim düzeyi ebeveynin eğitim düzeyinden daha farklı, bilhassa da daha yüksek olduğundan, gençlerin yetişkinlerin dindarlığını, dinî anlayışlarını, dinî davranışlarını, dine bağlılık düzeylerini beğenmemeleri, eleştirmeleri, sorgulamaları ile dinî boyutlu kuşak çatışması çıkabilmektedir. Terside doğrudur; yani gençlerin eğitim düzeyleri ana-babalarına veya yetişkinlere göre daha altta olabilir ve bu da çatışma getirebilir. Kulaklar arasında ce-

reyan eden din boyutlu çatışmanın gerçekleşmesinde her bir kuşakta bulunan insanların referans gruplarının, bağlı bulundukları dinî grup veya cemaatlerin farklı olması da oldukça önemli bir etkidir. Genç kuşaklar, önceki kuşaklardan farklı gruplarla içli dışlı olup o grubun din anlayışıyla hareket ederlerse, doğal olarak yetişkin ve yaşlı kuşakların din anlayışıyla karşıtlığa düşebilir ve sonuçta onlarla çatışma haline girebilirler. Yukarıda da belirtildiği gibi çatışmanın sebeplerine ve çatışmada rol oynayan etkenlere göre kuşaklar arası dinî çatışma; ailede, grupta, cemaatte, harekette, tarikatta yenilenmeyi, birlik ve dayanışmayı, güçlenmeyi de getirebilir, tersine zayıflamayı, anomiyi, çözülmeyi, yabancılaşmayı, parçalanmayı ve ayrılığı da intaç edebilir.

DİN-SEKÜLER ÇATIŞMASI

Din-çatışma etkileşimi denildiğinde, yalnızca iki tarafın veya tarafların dindar olduğu veya dinden beslendiği çatışmalar akla gelmez; ayrıca bir tarafın din ve dinî, diğer tarafın ise dünya, din-dışı veya din-karşıtı ya da dünyevi/seküler olduğu çatışmalar da söz konusudur. Bu ikinci tip çatışma örnekleri ise oldukça fazladır. Hatta birçok dinî-toplumsal çatışma tipi ve örneğinin arkaplanında din-dünya, dinî-dünyevî çatışması bulunur. Dinin, dünya hayatına bakışı; onun eşya ve olaylara, toplumsal hayata, kamusal alana, siyaset ve ekonomiye, gündelik ilişkilere, toplumsal ve kültürel imkanların veya birikimlerde pay sahibi olmaya vd. yaklaşımını adeta belirler. Dünyaya olumlu bakan, hatta “dünyevî” olan, dünyada mutluluğun hakim olduğu bir düzen kurmanın peşine düşen dinler, dinsel inançlar, dinsel öğreti veya ekoller, dinî gruplar, toplumda olup biten her şeyle ilgilenmeyi tercih eder, her şey üzerine bir iddiada bulunur, her şeye dair tanımlama yoluna giderler. Fakat dünyaya olumlu bakmayan, dünyayı yeren dinler, dinsel inançlar, dinsel öğreti veya ekoller, dinî gruplar, böyle yapmazlar, bazı hususlarla ilgilenirler. Belirtmek gerekir ki, büyük dünya dinlerinin tamamı, ögre-

tileri ne olursa olsun, toplumsal gerçeklik planında dünyayla ilgilenmekte, dünyaya çeki düzen vermeye çalışmaktadır. Dünyayı onaylayanlar da onaylamayan veya yerenler de dünyevî konularla doğal olarak çatışma yaşarlar. Onaylayanlar, olumlu bakanlar, dünya hayatında, toplumsal gerçeklikte kendisinin istemediği durumlarla karşılaştığında, bir düzenleme yapmak isteyip de engellendiğinde veya kendisi toplumda çeşitli grup veya kurumlarca istenmediğinde, çatışma kaçınılmazdır. Onaylamayanlar ise işin felsefesi ve doğası gereği zaten dünyevi işlere karşı zihinsel düzlemde ve kimi zaman pratikte çatışmacı bir yaklaşıma sahip olacaktır.

Din-seküler çatışmasında özel anlamda modernleşmeyle birlikte din ile laik/seküler/dünyevi siyaset biçimleri ve devletlerin çatışması ayrı bir yer tutar. Meşrûiyetini temelde dinden sağlamayan laik devlet yapılarının olmadığı geleneksel zamanlarda dinin bu anlamda seküler devlet veya siyasal iktidarla çatışmasından bahsetmek güçtür. Fakat günümüzde laik yapılı devletlerin geçerli olduğu her yerde din ile devletin çeşitli düzlemlerde çatışma içinde olmuş ve olmaya da devam etmektedirler. Postmodern toplumlarda da, Habermasçı anlamda (2006; 2010a; 2014; Turner 2010; Okumuş 2015b) post-seküler toplumda da bu çatışma devam etmektedir.

Siyasal Güce/Devlete İsyân ve Ayaklanmada Din

Dinî-toplumsal çatışmanın tipolojisinde de belirtildiği gibi dinî çatışmada en dikkat çekici çatışma alanlarından biri, hatta belki de en dikkat çekici alan siyaset/devlet/iktidardır. Geçmişte ve günümüzde dinî aktörler, liderler, gruplar, örneğin mehdici veya mesianik hareketler, milenarist hareketler, yeni dinî hareketler ile siyasal iktidar veya devlet, din kaynaklı veya siyaset kaynaklı gerilim ve çekişmelerle ikaz, itiraz ve itizal boyutlarında çatışma içine girmiş ve girmektedirler. Bunun örneklerini, dinî rengi olan, meşrûiyetini temelde dinden alan devlet-

lerde sıklıkla görmek mümkün olduğu gibi, meşrûiyetini temelde dinden almayan, laik yönüyle öne çıkan devletlerde (Okumuş 2003a) çokça gözlemlemek (Coşkun 2004) de mümkündür. Devlete veya siyasal güçle dinin karşıkaraşıya gelmesinde; dinin devlet tarafından sınırlandırılması, baskı altına alınması, zulme uğraması, kamusal alandan uzaklaştırılması/yasaklanması, toplumsal hayatta görünürlük alanlarının daraltılması, dinî birey, grup veya hareketlerin bazı haklardan mahrum edilmesi, baskılara ve bazı cezalandırmalara maruz bırakılması gibi devlet/siyasal güç merkezli neden ve etkenler olabileceği gibi; dinin siyasetten taleplerde bulunması, toplumsal hayat ve kamusal alanda varlık gösterme çabası, siyasette yer almak istemesi, dinî, birey, grup, toplum ve hareketlerin devletten daha çok özgürlük talebinde bulunması, sınırlılıkların kaldırılmasını istemeleri ve bu yönelim ve isteklerine olumlu cevap alamamaları gibi din eksenli sebep ve etkenler de olabilir. Bu tür çatışmalarda din tarafından, dinî birey, lider ve gruplardan devlete karşı başkaldırı, isyan ve ayaklanmalar gelebilmektedir. Bu isyan ve ayaklanmalar, duruma göre kısa da sürebilmekte, uzun da sürebilmektedir; dinin güçlenmesiyle de sonuçlanabilmektedir, devletin güçlenmesiyle de son bulabilmektedir; toplumda ve siyasette devrimle birlikte köklü değişimlerle de, tersine dinde bazı değişimlerle de sonuçlanabilir. 1979'da gerçekleşen "İran İslam Devrimi" ile birlikte İran'da ortaya çıkan yeni durum, devlete dinî itiraz, isyan, başkaldırı ve ayaklanmalarla toplumda köklü, yapısal değişimin gerçekleşmesinin dikkat çekici örneklerinden biridir.

TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİNÎ LİDERİN ROLÜ

Toplumsal çatışmada din bağlamında dinî liderlerin önemli roller oynadığı bilinmektedir (Bkz. Appleby 2000: 54-56). Dinî karizmatik lider, çatışmanın ortaya çıkışında, derinleşmesi veya genişlemesinde, azalması veya sona ermesinde etkili olur.

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMADA DİL, RETORİK VE İMAJ

Dinî çatışma veya dinden beslenen, destek alan veya dinî meşrûlaştırmıla kabul gören çatışma; çatışma boyutunu ifade eden, meşrulaştıran, çekici göstermeye çalışan vs. bir dil, retorik ve imaj üretir. Dinî çatışmanın da haklılaştırılmaya ihtiyacı vardır ve bunun yapılmasında da çatışan kişilerin, grupların kullandıkları dil ve retorik ile ortaya koydukları imaj etkili olur.

KÜLTÜRLER ÇATIŞMASINDA DİN

Çatışmanın kültürler arasında gerçekleşmesi mümkündür. Kültürler arası çatışmada da din etkili olabilir. Bu durumda dinin etkililik düzeyinin ne olduğu önemlidir. Öncelikle din-kültür etkileşimi ve sonra kültürler arasında meydana gelen çatışmayla bu çatışmada dinin yeri üzerinde durarak dinî-toplumsal çatışma konusunun önemli bir boyutu daha ele alınmış olacaktır.

Kültür, bazı yaklaşımlarda medeniyetle aynı anlamda kullanılır, fakat medeniyet kültürleri de içine alan daha büyük bir şemsiye olarak düşünülürse, kültürün kendine özgü bazı niteliklerinin olduğu kabul edilebilir. Bu nitelikleri dikkate alınarak kültür, toplumda üretilen her türlü insanî birikim olarak görülebilir. Etimolojisi itibariyle tarım, ekin, ekim işi yapma ve ürün yetiştirme ile ilgili olan kültür, E. Taylor'ın (1832-1917) tanımından (1958) yararlanarak toplumun bilgi, inanç, düşünce, sanat, ahlâk, yasa, adet, gelenek, eğlence, zaman, yetenek, beceri ve yaşayış birikimini ifade eden karmaşık bir bütün olarak anlaşılabilir. Toplumsal bir aktör olarak insan, söz konusu karmaşık bütüne ait birikimi toplumsal hayatında sosyalleşme ile öğrenerek kendi yaşamının bir parçası haline getirir. Her toplumun bir hakim kültürü/genel kültürü/üst kültürü/dominant ve özel kültürleri/alt kültürleri mevcuttur. Bu kısa tanımsal izahtan sonra genel olarak din-kültür ilişkilerine bakıldığında denilebilir ki, toplumda din

kültürü, kültür de dini çeşitli biçimlerde ve farklı etkenlerle etki altına alır. Din-kültür ilişkileri, bazen ahenk ve uyum, bazen de çatışma ve uyumsuzluk içinde gerçeklik bulur. Din ile kültürün karşılıklı ilişkileri, gündelik hayatta net görülen bir gerçeklik alanıdır. Bir yandan din kültürü dönüştürürken, diğer yandan kültür de, içinden çıkan veya içinde hayat bulan dini çeşitli biçimlerde etkiler. Bu noktada dinin tamamen kültürün bir ürünü olduğu veya tersine kültürü bütünüyle dönüştürdüğü gibi bir yanlış anlayışa düşülmemesi önemlidir. Daha önce de ifade edildiği gibi din, muhafaza edici ve meşrulaştırıcı boyutlarıyla yakından bağlantılı olarak *kültürün korunmasında, kuşaktan kuşağa aktarılmasında, yeniden biçimlendirilmesinde, dönüştürülmesinde, süreklilik kazanmasında* da işlevseldir. Din, topluma kültürün geçerliliğini kabul ettirerek, kültürü kendi şemsiyesi altına alarak korur ve kuşaktan kuşağa aktarır. İslam toplumları, Hristiyan toplumlar, Yahudiler ve diğer dine mensup toplumlarda bunun örnekleri bol miktarda mevcuttur (Okumuş 2012a; Okumuş 2015a). Kültür de dinin algılanması, yorumlanması, davranışlara dökülmesi, bir inanç ve anlayış haline gelmesi, tecrübe edilmesi ve toplumsal hayatta yaygınlaşmasında etkili olur. Konunun daha iyi anlaşılması için *din-kültür etkileşimine* biraz daha ayrıntılı bakmakta fayda görülebilir:

Din kültür ile aynı şey değildir. Din ile kültürün birbirinden ayrılan yönleri bulunmaktadır. Lakin kültürü dinden bağımsız düşünmek/okumak, mümkün görünmemektedir. Her toplumun kültür sisteminin oluşumunda din, başat bir yere sahiptir. Kültür sisteminin, o sistemin Allah, insan ve evrenle ilgili tasavvuruna ve toplumsal gerçeklikte bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre şekillendiği düşünülürse, kültürün din ile sıkı ilişkileri kendiliğinden anlaşılır. Denilebilir ki, toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmalarında önemli bir araç olan din, doğal olarak kendi mensubu bulunan toplumun kültürüyle etkileşim halindedir. Din-kültür ilişkilerine dikkatli bir bakışla, bu ilişkilerin *karşılıklılık esasına* dayalı olduğu görülebilir. Bu karşılıklılık esasında din kültürü, kültür de dini çeşitli biçim ve düzlemlerde etkiler. Bu cümle-

lerden de anlaşıldığı gibi dinin tek başına bir kültür unsuru olarak ele alınması, dinin kültüre ve kültürel olana indirgenmesi demektir. Oysa dinin transandantal boyutu olup çoğu zaman kendine özgü bir kültür evreni oluşturduğu dikkate alındığında, dini bir kültür ürününe veya unsuruna indirgemenin doğru ve nesnel bir yaklaşım olmayacağı anlaşılabacaktır. Bu çerçevede öncelikle *kültürün din üzerindeki etkilerine* bakıldığında denilebilir ki kültür, dinî inanç ve ibadetleri çeşitli biçimlerde etkileyebilir (Turhan 1994: 78-79). Örneğin toplumda yeni ortaya çıkan bir teknik ve bu tekniğin bir şekilde kullanımı, o toplumun dinî yaşayışında, dine bağlı olarak kendini gösteren ilişki biçimlerinde bir değişim getirebilir. Dönmezer'in verdiği bilgilere göre (1990: 118-19) Avustralya adalarında yaşayan Yir Yuront yerlileri önceleri balta ihtiyaçlarını, çeşitli ticarî mübadeleler sonucu karşılama yoluna gidebiliyorlardı ve bu baltalar taştan yapılıyordu. Ancak 1951'de bir Hristiyan misyonunun çabalarıyla demir baltalar bu yerlilerce elde edilmeye başlamış ve bunun sonucunda Yir Yuront yerlilerinin toplumsal yapılarında önemli değişiklikler getirmiş ve tabii ki dinî durumlarında da değişim getirmiştir. Yeni baltalar yerlilerin geleneksel dinî inançlarında değişimin olmasını sağlamıştır. Taş balta belirli bir klanın yeteneklerini ortaya koyan efsaneler yaratmıştı. Sonuç olarak halkın belirli bir hayat bölümü dini inançlar dışına çıkmıştır. Kutsal geçmiş ile olan bağlantılar zayıflamış, kutsal geçmişin getirdiği sosyal normlar, yani toprak, mülkiyet ve evlenmeler hususundaki kurallar bozulmaya başlamıştır (Okumuş 2005a).

Din, örneğin toplumun dominant kültür kalıpları tarafından etki altına alınır: Dinin belli bir yerdeki organizasyonu ve teolojisi, bir ölçüde dinin içinde çıkıp kurumlaştığı toplumun özelliklerince paylaşılır. Örneğin Amerika'da demokrasiye ve gönüllü kuruluşlara katılıma önem verilmesi, bu ülkede Roma Katolik Kilisesi'ni din adamı sınıfının dışındaki halkla daha büyük bir ilişki teşvikiyle ve liderlikte azalan güveni teminle şiddetli bir biçimde etkilemiştir. Benzer bir biçimde Amerika'da hissedilen komünist tehdit, bir kısım dinsel hareketleri bu tehdide mu-

halif yapmıştır (Chalfant, Beckley, Palmer 1987: 5). Belirtilebilir ki, kültür, *halk dininin, popüler dindarlığın, örneğin folk İslam'ın oluşumunda* da çok etkili olur. Başka bir ifadeyle popüler kültür, popüler dinin belirlenmesinde rol oynar ve halk dine tabi olanlar, bu anlamda popüler kültürden büyük ölçüde etkilenerek dini ona göre yaşarlar. Hem geleneksel kültür, hem de popüler kültür, kendilerinin bir parçası haline getirdikleri dini, gündelik hayatın ayrılmaz veçhelerinden biri yaparlar. Yine her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altında kalır. Kültürel gelişimin daha sonraki aşamalarında dahi peygamber, dinin kurucusu ve ilk taraftarları, sosyolojik kökenlerine uygun olarak yumuşak determinizm prensibine uyarlar. Toplum hayatının az farklılaştığı koşullarda rit, mit, inanç ve ibadetler bariz bir biçimde toplum yapısının damgasını taşırlar (Wach 1987: 7). *Mitolojik halk dinlerinde* dinî inançların, ziyadesiyle maddî hayat şartları ile ekonomik ve toplumsal etkenlerin tesirinde kaldığı birçok örnekle sabit olmuş bir durumdur. Aynı şeylerin, günümüz dinleri için de geçerli olduğu söylenebilir (Okumuş 2005a).

Kültür, *dinin çeşitli biçimlerde algılanmasında* da önemli rol oynar. Bu anlamda farklı din yorumlarının, mezheplerin, cemaat ve grupların, fırkaların ortaya çıkmasında kültürün etkisi büyüktür. Sözelimi tarihsel ve sosyo-kültürel bir fenomen olarak İslam dininin çeşitli mezhep, fırka, grup, cemaat ve tarikatler biçiminde algılanıp yaşanması, İslam dininin, toplumların kültürlerinin etkisine açık yönüne işaret etmektedir. İfade edilmelidir ki, kültür, dini olumlu yönde etkileyebileceği gibi olumsuz yönde de etkileyebilir. Ayrıca din, kültüre göre kendini çeşitli biçimlerde ortaya koyma yoluna gidebilir. Bu durumda *kültürün dini üç biçimde etkilediği söylenebilir*: 1. Kültür, dini olumlu yönde etkileyebilir; 2. olumsuz yönde etkileyebilir ve 3. din, kültüre göre kendini ayarlama yoluna gidebilir. Tarihte ve günümüzde bu üç tipin karşılıklarını görmek mümkündür (Okumuş 2005a). Özetle dinin kültürden etkilenmesi veya kültürün dini etkilemesi, sosyolojik ve antropolojik bir gerçekliktir.

Dinin kültür üzerindeki etkilerine gelince; örneğin Hıristiyanlığın Batı toplumlarının kültürü üzerindeki etkileri (Bkz. Wilson 1982: 53-88; Troeltsch 1992), Batı toplumlarının kültür hayatına bakıldığında görülebilir. İslam'ın Müslüman toplumların kültürel hayatı üzerindeki etkileri de ortadadır. İnsanlık tarihiyle eşzamanlı bir sosyal fenomen olarak dinin, toplumların yaşayan gerçekliklerinde ve kültürlerinde çok önemli bir yer işgal ettiği, hatta kültürlerin oluşumunda çok önemli roller oynadığı bilinen bir gerçektir. Nasıl bakılırsa bakılsın, sonuçta dinin sosyal ve kültürel önemi yadsınamamakta, bir şekilde vurgulanmak zorunda kalınmaktadır. Her ne kadar günümüzün modern toplumlarında gündelik hayatın genel kültürü içinde ve toplumsal hayatın siyaset ve kamusal alan gibi boyutlarında din, geçmişe bakarak farklı biçimlerde kendini göstermekte ise ve bazı sosyal bilimciler bunu sekülerleşme teorisi ile açıklama çabasında iseler de din, son tahlilde günümüzde dahi aslında etkinliğini farklı biçimlerde sürdürmeye devam etmektedir (Okumuş 2005a; Okumuş 2012a).

Berger'in ifadesiyle (1993: 29) her insan topluluğu, bir dünya inşa etme girişimidir. İnsan, dünya inşa etme sürecinde, kendi çabasıyla kendi enerjisini toplar ve kendisine bir istikrar temin eder. İnsan, biyolojik bir insan evreninden sıyrılırken beşerî bir dünya inşa eder. Bu dünya kuşkusuz kültürdür. Kültürün asıl amacı, biyolojik anlamda kaybolan insan hayatı için sağlam bir yapı oluşturmaktır. Ancak kültür, aynı zamanda istikrarsızlık boyutuna da sahiptir. Kültür, değişen bir özellik gösterir. İstikrarın kültürel zorunluluğu ve kültürün istikrarsız olan aslî niteliği, insanın dünya inşa etme çabasının en temel sorununu meydana getirirler. Bu demektir ki dünya inşa etmek gereklidir, ama asıl önemli ve fakat çok zor olanı bu inşa edilen dünyayı devam ettirmektir. Kültür insanın, maddî ve manevî ürettiklerinin toplamından ibarettir. Toplum, manevî kültürün öyle bir vechesidir ki insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerine kaynaklık eder. Kültürün bir unsuru olarak toplum, beşerî bir ürün olmakla manevî kültürün karakterini bütünüyle paylaşır. İnsanın dünya inşa etme eylemi, kolektif bir eylemdir. İnsanlar, ancak birlikte aletler

geliştirir, birlikte dilleri türetir, birlikte değerlere bağlanır, birlikte kurumlar tesis ederler. Birey, yalnız bir sosyal sürece dayalı bir kültüre katılmakla kalmaz, aynı zamanda onun süregelen kültürel varlığı, özel toplumsal düzenlemelerin korunmasına da bağlıdır. Dolayısıyla toplum kültürün sadece sonucu değil, aynı zamanda onun zorunlu bir şartıdır da. İşte özellikle toplumun istikrar bulmasında, toplumsal düzenin, nomosun ve dolayısıyla kültürün korunmasında, anomiye düşülmemesinde, kaosa sürüklenilmemesinde din, çok önemli bir rol oynar. Toplumun dünya inşa etme girişiminde din, özel ve stratejik bir yer işgal eder (Okumuş 2012a).

Kültürle düzen arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda “kültür, bir düzen yaratmak ve onu korumak, düzeni bozan ve bu düzen açısından *kaos* görünen her şeyle mücadele etmektir. Kültür, “doğa düzeni” (yani, şeylerin insan müdahalesi olmaksızın oldukları durum) yerine yapay, tasarlanmış bir düzen koyma ya da ekleme işidir. Kültür, böyle yapay bir düzen *getirmekle* kalmaz, ona *değer* de verir. Kültür, bir tercih sorunudur. Kültür, bir düzeni en iyi, hatta belki de tek iyi düzen olarak göklere çıkarır. Bütün alternatifleri bayağı ya da tümünden düzensizlik olarak tanımlar.” (Baumann 1999b: 158). Kültürün bu anlam içeriğine bakıldığında onda düzenin önemli bir husus olduğu görülür. Kültürün düzeni sağlaması ve devam ettirmesinde, dinin, dinî meşrûlaştırımın önemli katkısı olmaktadır. Din, düzenin kurulması ve kurulan düzenin varlığını sürdürmesi, kültürün istikrarlı bir biçimde toplumsal hayatta varlık gösterebilmesi için gerçekten de önemli bir rol ifa eder. Kültür düzeni sağlarken güven telkin etmek zorundadır. Söz konusu güvenin telkin edilmesinde din, yine vazgeçilmez bir işlev görür (Okumuş 2005a).

Denilebilir ki her toplumun dini olduğuna göre o toplumun kültürü, o dinden büyük ölçüde etkilenmektedir; hatta toplumun dini veya dinleri, kültürü büyük ölçüde belirlemektedir; kültürün içine girmekte, kültürün özünü oluşturmaktadır. Çünkü din, bu dünyada oluşun bir yoludur, din bir yaşam biçimidir (King 2001: 16-17 vd.). Toplum, kültürel yaşamını, kendi yaşam biçimi-

mine uygun olarak kurmaktadır. Toplum, kültürel yaşamı içinde istediklerini, yapıp ettiklerini din ile haklılaştırma, din ile teyid etme, takviye etme, yani din ile meşrûlaştırma yoluna gider. Henry Bergson'un da dediğine (1986: 9) yakın bir biçimde denilebilir ki toplumun istediklerini, yapıp ettiklerini, kültürünü desteklemek, geçerli kılmak, dinin aslî işlerindendir. Gerçekten de dinin önemli işlevlerinden biri kültür planında kendini göstermektedir. Din bir semboller kümesi olup, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkanlarını temin eder (Mardin 1992: 65). Yine dinin kültüre etkileri bağlamında ifade edilebilir ki, din, toplumun ahlâkı, değer yargıları, hukuku, ekonomisi, sanatı, teknolojisi, eğitimi ve siyaseti vs. noktasında da kültürü etkileyebilmektedir. Aynı şekilde göçlerde, göçlerle meydana gelen kültürel karşılaşmalarda, kültür alışverişlerinde, çeşitli fedakarlıklarda vs. dinin büyük etkisinin olduğu muhakkaktır. Din, kültürü o derece etkiler ki bazen o kültürü *inşa* eder. Bu durumda denilebilir ki din, bir kültür olarak varlık gösterir. Burada din, bizatihi bir kültürdür. Din, sosyal hayat dünyasının sembolik birliğinin temininde çoğu kültürden daha önde veya güçtedir. Bell'e göre din bu birliği kültürel olarak gerçekleştirirken gizem, korku, yüceltme ve aşkınlık öğelerine başvurur. Bu karakteristiğiyle din, bir kültür olarak çalışır ve belirli bir hayat arzı ile gerçeklik olarak bu kez özgül bir metafizik arasında kendi sembolleriyle bir ahenk tesisine yönelir ve anlamlandırmada bulunur (Sarıbay 1994: 94-95). Bu bağlamda dinin, *anlam krizinin* aşılmasında çok önemli işlevsellik arz ettiği söylenebilir. Ayrıca dinin, halkın yaşam biçiminde, kültüründe çok etkili olduğu söylenebilir. Halkın kültürüyle din öyle içiçe geçmiştir ki bunları birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi, yaptıkları her şeyde din, etkin bir varlık gösterir (Mardin 1992: 52-66 vd.; Okumuş 2005a).

Din ile kültür arasındaki ilişkiler sözkonusu olduğunda, en çok tartışılan hususlardan biri de, dinin bir kültür alanı veya olmayı olup olmadığı hususudur. *Acaba din de iktisat, hukuk, sanat, bilim, eğitim vs. gibi ve bunların yanında yer alan afaki bir kül-*

tür alanı mıdır? İlk etapta yüzeysel bir bakışla, tamamen dinî bir mahiyet taşıyan konu ve hareketleri, iktisadî, hukukî veya siyasî bir mâna taşıyan konu ve hareketlerden ayırmak mümkündür. Bu bağlamda dua etme veya kurban kesmenin dinî bir fenomen, buna karşı satış akdinin hukukî bir muamele, bir okulda hocalık etmenin ise bir eğitim veya öğretim konusu olduğu söylenebilir. Lâkin bu ayırım çok yüzeysel görünmektedir. Çünkü ekonomik faaliyetin tamamını ifade edecek şekilde iktisat; sanat eserlerinin bütünü manasında sanat; eğitimle ilgili konuların tamamını kapsayacak şekilde eğitim vs. gibi her kültür sahası kendine has bir konu ve içeriğe sahip olmakla diğerlerinden ayrılmakta iken, din bütün kültür alanlarını içine almaktadır. Bir dinin *zihniyeti*, bütün önemli hayat olayları için bir takım hükümler, aslî bazı durumlar içermesinde söz konusudur. Sonuçta din, kültürün kendisinden ayrılması veya soyutlanması kabil olan bir parçası veya cüz'ü değildir. Bilakis din, zihniyetiyle bütün kültür alanlarına nüfuz eder. Sırf dünyevî davranışlarından dahi bir kimse- nin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu anlamak kabildir. Dinine bağlı bir Budistin, ekonomi, sanat vs. hadiselerine karşı tutumu, ister istemez bir Müslüman veya Hristiyanınkinden farklıdır (Freyer 1964: 75). Demek ki bunun nedeni, dinin insana kendisi ve evren hakkında görüş getirmesi, zihniyet kazandırmasıdır. İnsan, dinde kendi mahiyeti ve evrendeki yeri hakkında bir bilgi şeması bulur, kendi başlangıcını ve sonunu görür. Din, insanın temel problemlerini belli bir açıdan izah eden bir sistemdir (Güngör 1991: 113; Okumuş 2005a).

Kültürün sözelimi etnik yönü olan *adetler*, unutulması mümkün olmayan tarihsel birikimler, gerçekleştirilmemeleri neredeyse imkansız olan teknolojik icatlar, dil, çevre, irsî özellikler ve zeka gibi tabiî, yani gayr-i iradî fenomenler kısmı üzerinde dinin doğrudan doğruya etkisi olmayabilir, din bu alanları olduğu gibi kabul edebilir, ancak dikkatli bir bakışla dinin bu alanları kendi zaviyesinden tanıması ve onayı, dinin kültürü etkilemesiyle değerlendirilebilir. Mesela bir kültür unsuru olan ah-lâkın kültürle ilişkilerine bakıldığında, onun dinden çok etkilen-

diği, genel anlamda ahlâk kurallarının en büyük kaynağının din olduğu görülür (Güngör 1995: 115). Gerçekten de ahlâkın toplumda sunmuş olduğu kıymet hükümleri, çoğu zaman temelini dinde bulurlar. Din, bu hususta sosyal bakımdan önemli işlevler görür. Dinin, gelenek ve görenekler, örf ve adetler üzerinde de önemli etkileri mevcut olmaktadır. Sosyal hayatta değer verilen şeylerin temelinde de dinin etkisi görülebilir. Nitekim insanın sosyal hayatında değerli olan şeyleri fiziksel bir temele oturtmak hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Muhtaçlara yardım etmenin, kimsesizlerin elinden tutmanın, büyüklere saygı göstermenin, küçükleri sevmenin, başkalarının hakkına göz dikmemenin vb., niçin gerektiği, hiçbir zaman fiziksel olarak ispatlanamamıştır. Dini inanç ve duyguları hesaba katmaksızın bu durumu izah etmek zordur (Er 1998: 264-266 vd.). Toplumda fedakarlık ve dayanışmanın sağlanmasında da dinin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Dinin, toplumların *ölüm* kültürü üzerinde de önemli etkileri olur. Örneğin bizim toplumumuzda ve pek çok toplumda var olan *şehadet kültüründe* din merkezi yerde bulunmaktadır. Din, *kültür bütünleşmesinin* sağlanmasında da önemli işlevler görebilmektedir. Kültürel ahenksizliklerin bağdaştırılması, toplumu uyumsuzluğa düşür eylememesi, kültür farklarının toplumun dağılmasına sebebiyet vermemesi gibi hususlarda din, azımsanamayacak roller icra etmektedir. Hatta din, karşıt kültürün tüm kültüre karşı davranışlarını yumuşatabilir, toplumdaki isyan duygularını dizginleyebilir. Cemaatler, din adamları, çeşitli dinsel gruplar, kültürün bütünleşmesinde, dengeye kavuşmasında mühim roller oynarlar (Okumuş 2005a).

Din, kültür taassubunun, *etnosentrizmin* yıkıcı etkilerinden de toplumu uzaklaştırabilir. Dinin verdiği hoşgörü, farklı kültürlerle karşı olumlu yaklaşmayı sağlayarak dünya çapında bir kültür uzlaşmasının oluşmasında etkili olabilir. Ayrıca din, bir toplumun kültürünün başka bir toplumun kültürünü olumsuz yönde etkilemesinin önüne de geçebilir. Akültürasyon ve asimilasyona karşı mevcut kültürün korunmasında işlevsel olabilir. Belirtmek gerekir ki din, tam tersine karşıt kültürü takviye edebilir, tam veya

üst kültüre isyanı teşvik edebilir, toplumun kültürel yapısının parçalanmasına, alt üst olmasına neden olabilir. Sosyal gerçeklik açısından bakıldığında, dinin, sadece bütünleşmede değil, çatışmada da işlevsel olabildiği unutulmamalıdır. Din, kültür alanında o derece etkili olmaktadır ki, toplumda daha önceleri var olan sosyal yapı özellikleri, önemli değişimlerle ortadan kalktıktan sonra dahi bir takım kültürel kalıpların varlıklarını korumakta (Mardin 1992: 66) ve canlı tutmaktadır. Din, *kültür değişimlerinde* de etkili olur. Kültürel değişimlerin gerçekleşmesi, kültürün değişmesi gibi noktalarda din etkili olur. Geleneksel toplumda din, kültürün holistik yapısına egemendir. Bu tip toplumlarda din kurumu, kültürel normların özünü teşkil eden ve kültürün psiko-sosyolojik yönünü oluşturan inanç ve faaliyet biçimleri olarak kendini göstermektedir. Sekülerliğin etkili olduğu modern toplumlarda da din, geleneksel toplumlardaki gibi olmasa da farklı şekillerde kültürü çeşitli boyutlarda etkilemektedir. Bu toplumlarda din, kişileri kutsalla karşı karşıya getirerek şahsiyet birliklerini sağlayan, parçalanma tehlikesine karşı koruyan bir olay olmaktadır. Özetle denilebilir ki din, kültürü üç biçimde etkileyebilir: 1. Din, kültürü destekleyebilir; 2. değiştirebilir veya görece olumsuz yönde etkileyebilir ve 3. inşa edebilir (Okumuş 2005a). Görüldüğü üzere kültürden dinden etkilenmesi veya dinin kültürü etkilemesi, sosyolojik ve antropolojik bir gerçeklik olarak toplumsal hayatımızın hemen hemen bütün boyutlarında varlık bulmaktadır.

Bu genel din-kültür etkileşimi tasvirinden sonra kültürlerin çatışması olgusuna geçilebilir. Kültürler çatışması denildiğinde öncelikle akla iki çatışma biçimi gelir. Bunlardan biri, aynı toplumda mevcut farklı kültürler arasında, örneğin genel/üst/egemen kültürle özel/alt kültürler arasında veya alt kültürlerin kendi aralarında ya da üst/seçkin/egemen kültürler arasında meydana gelen çatışma; diğeri ise farklı toplumların kültürleri arasında meydana gelen çatışmadır. Her iki durumda da çatışma, aynı dine mensup grup ve toplumların kültürleri arasında olabileceği olabileceği gibi farklı dine mensup grup ve toplumların kültürleri arasında da olabilir.

Kültürler çatışmasında, savaş, işgal, sömürü, egemenlik kurma ve göç gibi etkenlerle farklı kültürlerin karşılaşması önemli bir noktadır. Kültürel karşılaşma veya kültür karşılaşması, kültürel difüzyon, kültür iktibas, serbest kültür değişimi, mecburi kültür değişimi, kültür şoku, kültür emperyalizmi, asimilasyon, akültürasyon, kültürasyon, transkültürasyon ve inkültürasyon gibi süreç ve olguları içine alan bir kavramsallaştırma olup bu tip kültür ilişkilerinin her biriyle gerçekleşebilir ve dinî-toplumsal çatışmanın fitilini ateşleyebilir. Böyle bir karşılaşmada farklı kültürler arasında uzlaşmaya varılamaması, birliktelik sağlanamaması vs. nedeniyle karşılaşan kültürlerle mensup insanlar arasında dinî çatışma çıkar. Özellikle baskı altına alınan, egemenlik kuran, işgal altın alınan, diline müdahalelerde bulunan, yönetim tarzına, eğlence kültürüne, yeme-içme kültürüne, folklorüne, inancına, ritüellerine vs. müdahale edilen kültür mensupları, kendilerine bunları yapanlara karşı bağımsızlık savaşı verirler. Hem savaş, işgal, her türlü sömürü ile gelen kültürel baskı, asimilasyon gibi durumlara karşı mücadelede ise dinin çok güçlü etkisi olur. Din, birçok boyutu ve işleviyle, toplumu veya grubu isyana, başkaldırıya, çatışmaya, savaşa, kısaca her türlü mücadeleye motive eder.

Kültürler çatışmasında toplumdaki farklı kültür mensupları arasında da dinî çatışma çıkabilmektedir. Mesela egemen kültürle alt kültürler arasında çeşitli sebep ve etkenlerle dinî boyutlu çatışma olabilmektedir. Yine örneğin yönetici elitin kültürüyle yönetilenlerin kültürü arasında çatışma olabilmektedir. Farklı toplulukların kültüre bağlı olarak yaptıkları, dinin gereklerine veya hükümlerine aykırı olabilir ve böyle bir durumda çatışma çıkabilir. Mesela eşcinselliğin uygun görüldüğü bir kültür evrenine mensup kişiler veya gruplarla onu onaylamayan dinî kültür evrenindeki insanlar karşı karşıya gelebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki kültür çatışmasında din denildiğinde unutulmaması gereken önemli husus ve olgulardan biri, kültürle din arasında çıkan çatışmalardır. Her toplumda kültür, yukarıda tipoloji kısmında da ifade edildiği gibi ister gele-

neksel, ister popüler ve isterse modern veya postmodern/post-seküler/postendüstriyel kültür düzleminde olsun, din ile çatışma haline düşebilir. Bu çatışma bazen kültürün dini reddetmesi veya dine bazı hususlarda dayatmada bulunması, bazen de dinin kültürü reddetmesi veya kültüre bazı noktalarda dayatmada bulunması ile gerçekleşir. Din ile kültür çatışması, farklı toplum ve kültürler arasında olabileceği gibi aynı toplum ve kültür içinde de olabilir. Bu ise sanıldığından daha karmaşık ve ilginç çatışma durumları ortaya çıkarır. Örneğin A toplumunda baskın kültür ile din çatışması söz konusu ise ve bu toplum ile B toplumu arasında örneğin savaş türü bir çatışma çıkar da bu B toplumunun kültürü A toplumundaki söz konusu dinin uygun gördüğü/onayladığı bir din ise, bu durumda A toplumundaki din, B toplumundan yana tavır alabilir, hatta onun yanında savaşa girebilir. Bu demektir ki bir toplumun kültürüyle derilim ve çatışma yaşayan bir din, uygun gördüğü başka bir toplumun kültürünü benimseyebilir ve onun yanında kendini konumlandırabilir. Bu tür durumlar, modernleşme süreçlerinde İslam toplumları arasındaki çatışmalı durumlarda zaman zaman bazı dinî gruplar üzerinden gözlemlenebilir.

Kültürler arası dinî-toplumsal çatışma kapsamında işaret edilmesi gereken hususlardan biri de, dinî kültürle seküler/dünyevî kültür (Robertson 1980: 65-66 vd.) çatışmasıdır. Kültürün dinî ve seküler boyutları arasındaki savaş da bu kapsamda değerlendirilmek mümkündür.

Kültür çatışmalarında din konusunda işaret edilmesi gereken önemli bir konu da, kültür ile çatışma etkileşiminde hemen akla gelebilecek sosyologlardan biri olan Georg Simmel'in yaklaşımıdır. Simmel (1918; 2006) çatışmayı kültür temelinde ele alır. Simmel'in çatışma sosyolojisinde yukarıda da belirtildiği gibi kültürü çatışmasız anlamak mümkün değildir; zira çatışma, hayatın sürekli akışı, değişimi, yenilenmesi, kültürel formların birbiri ardınca gelmesi, önceki formun yerine sonrakinin geçmesi için sürekli olarak gerçekleşen bir süreç, bir toplumsal formdur. Simmel'e göre (1918: 5 vd.; 2006: 57 vd.); hayat salt biyolojik dü-

zeyin ötesine geçip tin düzeyine doğru geliştiğinde ve tin de kültür düzeyine yükseldiğinde iç çatışma meydana gelir. Bütün bir kültür evrimini, bu çatışmanın ortaya çıkması, çözümü ve yeniden meydana çıkması oluşturur. Çünkü hayatın yaratıcı hareketi, her nerede ve her ne zaman hayata ifade ve ifa formları sunan bazı yapıtlar üretirse, buna kültür denilir: Yasalar, sanat eserleri, din vb. hep hayatın kesintisiz akışını içlerine alıp ona form ve içerik, ufuk, ahenk ve düzen kazandırır. Fakat hayat sürecinin bu ürünlerinin kendine has bir özelliği vardır: Ortaya çıktıkları andan itibaren kendilerine ait sabit birer forma sahip olurlar. Bu formlar, hem kendilerinden uzaklaşan yaratıcı hayatı taşırlar, hem de bunu takiben içlerine dolan, ama bir süre sonra kuşatamaz oldukları hayatı taşırlar. Onlara can vermiş tinsel dinamikten bir ölçüde bağımsız olduklarından, kendilerine özgü bir mantığa, yasaya, anlama ve dirence sahiptirler. İlk oluşma anlarında hayatla uyumlu olabilirler; ama hayat kendi evrimini sürdürdükçe, bu formlar katılaşp sabitleşmeye başlar, hayata yabancı, hatta düşman hale gelirler. Simmel'in yaklaşımında (2006) kültürün bir tarihi olmasının nihaî nedeni de budur. Hayat, tine dönüştükçe, durmaksızın böylesi yapıtlar üretir. Bunlar, kendi kendine yeten, kalıcı, hatta zamandan bağımsız olma iddiası taşıyan ürünlerdir. Bunlar, hayatın kuşandığı formlar olarak tanımlanabilir. Hayal, ancak böyle kendini tinsel hayat olarak gösterebilir. Ama hayatın kendisi ara vermeden akışını sürdürür. Yarattığı her yeni varoluş formunda, dur durak bilmez hareketi, o formun kalıcılığıyla veya zamandan bağımsız geçerliliğiyle çatışma içine girer. Hayatın kuvvetleri, ürettikleri her kültürel oluşumu er ya da geç aşındırır. Bir form gelişimini tamamladığında, bir sonraki form çoktan onun altında biçimlenmeye başlamış olup kısa veya uzun bir mücadelenin ardından mutlaka onun yerine geçecektir. Dolayısıyla asıl derinde yatan süreç, hayat ile hayatın ürünleri arasındaki sürekli savaşımdır. Bir süre sonra esnekliklerini yitirip katılaşan hayal ürünleri, bütün değişkenliği, hareketliliği ve gelişmesiyle hayata ayak uyduramaz ve onun gerisinde kalır. Fakat hayat ancak bir form içinde haricî varlık ka-

zanır; bu sebeple Simmel'e göre çatışma/değişim süreci son tahlilde bir formun yerini bir başkasına bırakması şeklinde görülüp tanımlanabilir. Kültür içeriklerinin, bütün kültürel stillerin durmak bilmez değişimi, iki şeyin göstergesi ve sonucudur; yani bir yanda hayatın sınırsız verimliliğinin, diğer yanda durmaksızın evrilip dönüşen hayat ile onu var eden formların veya tezahürlerin nesnel geçerliliği ve yaşama iddiaları arasındaki derin karşıtlığın göstergesi ve sonucudur. Bu değişim, ölümle yeniden doğum arasında mütemadiyen mekik dokur. Simmel'in kültür çatışmasında (2006) kültür tarihi sürecinin bu değişim ve çatışma özelliği, ilkin ekonomik gelişimler bağlamında tespit edilmiştir. Her çağın ekonomik güçleri, kendilerine uygun bir üretim formu meydana getirir. Kölelik, lonca düzeni, köylülere yüklenen angarya, özgür ücretli işçilik veya diğer emek örgütlenmesi formlarının hepsi, ortaya çıktıkları dönemin arzu ve imkanlarının en iyi ifadesiydiler. Lakin bu formların norm ve kısıtlamaları içinde, her zaman tabiatları ve boyutları bakımından o formların içine sığmayan birtakım ekonomik enerjiler serpildi. Bu enerjiler de, ya tedricen ya da ani değişimlerle bu formlardan kurtuldu ve eski üretim tarzının yerini, yeni enerjilere uygun bir üretim tarzı aldı. Ama bir form olarak bir üretim tarzı, başka bir üretim tarzını yerinden edecek enerjiye kendi içinde sahip değildir. Bu sürecin arkasındaki itici güç, bütün kuvveti, dinamizmi, dönüşümü ve farklılaşmasıyla, hayattır; ekonomi bağlamında tabii ki hayatın ekonomi boyutudur. Ancak kendisi formsuz olan hayat, ancak ona form verilmesi halinde kendini bir fenomen olarak gösterebilir, dışavurabilir. Oysa her form, özü gereği, daha ortaya çıktığı anda, geçiciliği aşan, hayatın nabzından bağımsız bir geçerlilik ve varoluş talep eder. Bu durum, ekonomik alana kıyasla tinsel/manevî alanda daha açık görülür. Hayat ile formları arasında daha en başında mevcut olan, varoluşumuzun ve etkinliklerimizin bir noktasında patlak verecek potansiyel bir gerilim söz konusudur. Bu gerilimin birikmesi, uzun vadede kapsamlı bir kültürel rahatsızlığa neden olabilir: Her form, hayata zorla dayatılmış bir şey olarak hissedilmeye başlar; o zaman hayat, sade-

ce belli bir formdan değil, her türlü formdan kurtulmaya çalışır; dolaysızlığı içinde formu eritmeye, kendini form yerine koymaya, kuvvetini ve bereketini dizginlenmemiş o ilk haliyle akıtmaya çalışır ve böylece bütün bilgi, değer ve yapılar, sadece hayatın dolaysız birer ifşası olarak görülür. Bugün, bu kadim mücadelenin yeni bir evresini yaşamaktayız; bu artık, hayatla dolu yeni formun, eski ve cansız forma karşı değil, bizatihi forma, form ilkesine karşı kavgasıdır. Ahlâkçılar, geçmişi övenler, stilde kesinliği/saflığı savunanlar, modern hayatın bütün yönlerinde giderek artan form yoksunluğundan yakındıklarında, aslında olgusal açıdan haklıdırlar. Fakat burada salt olumsuz bir şeyin meydana gelmediğini gözden kaçırmazlar; burada söz konusu olan sadece geleneksel formların ölmekte oluşu değildir, bu formların ölümünden bütünüyle olumlu bir hayatî itki ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sürecin büyüklüğü, bu itkinin yeni formlar üretmek üzere yoğunlaşmasına henüz izin vermediği için, formla sırf form olduğu için savaşım vermek zorunlu hale gelir. Belki de bu, ancak bütün kültürel formların çoraklaşmış toprak gibi, evet verebileceğini vermiş ve üzeri hâlâ eski bereketinin mahsulleriyle dolu bir toprak misali tükendiğinin düşünüldüğü bir çağda mümkündür. 18. yüzyılda da buna benzer bir süreç yaşanmıştı; ama birincisi, o çok daha uzun bir zaman dilimini kapsayan 17. yüzyıl İngiliz Aydınlanmasından Fransız Devrimi'ne uzanan bir süreçti. İkincisi, her çalkantılı değişimin arkasında bireyin özgürleşmesi, hayatın akılcı hale gelmesi, insanın mutluluk ve kusursuzluk yolundaki kesin ilerleyişi gibi çok belirli, yeni bir ideal vardı. Her değişimden sonra insanlara içsel bir güvenlik duygusu veren yeni kültür formları imgesi yükseldi; bunların hepsi de, bir anlamda, önceden nüve halinde var olan formlardı. Bu nedenle o formlar, sözkonusu kültürel rahatsızlığı yaratmamıştır; eski kuşaklar olarak bizlerin giderek büyüdüğüne şahit olduğumuz bu rahatsızlık, sonunda yeni bir form ile eskisi arasında yaşanan mücadele olmaktan çıkmış, kendini sabit bir form içinde sınırlamaya isyan eden hayatın akla gelebilecek her alanda yürüttüğü mücadeleye dönüşmüştür.

Simmel için (1918: 40 vd.; 2006: 69 vd.) aynı durum din bağlamında geçerlidir. Günümüzün dinî hayatında söz konusu olan, yani son on ya da yirmi yıldır gözlenen bir olay var. Entelektüel açıdan iyi durumda olan çok sayıda insan, dinî ihtiyaçlarını mistisizmle karşılıyor. Bu insanların tamamının, mevcut kiliselerden birinin entelektüel ufku içinde yetiştiği pekâlâ varsayılabilir. Onların mistisizme yönelişlerinin altında açıkça iki saik mevcuttur. Birincisi, bir dizi özgül, nesnel imge aracılığıyla dinî hayatı yönlendiren formlar, artık o hayat için uygun olmaktan uzaktır. İkincisi, bu gelişmeyle birlikte dinî ihtiyaçlar hiç de ortadan kalkmamış, sadece bu ihtiyaçların karşılanacağı yeni yollar, bağlanacağı yeni hedefler aranmaya başlanmıştır. Mistisizme yönelişteki belki en belirleyici etken, mistisizmin, dinî formların katı sınırlarından bağımsız olmasıdır. Mistisizmde, her türlü kişisel formu, dolayısıyla insanların zihnindeki her türlü özgül formu aşan bir maneviyat söz konusudur. Burada dinî duygu, sınırsız genişlikte olup hiçbir dogmatik kısıtlamaya maruz kalmaz; formu olmayan bir sonsuzluğun derinliğine sahip olup yalnızca ruhun, enerjiye dönüşmüş özelemleri içinde evrilir. Mistisizm, aşkın formlardan büsbütün kopmaya hazır olmayan, en azından şimdilik yalnızca özgül ve sabit formlardan kopabilen dindar bireylerin son sığınağı gibi görünüyor. Ama belki bunun altındaki en derin itki, dinî yapıların yerine, dahilî/derunî hayatın işlevsel bir niteliği olan bir dinî hayat koyma arzusudur. Bu, kendi içinde çelişkili ve hedefine son derece uzak olsa da, bir zamanlar o dinî yapılara kaynaklık etmiş, hâlâ da eden bir ruh halidir. Dinî kültürün evrimi de diğer kültür evrimleri gibidir: Dinî hayatın tikel bir formu, başlangıçta o hayatın tabiatıyla ve enerjileriyle gayet uyumluyken, giderek dışsal bir nitelik kazanır, belli sınırlar içine girerek esnekliğini yitirir. O zaman, o an tezahür ettiği şekliyle dinî itkinin kendiliğinden dinamizmini barındırabilen yeni bir form tarafından ortadan kaldırılır. Zamanı geçen formun yerini alan yeni form da, çeşitli inanç ilkeleriyle yine dinî bir formdur. Fakat bugün en azından pek çok insan, dinî inancın ötedünyayla ilgili boyutlarını kesin bir biçimde reddediyor. La-

kin bu, o insanların dinî ihtiyaçlarının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Geçmişte bu temel ihtiyaçlar, onlara uygun yeni dogmalar üretilerek ortaya konur ve karşılanırdı. Bugün ise, inanan özne ile inanılan şey arasındaki ilişkinin, dinî hayatın uygun bir ifadesi olduğu düşünülmektedir. Bu ruhanî/dinî/manevî evrim, sonuna dek götürülse, din, hayat senfonisi içinde tek bir ezgi değil de, bütün bir senfoninin anahtarı gibi hayatı dolaysızca yaşamının bir tarzı haline gelir. Bütün dünyevî yönleriyle hayat, eylem, kader, duygu ve düşünceye, ancak dinî diye tanımlanabilecek derunî/dahilî bir karışım nüfuz eder. Bu, tevazu ile yücelmenin, gerginlik ile huzurun, kırılğanlık ile kutsal dokunulmazlığın benzersiz bir karışımıdır. Böyle sürdürülen hayat, mutlak değer duygusunu kendi içinde üretecektir. Bu, geçmişle sadece özgül dinî formlardan, içlerinde belirlediği inanç ilkelerinden devşirildiği görülen bir duygudur. Angelus Silesius'un eserlerinde bunun ilk yankılarını işitmek mümkündür; gerçi söyledikleri şimdi mistisizmin son formuna uyarlanmıştır. Silesius, dinî değerlerin özgül formlarla sınırlanmasına karşı çıkmış, bu değerleri, yaşandığı şekliyle hayatın içinde bulmuştur:

“Der Heil’ge, wanner trinkt,

Gefallet Gott so wohl

Wie wenn er bet’ und fingt.” (İçiyorsa mukaddes kişi, Tanrı’yı memnun eder, tıpkı dua edip ilâhî söylemesi gibi).

Burada konu, “dünyevî din” diye adlandırılan şey değildir; zira “dünyevî din” de, aşkın olmaktan ziyade ampirik olan, özgül bir içerikle ilgilidir. Orada da dinî hayat, güzelliğin ve görkemin, yüceliğin ve lirik duygunun belli formları içerisine yönlendirilir. Esas itibarıyla belirsiz, çeşitli unsurların biraraya gelmesinden oluşmuş bir formdur; ona aşkın dinseliliğin şekil değiştirmiş kalıntıları can vermiştir. Halbuki bizim sözünü ettiğimiz dinsellik, her şeyi kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olarak gerçekleşen dinseliliktir. Bu sahip olma değil, olma halidir; bir inanç, bir nesneye sahipse din adını alır, ama burada inanç hayatın kendi akışı içinde yer alır. İhtiyaçlar, artık haricî bir şey

tarafından karşılanmaz. Burada aranan, hayatın henüz ihtiyaçlar ile doyumlar arasında bölünmemiş olduğu, ona ister istemez özgül bir form dayatacak herhangi bir nesneye ihtiyaç duymadığı o derin düzeydeki sürekliliktir.

Simmel'in çatışmacı yaklaşımında (1918; 2006) hayat dolaşsız bir dinî ifade tarzı arar; verili sözcüklerden, sabit bir söz diziminden oluşan bir dili kullanmak istemez. Ruhun, bir yandan önceden belirlenmiş hiçbir inanç ilkesini kabul etmediği, öte yandan da inancının niteliğini korumak istediği söylenebilir. Dini ruhların bu arzusu, çoğunlukla, geçici denemelerde, tuhaf karışıklıklarda gözlemlenebilir. Bu arzuyu taşıyanlar, kendi duygularını anlayamadıkları için bütünüyle olumsuzlayıcı bir eleştirelilik söz konusu olur. Bu arzu, kuşkusuz, başa çıkılması en zor olan problemle karşı karşıyadır: Tinsel hayat, başından beri, ancak formlar içinde ifade bulabilir. Bu hayatın özgürlüğü de, ancak formlar içerisinde gerçekliğe erebilir. Her ne kadar bu formlar aynı zamanda onun özgürlüğünü kısıtlasa da bu böyledir. Elbette inanç veya dindarlık, ruhun varlığının gerekli kıldığı bir durum olup herhangi bir nesnesi olmasa bile hayatı belli bir renge bürür. Yine de mutlaka bir nesneye temel bir dinî ihtiyacın olmadığı konusunda emin olmak zordur. Günümüzde dinî hayatın özü, hayatın gel-gitlerine bir renk, ruhanî bir nitelik katmaktan öteye gitmeyen formsuz bir dinamizmden, tamamen işlevsel bir nitelikten ibaretmiş gibi görünüyor. Ama bu asla gerçekleşmeyecek, fikir düzeyinde kalan bir ara dönem olabilir mi acaba? Muhtemelen bu, içsel dinî hayatın mevcut dinî formları reddettiği, ama bunların yerine yenilerini koyamadığı bir durumun belirtisidir. Başka alanlarda olduğu gibi burada da şu anlayış ortaya çıkıyor: Dinî hayat, kendilerine ait nesnel birer anlama ve meşru taleplere sahip formlardan büsbütün kurtulup, içindeki taşkın kuvveti serbest bırakmakla yetinebilir. Günümüzde çok sayıda insan, derin bir ruhanî ve manevî ikilemle yüz yüze gelmektedir. Geleneksel kilise dinlerini daha fazla muhafaza etmek imkânsızdır, öte yandan dinî itki hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ne ölçüde olursa olsun Aydınlanma bu itkiyi yok edemeyecek-

tir; zira aydınlanma dini, ancak haricî örtüsünden yoksun bırakabilir, bütün bir hayatından değil. Dinî hayatın, tam bir kendine yeterlik düzeyine erişecek kadar güçlenmesi, inancın bir nesneyle ilgili olmaktan çıkması, bu ikilem karşısında cazip bir çözüm gibi görünebilir; ama bu da, uzun vadede kendi içinde belki en az bunun kadar çelişkili olduğu görülebilecek bir çözümdür. O halde bütün bu görünüşler ve diğerleri, hem yarattıkları hem de karşısındaki verili tepkileri itibariyle en geniş anlamda kültürel hayatın esasında kaynaklanan kaçınılmaz çatışmayı gözler önüne sermektedir.

MEDENİYETLER ÇATIŞMASINDA DİN

Medeniyetler çatışmasında dinin yerini anlamak için, medeniyette dinin ve dinde medeniyetin yerini, yani medeniyet-din etkileşimini anlamak gerek. Medeniyetler çatışması ve bu çatışmada dinin yeri konusunda ilk akla gelen kişi herhalde Huntington'dur. Fakat ondan önce medeniyet kavramını ve genel olarak medeniyet-din etkileşimini ele almakta fayda vardır.

Medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektivitelyi ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan *medîne*'den türemiş olup kelime anlamı itibariyle şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek anlamına gelen *medeniyet*, Batı dillerindeki "civilization"un karşılığı olarak kullanılmakta olup medeniyetler çatışması tezinin sahibi Samuel P. Huntington'un ifadesiyle (1993) "hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle târif edilir." Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönünden başka sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir (Okumuş

2002b). Esasen “büyük bir medeniyetten söz ederken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî mirası kastederiz; halk âdetleri veya sosyolojik veriler, ikinci planda kalır. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültürün en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz; bir kültürün diğer, formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir bunlar. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetleri çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayırırız. Ve bu tezahürler, uzun vadede, onların nadiren farkında olan sıradan insanlar için bile belirleyici olabilirler.” (Hodgson 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil “medeniyetler” olduğu gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein 2000; Gökalp 1992: 237). Belirtmek gerekir ki bugünkü kullanımı itibarıyla medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı’nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı’yı kendisinin dışındaki “medenî olmayan” veya “ilkel” toplumlardan ayırmaktadır. Bu bağlamda Batı’da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat’la birlikte Türkçe’ye geçtiğine ve Akif’in işaret ettiği gibi çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar-istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahip-

tir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth ve Turner 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayrimından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibarıyla ABD'nin siyasî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması sözkonusu olduğuna göre küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz mânâda medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezlikten gelinemez. Görüldüğü üzere “Medeniyet”, nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias 1978). Oysa gerçekte başka medeni medeniyetler de olmuştur ve vardır. Medeniyet, bazen kıta baz alınarak Asya, Avrupa veya Afrika medeniyetleri; bazen bölge baz alınarak Akdeniz veya Anadolu medeniyetleri; bazen milletler baz alınarak Çin, Hind, Yunan veya Türk medeniyetleri; bazen din baz alınarak İslâm veya Hristiyan medeniyetleri biçiminde bir tipleştirilmeye tâbi tutulabilmektedir (Aslantürk ve Amman 1999: 204; Okumuş 2002b).

Esasen medeniyet, Immanuel Wallerstein'in belirttiği (2000: 252-59) gibi sosyal bilimler literatüründe çok yaygın bir terim değildir. Kavram, 1914 öncesi antropoloji metinlerinde yaygındı, varsayımsal bir evrimci ardışıklığın son terimi olarak insanlık, vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan medeniyete geçiyordu. Bu kullanımda, medeniyet, Batı için kullanılan tekil bir isimdi. Medeniyet bir terim olarak sadece nesebi gayr-i sahih oryantalizm alanında gelişti. Oryantalizm, kesin olarak Çin, Hind, Osmanlı, Arap-İslâm dünyası gibi diğer medeniyetlerin incelenmesi şeklinde anlaşılır oldu (Okumuş 2002b).

Kültürle medeniyet arasındaki ince ayrımı da hatırlamak yerinde olacaktır. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam içeriğine sahiptir (Gökalp 1992: 236-37, 297, 307; Gökalp 1976). Medeniyet, farklı kültürlerle sahip topluluk veya toplumların or-

tak paydası olmaktadır. Yani medeniyet, pek çok topluluk, toplum, devlet ve kültürü içine alan bir isimlendirmedir (Okumuş 2002b).

Şu da ifade edilmelidir ki, hangi medeniyete bakarsanız bakın, aslında din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkindir. Esasen Arapça’da ve kısmen Türkçe ve Farsça’da bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde “dal-ya-nun” (d-y-n) üçlü fiil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hakimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, adet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât (karşılık) gibi anlamlarla ilgilidirler. Kur’an’da da dinin bu anlamlara gelecek biçimde kullanıldığı söylenebilir. Bu üç dili konuşan dünyada din, medine ve medeniyet birbirinden ayrılmaz bir üçlüyü oluştururlar. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Şehir olmadan medeniyetten söz edilemez. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. Medeniyetin yolu “medine”den, şehirden geçer. “Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp 1992: 239-240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, “İlahi din”in merkezidirler. Peygamberler, seslerini yükseltmeye şehirlerden başlamışlardır. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberler, mesajlarını yaymaya, büyük şehirlerden, başkentlerden, yönetim merkezlerinden başlamışlardır. Bütün peygamberler, hareketlerini şehirden, medineden, medeniyetin merkezinden başlatmışlardır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de “medeni insan”dır. Sonuç olarak İslamiyet’te İslam demek, “din, medine ve medeniyet” demektir (Okumuş 2012a; Okumuş 2014c). Son

tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

Medeniyetler çatışmasına gelince; Huntington'a göre (1993), özetle bundan sonraki dünya savaşı medeniyetlerarası bir savaş olacak; medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan oranda önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Geleceğin en önemli mücadeleleri, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika'dan oluşan sekiz medeniyetin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir. Bunun sebeplerini Huntington altı maddede toplamaktadır:

1. Medeniyetler arasındaki farklılıklar, sadece hakiki değil, aynı zamanda temeldirler de.
2. Gittikçe küçük bir yer haline gelen dünyada farklı medeniyetlerarası etkileşimler yoğunlaşmakta ve bu da medeniyet bilincini ve medeniyetlerin kendi bünyelerindeki müşterekliklerin yanı sıra medeniyetler arasındaki ayrılıkların farkedilmesini güçlendirmektedir.
3. Ekonomik modernizasyon ve toplumsal değişim süreçleriyle sarsılan yerel kimliklerin yerini fundamentalist olmakla nitelenen dinî hareketler doldurmaktadır.
4. Batı bir yandan gücünün zirvesinde olup diğer toplumları etkisi altına alırken bir yandan da Batıdışı medeniyetler arasında yerel kültürlere ve dine dönüş eğilimi artmaktadır.
5. Kültürel özellik ve farklılıklar ekonomik ve siyasal olanlara nispetle daha daha az değişme kabiliyeti gösterir ve bu kültürel özellik ve farklılıklar, daha kolay çatışma alanlarının doğmasında etkin olmaktadır.
6. Din ve kültürün de temelini teşkil eden unsurlardan olduğu ekonomik bölgecilik güçlenmektedir.

Huntington, bütün bu sebep ve zeminlerden ötürü medeniyetler arasında diyalog değil, çatışmanın egemen olacağını, çeşitli tarihsel veri ve örneklerden hareketle savunmaktadır. Ayrıca O, bu çatışmada asıl müsebbiplerin, Batı dışındaki medeniyetler, özellikle de İslâm ve Konfüçyanizm olduğunun altını çizmektedir. Batı'nın diğer toplum, devlet ve medeniyetlerle ilişkileri noktasında bir strateji geliştirmeye çalıştığı açıkça belli olan Huntington'a göre medeniyetlerarası savaş, Batı medeniyeti ile geriye kalan medeniyetler arasında cereyan edecektir. Sözün kısası Huntington'a göre medeniyetler arasındaki farklar ciddî ve önemlidir; medeniyet bilinci artmaktadır. Medeniyetler arasındaki mücadele, egemen küresel mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; mücadele Batı ile Batı dışı medeniyetler arasında olacak; bu mücadelede de asıl eksen, Batı ile özellikle İslâmî-Konfüçyen devletler arasındaki mücadele olacaktır. Şu da ifade edilmelidir ki Huntington, çatışmaya merkezî ağırlık vermekle birlikte O'na göre uzak olmayan bir gelecekte, evrensel bir medeniyet olmayacak ama bunun yerine her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak farklı medeniyetlerden oluşmuş bir dünya olacaktır. Fakat Huntington, bu zamana kadar geçecek süre içinde medeniyetlerarası çatışmanın olacağını öngörmekten daha öte bir şey yapmak ister gibi bir üslup kullanmakta, yani çatışmanın olacağını değil, adeta olması gerektiğini söylemekte, bu da böyle bir bakış açısının objektif olmadığını ortaya koymaktadır. "Huntington'un yazısı, bazı sebeplerden dolayı ve özellikle de zamanlaması itibarıyla provakatif ve tedirgin ediciydi: Soğuk savaşın hemen bitiminde kaleme alınmıştı. Tam da Demir Perdenin çözümlüğü küresel harmoni ve barış vizyonları yarattığı sırada makale dünya toplumuna acı veren derin kırılmalara işaret ederek insanların rahatını kaçıyordu." (Dallmayr ty.: 69). Huntington'un tezine dikkatlice bakıldığında, onun tarih içindeki medeniyet çatışmalarını özenle ve özellikle seçerken medeniyetlerarası diyalog, kaynaşma, müsamaha ve sentez alanlarını yok varsaydığı görülür (Davutoğlu 2000). Huntington'un iddiasının aksine bu medeni-

yetler, Batı medeniyetinin egemenlik alanlarına dahil olmadan önce çok daha müsamahalı ilişkiler içinde bulunuyorlardı. Sözgelimi yaklaşık beş asır aynı hayat alanını paylaşan İslâm medeniyeti ile Ortodoks dünyası 19. yüzyıl Batı medeniyeti egemenliğinin yayılması öncesinde çok daha huzurlu ve barış içinde birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hindistan, İngiliz sömürgeciliğine kadar İslâm ve Hindu medeniyetlerinin çok daha uyumlu ve hoşgörülü bir medeniyet ilişkisine tanık olmuştur. Endülüs, İspanyol barbarlarının yıkımına kadar Müslüman, Hristiyan ve Yahudi kültürlerin dinamik bir tarzda alış-verişte bulundukları bir medeniyetler bileşkesini asırlar boyu sürdürmüştür (Davutoğlu 2000; Okumuş 2002b).

Ayrıca tarihte ve bugün, aynı medeniyetler bünyesi içinde yer alan devlet, toplum ve kültürlerin birbirleriyle savaştıkları da bilinmektedir. “Çin ve Vietnam, Vietnam ve Kamboçya, Kuzey ve Güney Kore, Çin ve Japonya vb. gibi Konfüçyüs inancı etrafında şekillenen devletler arasındaki savaşları dün gibi hatırlıyoruz. Aynı şekilde Ortadoğudaki Arap devletleri arasında sürekli bir çatışma, Cezayir ve Fas, Cezayir ile Libya, İran ile Afganistan vs. arasında büyük gerilimlere ve İran ile Irak, Irak ile Kuveyt arasında savaşlara şahit oluyoruz. Diğer yandan genel anlamda aynı medeniyete mensup Afrika halkları arasında sık sık savaşlar yaşanıyor.” (Fuller İstanbul ty.: 61). Esasen savaş ve çatışmaların temeline inildiğinde orada bizzat medeniyetin bulunduğunu söyleyebilmek de çok zor görünmektedir. Medeniyetin çatışmanın sebebi veya kaynağı değil, aracı olduğunu, belli insanlar, liderler, güçler veya devletler tarafından çatışmanın aracı haline getirildiğini söylemek, daha doğru bir tespit gibi gözükmektedir. Denilebilir ki küreselleşen dünyada medeniyetlerarası diyalogun çatışmayı önlemesi doğaldır. Çatışmadan çok diyalog imkanları ve gerekçeleri bulunmaktadır. Küreselleşme, bütün olumsuzluklarıyla birlikte, medeniyetleri uzaklaştırmaktan çok mecburen de olsa yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında küreselleşme süreci ile, ekonomi ve kültürler arasında gözlemlenen türden hızlı bir entegrasyon süreci ile birlikte, medeniyet-

ler arasındaki sınır hatlarının birbirine karıştığı, eski medeniyetlerin artık dağıldığı ve dolayısıyla bugün tanık olunan şeyin, medeniyetlerarası çatışmanın değil, olsa olsa medeniyet olgusunun kendisinin erimesi olduğu da iddia edilmiştir (Özdalga ty.: 159-163; Okumuş 2002b).

Gerçekte “medeniyetler” arası çatışmanın çıkmasında da, engellenmesi veya durdurulmasında da din etkili bir işlevsellik arz edebilir. Medeniyetler çatışmasında, medeniyetin asli unsurlarından olan “din”in önemli roller ifa edeceği söylenebilir; fakat Huntington’un da ifade ettiği (1993) gibi, din, “medeniyetleri birleştiren, milli sınırları aşan bir kimlik ve ümit temeli sağlıyor.” Dinler, evrensellik özellikleriyle küreselleşmenin olumsuzluklarını ortadan kaldıracılar, modern seküler değerlerin parçalayıcı, çatışmacı, kavgacı nitelikleri yerine barışçı, gerçekliği meşrûlaştırıcı, bütünleştirici, ortak-genel geçer ilkeler getirici ve diyalog oluşturu nitelikleriyle medeniyetlerarası barışçıl temasta etkin bir işlevselliğe sahip olabilir. Dinin güçlü sosyal etkinliğine bakıldığında, dinin yok sayıldığı veya belli özel alanlara sıkıştırılmak istendiği ya da dikkate alınmadığı bir küresel dünyada barışçıl münasebetlerin gerçekleşmesi, olumlu sonuçlar getirmesi olası görünmemektedir. Kaldı ki tekraren sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, medeniyetlerin en önemli temel unsurlarından birinin din olduğu söylenebilir. Bünyesinde dinin olmadığı bir medeniyetin varlığından bahsetmek çok zordur. Kültür ve medeniyetlerin farklılaşmalarında, din farklılıklarının rolü ve etkisi görmezlikten gelinemeyecek kadar açıktır. Farklı dinlere sahip olan toplumların aynı medeniyet çatısı altında bulunmaları, aynı medeniyeti paylaşmaları, sosyal gerçeklik açısından çok tartışmalı olmakla birlikte farklı medeniyete mensup insanların veya farklı medeniyetlerin, dinlerinin aktif rolleriyle diyalog geliştirebilmeleri, birbirleriyle, anlama düzleminde iletişim kurabilmeleri mümkündür. Bugün küreselleşmeden ayrı değerlendirilemeyecek olan medeniyetlerarası çatışma, medeniyetlerarası çatışmada din ve medeniyetlerarası uzlaşma, barış veya diyalog gibi konulardaki tartışmalarda, barış ve uzlaşma öne çıkmakta-

dır. Bu barış ve uzlaşma, uluslararası, dinlerarası ve medeniyetlerarası düzlemde çeşitli çabaların, toplantıların, hareketlerin de merkezî konusunu teşkil etmektedir (Okumuş 2002b), Ortadoğu'daki çatışma veya savaşlarla pratikte maalesef tersi olsa da.

DİN VE TERÖR

Günümüzde çok karmaşık bir eylem biçimi olan terör, çatışmanın en önemli boyut veya türlerinden biridir. Bir çatışma türü olarak terör, tanımı nasıl yapılırsa yapılsın veya hangi tanım esas alınırsa alınsın, teröristin, kendi siyasal amacına erişmek için gerçekleştirdiği siyasal ve toplumsal düzlemde bir tedhiş, korkutma, strese sokma, gerilimli bir ortam oluşturma, manipülasyon, zorlama ve baskı yapma eylemi olarak anlaşılabilir. İster bilimsel bir gözle, ister güvenlikçi gözüyle, ister devlet gözüyle, ister teröristin gözüyle, ister medya gözüyle ve isterse herhangi bir toplum aktörü gözüyle bakılsın terörün en öne çıkan yönü şiddet aracılığıyla korkutmadır (Küçükcan 2010). Korkutmayla terörist kişi, grup veya devlet, hedef kitlelere mesajlarını ulaştırarak onları istedikleri şekilde yönlendirmeyi amaçlar.

Tarihte de modern zamanlarda da, Fransız Devriminden önce de sonra da dünyanın çeşitli yerlerinde terör veya teröre benzer durumlar, her zaman varolmuştur. Fakat özellikle son iki yüzyıldır dünyada terör saldırıları veya eylemleri insanlığın çok sık karşılaştığı durumlar olmuştur. Küreselleşme sürecinde ise terör küreselleşmiş, “küresel terör” ortaya çıkmıştır. ABD.’de 2001’de gerçekleşen 9/11 olaylarından sonra ise terör konusu, daha çok ve derinlikli bir surette insanların, devletlerin, siyasilerin, bilim adamlarının, bireylerin ve toplumların zihnini, gündemini işgal etmeye başlamıştır. Denilebilir ki, günümüzde artık küresel terörden bahsedilen bir dünyada bütün siyasal düzenleri, bütün toplumları etkileyen geniş bir terör ilişkileri ağı sözkonusudur. Bu demektir ki birden fazla toplumsal bağlamı olan terör örgütleri ve eylemleri vardır.

Terör, gerek yerel ve ulusal bağlamlarda, isterse küresel bağlamda ortaya çıksın kimi zaman din ile irtibatlı veya içiçe gerçekleştirilmekte veya anılmaktadır. Gerçekten de terör ile din arasında zaman zaman, hatta yine 9/11'den sonra daha sıklıkla ilişki kurulmaktadır. Küresel dünya gerçekliğinde terör denildiği zaman, bir süredir en çok akla gelen olgulardan biri, hatta en çok akla gelen olgu dindir. Din ve terör birlikte zikredilmekte, hatırlanmakta, birbirini çağrıştırmaktadır. Bu yakınlıktan, yanyanalıktan bir süre sonra “dinî terör” kavramı ortaya çıkmıştır ve hatta bizzat dinlerin adına bitiştirilerek terörden bahsedilmeye başlanmıştır: İslamî terör gibi.

Gerçekten terör kimi zaman din ile meşrulaştırılan bir şiddet ve çatışma türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı terör hareketleri, belli siyasal ve uluslararası ilişkiler merkezlerinden beslense ve harekete geçirilse de birçok terör örgütü ve hareketi, sosyolojik bir zeminde, özellikle siyasal, toplumsal ve kültürel karmaşıklıkların, huzursuzlukların, dış müdahalelerin vs. olduğu toplumsal ortamda ortaya çıkmakta ve terör eylemlerini yapmaktadır. Terör, sosyolojik planda incelenmesi zor bir konu olsa da incelenmesi gereken önemli bir toplumsal olgudur. Terörü ortaya çıkaran toplumsal bağlam, terörde rol oynayan olaylar, aktörler ve süreçler, uluslararası ilişkiler, siyaset vd. sosyolojik bakış açısıyla ele alınmalı ve dinin işin içinde olduğu terör de Din Sosyolojisinin yöntem ve bakış açısıyla incelenmelidir. Terör, ne kadar siyasal boyutlu olursa olsun –ki öyledir-, onun bir sosyolojik konteksi söz konusudur. Terör eylemine girişen kişi veya örgüt, terör amaçlı şiddete yönelirken mutlaka topluma bir mesaj ulaştırmayı hedefler, hatta toplum katında meşrûluğunu da terör eylemiyle toplumda meydana getirdiği sesle verdiği mesajla sağlamaya çalışır. Daha da önemlisi terörün sebeplerine odaklanıldığı ölçüde, ister bizzat terör eylemini yapanların toplum içindeki durumları ve toplumun bu tür insanları çıkarması itibariyle, isterse terörü besleyen toplumsal zemin itibariyle sosyolojik incelemeye ihtiyaç var demektir.

Din-terör etkileşimi, oldukça karmaşık bir konudur. Dinin terörle ilişkilendirildiği terörizm veya terörist eylemler, sosyo-

lojik anlamda en az ayrı ayrı din ve terör kadar kamaşıktır. Esasen din-çatışma etkileşimi olgusu için yapılan tespit ve değerlendirmeler, din-terör etkileşimi için de az çok geçerlidir. Fakat çatışmanın ve şiddetin çok sert ve korkutucu bir halini ifade eden ve çoğu zaman masum insanlara yönelik korkunç öldürmelerle, katliamlarla gerçekleşen terörün din ile etkileşimi, özellikle vahye dayalı olup da barış mesajları dikkat çekici bir biçimde öne çıkan dinler açısından oldukça düşündürücü bir konudur ve iza-hı da çok kolay değildir. Zaten terörün din ile etkileşiminin sosyal planda gerçekliğinin olması, gerçekkten de çok vahim bir durumdur, insanlık adına, din adına çok dramatik bir durumdur.

Belirtilmelidir ki dinin terörü meşrulaştırıcı olduğu durumlara veya dinî terör tiplerine dikkatlice bakılmalıdır; zira burada gerçekten din teröre müdahil midir? Terörün içinde yer almakta mıdır? Terörü emretmekte midir? Terörizmi ve teröristleri desteklemekte midir? Dindar insanlar dinin emriyle mi teröre başvurmaktalardır? Yoksa toplumsal meşruiyetlerini sağlamak amacıyla mı dine başvurmakta, terörlerini din ile tecviz etmektedirler? Birçok terör olayında ciddi bireysel, ailevi, hukuki, ahlaki, siyasal, toplumsal, kültürel, güvenlikli, savaşısal, uluslararası etkenler rol oynamaktadır. Din boyutlu görünen terör olaylarını bütün bu etkenlerin titiz bir şekilde inlenmesi ve tahlil edilmesiyle değerlendirmek ve onların din boyutu hakkında ona göre bir sonuca varmak gerekir.

Denilebilir ki sürekli bir çatışma ortamının, sürekli bir savaş ortamının olduğu toplumsal evrenler, terörün yatağıdır. Terör böyle ortamlarda daha kolay ortaya çıkar, terörde istihdam edilen birey ve gruplar, bu tür çatışma, gerilim, stres ve savaş ortamlarında zihnen ve fiilen teröre yatkın hale gelebilen insanlardır. Özellikle, çatışmaların, kavgaların, silahların gölgesinde, ayrıca devlet baskısının şiddetli olduğu, devletin askeri yöntemlerle halka yöneldiği, belli toplumsal grupların hakarete maruz kaldığı, değerleri ve inançları saldırı konusu yapıldığı sosyal-siyasal zeminde yetişen insanlar, teröre daha fazla yatkın olabilirler. Nitekim bugün dünyada terörle en çok adı geçen ülkelere,

örneğin, Afrika, Ortadoğu ve bazı Avrupa ülkelerine bakılırsa bu durum gözlemlenebilir. Böyle toplumlarda din, özellikle toplumsal eşitsizliklere, siyasal baskılara, ekonomik adaletsizliklere, yoksulluklara, ötekileştirilmelere, marjinalleştirilmelere, toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel, hukuki vs. imkanlardan herkes gibi yararalandırılmama gibi neden veya boyutları olan gerekçelerle terörün meşrulaştırılmasına hizmet edebilmektedir. Hatta kimi dinî gruplar, terörizmi o tür toplumsal zeminlerde mücadele yöntemi olarak benimseyebilmektedirler. Son yıllarda Irak ve Suriye gibi ülkelerde ortaya çıkan bazı grupların teröre, şiddete yönelmelerinin, hatta bazı dinî grupların farklı dinî gruplara karşı terör eylemlerinde bulunmalarının buna benzer boyut ve sebepleri olduğu ve bu yönüyle de incelenmesi gerektiği açıktır (Küçükcan 2010). Bu boyutu incelenerek terör, daha doğru anlaşılabilir.

Dinî metin ve öğretileri meşrulaştırma dayanağı olarak kullanılan şiddet ve terör gruplarının, sadece belirli bir dinin egemen olduğu coğrafyada faaliyet göstermediği, ulus aşırı ve küresel bir özellik taşıdığı görülmektedir. Şiddet ve yıkıcılığın aslında dini inançlarla meşrulaştırılmasının arka planı araştırılmaya değer bir konudur. Hangi psikolojik ve toplumsal süreçlerin şiddeti ürettiği ve hangi mekanizma ile dinin şiddet ve saldırganlık duygularına dayanak yapıldığının çözümlenmesi kuşkusuz büyük önem taşımaktadır. Şiddet ve terörün din ile ilişkisi üzerine yapılan tartışmalarda, söz konusu terör eylemlerine karışanların dini aidiyet ve kimliklerinden dolayı İslam ön plana çıkarılmaktadır ki, bu durum, dinin şiddet ve terör bağlamında araçsallaştırılması noktasında yüz yüze olduğumuz sorunun sadece bir yönüne işaret etmektedir. Dinin genel olarak çatışmada ve terörde araçsallaştırılması küresel sosyo-politik bir gerçekliktir. Bundan dolayı konunun sadece İslam veya İslam ülkeleri kaynaklı uluslararası bağlantılar ile sınırlı tutulması resmin tamamını görmeyi engellemektedir. Bu konuyla ilgili çarpıcı örnekler arasında 1995 yılında Oklahoma City’de federal devlet dairesi binalarının bombalanması gösterilebilir. Amerikalıların çoğu, 168 kişinin hayatına mal olan bu saldırıyı Ortadoğulu teröristlerin yaptığından

şüphelenmişti. Saldırıyı takip eden günlerde, gazete ve televizyonlarda çıkan haberlerde Ortadoğulu görünümü, koyu tenli ve sakallı şahısların olayın failleri olduğu belirtilmişti. Ancak daha sonra Timothy McVeigh adındaki Amerikalı bir kişinin ve-
ririrken, ders alırken saldırıyı gerçekleştirdiği anlaşılmıştı. Söz konu-
susu olayda medyanın kullandığı, hatta bazı akademisyenlerin kullandığı dil, Amerikan toplumunda aşırılık yanlısı hareketlerin çıkmasına neden olabilecek sosyolojik bağlamı ortaya koyamamıştır. Şiddetin sosyolojik kökenlerini araştırma yerine dinî aidiyetin ve İslam'ın bu tür olayların gerisindeki başlıca neden olduğunu ima eden bir başka örneği, yaklaşık beş milyon Müslümanın yaşadığı Fransa'dan vermek mümkündür. Paris yakınlarındaki Clichy-sous-Bois ve diğer bazı kentlerin çeper yerleşim birimlerindeki 2005 yılı sokak çatışmaları, başlıca aktörlerin göçmen kökenli Fransız vatandaşları olmasından dolayı, Fransız medyası tarafından Müslümanların başkaldırısı olarak yansıtılmıştı. Ancak sosyolojik analizler, söz konusu olayların medyada yansıtıldığı gibi din faktöründen değil, çok daha karmaşık toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik nedenlerden kaynaklandığına işaret ediyordu. Fransa'da yaşanan olaylar, aslında bu ülkede ısrarla sürdürülen kültürel entegrasyon politikasının istenilen sonuca ulaşamamasından ve siyasi elitin, yeni toplumsal gerçekliği yeterince iyi okuyamamasından kaynaklanmıştı. Fransa'nın entegrasyon politikası, ülkedeki Afrika ve Ortadoğu kökenli Fransız vatandaşlarının sosyal konumlarını iyileştirmelerine fırsat tanımıyordu. Bu durumda Clichy-sous-Bois ve diğer kentlerdeki olayların, Müslümanların başkaldırısı olarak görülmesi, derin sosyo-politik unsurları ihmal etmek anlamına gelmektedir. Söz konusu çatışmalara sosyolojik bir perspektifle bakıldığında asıl nedenler arasında, Fransız toplumsal ve siyasal yapısının göçmenlerin sosyal ve ekonomik hareketliliğine imkân vermemesinin önemli bir yer tuttuğu görülebilir. Müslüman gruplar söz konusu olduğunda, medyanın standart yaklaşımını hem 11 Eylül öncesi hem de sonrası yapılan araştırmalarda görmek mümkündür. Örneğin İngiltere'de yapılan medya taramalarında, Müslüman-

ların toplumun güvenliği ve değerleri için bir tehdit oluşturduğu, İslam'ın entegrasyona engel olduğu, Müslümanlar ile İngiliz toplumu arasında kültürel açıdan derin farklılıklar bulunduğu ve bunun da gerilime yol açtığı, gazete haberlerinde sıkça vurgulanmış ve böylece medya, Müslüman topluluğu İngiliz toplumundan ayırıştırma ve farklılaştırma çerçevesinde olumsuz bir pozisyona konumlandırmıştır (Küçükcan 2010).

Aslında belki de bütün dinî geleneklerde, terör ve şiddet olaylarında dinin bir unsur olarak istihdam edildiğini, araçsallaştırıldığını, meşrulaştırma aracı olarak işe sokulduğunu gösteren örnekler bulunabilir (Juergensmeyer 2007). Fakat 11 Eylül 2001 ve sonrasındaki etkili şiddet ve terör olaylarının arkasında, İslam dünyasının tasvip etmemesi ve kınamasına karşın, Müslüman olarak tanımlananların olması, diğer din mensuplarının da benzer mekanizmaları kullanarak dini niçin ve nasıl araçsallaştırdıklarını göz ardı etmeyi gerektirmez. Halbuki geçmişte ve günümüzde dünyanın birçok yerinde “kutsal” araçsallaştırılabilmekte ve şiddeti meşrulaştırmak için istihdam edilebilmektedir. Örneğin Japonya’da Aum Shinrikyo (Yüce Hakikat) kült inancına mensup olanların Tokyo metrosuna yaptıkları zehirli gaz saldırısında birçok insan hayatını kaybetmiş ve dört bine yakın kişi yaralanmıştı. Öte yandan Kuzey İrlanda’daki siyasi çekişmeler Katolik-Protestan çatışmasına dönüşerek devam etmiş ve din, siyasi mücadele aracı olarak devreye sokulmuştur. 1993 yılında Hindu fanatikler Bombay’da Ayodha Camii’ni yakarak 400 kişinin ölümüne neden olmuştur. Fanatizm ve aşırılığın bir din ile sınırlı olmadığını gösteren bir başka örnek ise, İsrail’de bir Haham’ın, Araplara karşı intihar saldırıları düzenlenmesi çağrısı olmuştu. Haham Mehir Kahane tarafından kurulan ve Arapların İsrail topraklarından sürülmesini savunan Kach hareketi üyesi ABD doğumlu Baruch Goldstein, Ramazan ayında camide ibadet eden cemaate yayılım ateşi açarak 29 kişinin ölümüne ve 150 kişinin de yaralanmasına yol açmıştır. Musevi inancının meşrulaştırıcı özelliğini devreye sokmanın en çarpıcı örneklerinden birini, Yigal Amir adındaki gencin, dönemin başbakanı

İzak Rabin’i “Tanrıdan aldığını” iddia ettiği bir emirle 1995 yılında öldürmesi örneği teşkil eder (Hoffman, 2006: 100). Ayrıca Hindistan’da Sih (Sikh) dini mensuplarının bazılarının, bağımsız Sikh Devleti (*Khalistan*) kurmak adına dinî bir savaş başlattıkları bilinmektedir. Bağımsızlık yanlısı Sihlerin, 1984 yılında kendilerince kutsal sayılan Amritsar’daki Altın Mabet’i işgal etmeleri üzerine Hint ordusu ile çıkan silahlı çatışmada yirmi bine yakın Sikh hayatını kaybetmiştir. 1986 yılında ise ülkenin Başbakanı Indra Gandhi, Sih korumaları tarafından öldürülmüştür. Çoğaltılması mümkün olan bu örnekler, şiddet ve terörle belirli bir din veya dini grup arasında tek boyutlu-sebepli bir ilişki kurulmasının sosyolojik açıdan mümkün olmadığını, bütün dinlerin, sosyolojik şartların oluşması halinde meşrulaştırma veya mobilizasyon aracı olarak araçsallaştırılabileceğini göstermektedir (Küçükcan 2010). Terör olgusunun etrafıca ve doğru bir çözümlemesini bütün bu boyutlarını dikkate alarak yapmadıkça insanlığın bugün küresel ölçekte korkulu rüyası haline gelen bu belanın din ile etkileşimini doğru anlamak ve terörle başarılı mücadeleler yürütmek mümkün değildir.

DİN VE SAVAŞ

Savaş, çatışmanın belki de en üst noktasıdır. Savaş bir çatışma tipidir, fakat çatışmadan ayrı ele alınmasını gerektirecek genişlikte ve özellikte bir konudur. İç savaşlar da farklı milletler ve toplumlar arasındaki savaşlar da kendine özgüllüğüyle ve çok geniş/derin boyutlu olmaları itibariyle müstakilen incelenmelidirler.

Savaşlarda dinin, diğer pek çok çatışma türüne ve teröre göre çok daha fazla yer aldığı, rol oynadığı, özellikle farklı din ve inanca veya mezhebe mensup millet ve toplumlar arasında çıkan savaşlarda belirleyici roller oynadığı söylenebilir. Tarihte ve günümüzde bunun örnekleri çoktur.

Dinler, tarihte ve günümüzde savaşı başlatan, destekleyen, meşrulaştıran bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Din mensupları,

kendi dinleri, inançları veya dinî davaları için savaşmak gerekiyorsa, savaşmışlardır, savaşı kutsallaştırmışlardır. Bu bağlamda *kutsal savaş*lardan bahsedilebilir. Dinlerin kutsal metinlerinde, mesela Kitab-ı Mukaddes'te (Samuel 10:1; 18:17; 25:28; 17:47; Çıkış 17:16; Mezmurlar 24:8; Tesniye 1:6-8; 2:25-37; 3:1-22; 6:10-12; 7:1-5, 16-26; 9:1-3; 11:23-25; 12:1-3, 13:1, 2-19; 29; 20:1-18; 16:21-22; 17:2-7; 18:9-14; 29:6-8; 31:3-6; Yeşu 1-11; Tekvin 34:1-28; Hakimler 19-20. Baplar; Tesniye 20:2, 5-7, 10-11, 19-20; 21:10-1; Luka 12:49-53; 22:36-39; Matta 21:12-13; 23:1-38; 26:52; Markos 11:15-17; 12:38-39 vd.), Kur'an'da (Enfal 8/39; Tevbe 9/5, 12-13, 36, 73 123; Tahrim 66/9 vd.), çeşitli dinî dökümanlarda, Hz. Muhammed'in (s) hadislerinde, ictihadlarda, siyasete dair kaynaklarda, İslam fıkıhı ve İslam hukuku kaynaklarında, tefsir eserlerinde, kelim kaynaklarında vs. savaşla ilgili pasajlar ve hükümler yer almaktadır. Bunlar savaşın ne zaman ve hangi şartlarda yapılacağından tutun nasıl yapılacağına ve ne gibi durumlarda son verileceğine kadar savaşla ilgili birçok konuyu içermekte, inananlarına savaşla ilgili talimatlarını, emir ve yasaklarını vermektedir.

DİNÎ-TOPLUMSAL ÇATIŞMANIN SONUÇLARI

Dinî-toplumsal çatışma, toplumsal zeminde, çeşitli sebeplerle ve bazı etkenlerin tesiriyle gerçekleştiği gibi bazı sonuçlar da doğurur. Yukarıda aslında bu sonuçlara farklı yerlerde işaret edilmiştir; fakat burada ayrı başlık altında bu konunun ele alınması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Görece durağan veya hareketli; hızlı veya yavaş değişim halindeki bir toplumda dinî-toplumsal çatışma; beklentilere, amaçlara, ortama göre farklı boyutlarda, farklı niteliklerde bir takım toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, dinî, ailevî, hukukî, ahlakî, entelektüel vs. değişimlere yol açabilir. Dinî-toplumsal çatışma, *küçük değişikliklerle sonuçlanabileceği gibi büyük değişikliklerle de sonuçlanabilir*: Örneğin yumuşak, küçük veya güçlü

br *muhalefet* pratiğini getirebileceği gibi bir *devrim* de getirebilir. Dinin bünyesinde ciddi bir değişimle sonuçlanabileceği gibi siyasal sistemin veya grubun yapısında, eğitim, yönetim, organizasyon, ekonomi, din boyutlarında kalıcı değişikliklerle de sonuçlanabilir. Toplumda yeni bir dinin ortaya çıkmasıyla eski din mensupları ile yeni din mensupları arasında şiddetli çatışmalar çıkmasının örnekleri tarihte çoktur. Yahudi, Hristiyanlık, İslam vd. dinlerde Peygamberler, toplum sahnesinde Tevhid dinini, yeni dini insanlara bildirip tebliğ etmeye başladığı andan itibaren toplumun çeşitli kesimlerinden, önderlerinden, siyasal seçkinlerinden, aydınlarından çok sert tepkiler almışlardır. Bu tepkiler, zaman içinde fiilî ve fizikî çatışmayla, iç savaşla, sürgün ve hicretlerle, katliamlarla, devrimlerle, büyük değişimlerle sonuçlanabilmiştir.

Dinî-toplumsal çatışmanın sonucu, toplumda veya grupta dayanışma, *bütünleşme*, *güçlü birlik* olabileceği gibi *parçalanma* da olabilir. Bu parçalanma, çatışmalı bir grup yapısının ortaya çıkması ve süreklilik kazanması biçiminde olabileceği gibi, grubun içinden başka grup veya grupların çıkması biçiminde de olabilir. Çatışmalı dinî-toplumsal durum, bir uzlaşma ile son bulacağı gibi, tersine toplumda muhalefet dinamiğini daha da güçlendirebilir, isyan dalgaları oluşturabilir, az veya çok ölümleri beraberinden getiren silahlı çatışmaları yaygınlaştırabilir, kaotik bir ortamının doğmasına yol açabilir ve isyanın “başarı”yla sonuçlanmasını sağlayabilir ya da sağlayamaz.

Lidere, gruba, teşkilata, devlete, siyasete veya topluma sözle, yazıyla, gösteriyle, yayınlar aracılığıyla öğüt, ikaz, itiraz, muhalefet, eleştiri, reform/ıslahat/yenilenme/restorasyon/rönesans/ihya/uyanış/diriliş talebi vs. ile kendini gösteren dinî-toplumsal çatışma, ister şiddet içerikli olsun, ister şiddet içerikli olmasın eğer keskinleşir, keskin/köklü/radikal protestoya/muhalefete dönüşürse, o takdirde ya ana dinî toplum/grup/teşkilat/mezhep/cemaat/hareket/oluşum ya kendi içinde köklü bir değişime yönelecek veya yönelmeyip kendi yolunda ısrar edecek ve belki çatışmayı bastırmaya çalışacak, belki çatışmalı bir yapıya süregen-

lik kazandıracak ya da dinî toplumun veya grubun büyüklüğüne göre kendi içinde ve dışında itizale, ayrılmaya, yeni grup ve oluşumların ortaya çıkmasına meydan verecektir. Bunların örneklerini büyük dünya dinlerinde, bu dinlerin kendi içindeki gruplarda, mezheplerde, tarikatlarda, cemaatlerde, hareketlerde tarihte ve günümüzde farklı isim, yöntem ve uygulamalarla gözlemlemek mümkündür (bkz. Wach 1995, ss. 176-258; Wallace 2003, ss. 19-44). Bunlar, iç itiraz, muhalefet ve eleştiri ile gelen çatışmanın sonuçlarıdır. Bir de dış, yani gruplar arası itiraz, muhalefet, eleştiri ile gelen karşıkışıya gelme ve çatışmalar mevcuttur. Bu noktada gruplar, mezhepler, cemaatler, kiliseler, hareketler vs. arasındaki çatışmalardan bahsedilmektedir. Bu dinî-toplumsal çatışmaların sonuçları ise; duruma göre çatışan tarafların her birinin daha fazla çatışmalı hale gelmeleri, kendi içlerinde yeni grup veya oluşumların çıkması, birinin veya bazılarınin diğerlerine galip gelmesi ve hakimiyet kurması, yeni dinî yorum ve ictihadların, dinde teceddüdün, yenilenmenin, reformun ortaya çıkması veya yenilenme olsun ya da olmasın dinde, dinî toplumda/grupta birlik, dayanışma ve bütünlüğün oluşması, derinleşmesi yeni bir kardeşleşmenin gerçekleşmesi vs. olabilir.

Dinî-toplumsal çatışma, etnik, mezhebî farklılaşma temelinde uluslararası boyutta gerçeklik bulduğunda, çok karmaşık yeni ilişki biçimlerinin, blokların, komşuluk ilişkilerinin ortaya çıkmasında da etkili olur. Mesela İran'da 1979'da toplumda ciddi bir gerilim ve çatışmanın sonucunda meydana gelen "İslam Devrimi" ve "İslamî Hükümet", küresel aktörlerin de devreye girmesiyle, Irak ile sekiz yıl süren bir savaşı tutuşmuştur. Bu savaş, Arap devletlerinin İran'a karşı Saddam yönetimindeki Irak'ın yanında mezhep ve etnisite temelli bloklaşmalarında büyük bir rol oynamıştır (Bkz. Davutoğlu 2009: 364). Ayrıca bu savaş, İran'ın da kendi içinde dönüşümler yaşamasında, Şiiilerin Sünnilere, Sünnilerin Şiiilere bakışlarının çeşitli biçimlere değişiminde etkili olmuştur.

Dinî-toplumsal çatışma, toplumun dinamizmine, hareketlenmesine, statü değişimlerine, mobilizasyonlara, üretkenliklere, ye-

niliklere, icat ve keşiflere, olumlu yönde değişimlere yol açabileceği gibi, tersine toplumdaki üretkenliği, dinamizmi yok edip bikkınlık, tembellik, mazeretçilik, durağanlık gibi durumlara da neden olabilir.

Dinî-toplumsal çatışma, küçük çatışmalı durumlarla son bulacağı gibi büyük ve etki alanı geniş çatışmalı durumlarla, örneğin grup içi savaş, ulusal düzeyde iç savaş, uluslararası savaş, grupsal, ulusal, uluslararası ve küresel ölçekte terörle de son bulabilir. Yine dinî-toplumsal çatışma; küçük bir grup ve organizasyonun, büyümesini, hatta bazen ulusal sınırların da ötesine geçerek küresel hale gelmesini ve bütün dünyada etkisini gösterebilen bir güç veya dinî hareket/grup/cemaat/sivil toplum kuruluşu pozisyonuna erişmesini intaç edebilir.

Dini-toplumsal çatışma, toplumda, toplumsal ilişkilerde, uluslararası ilişkilerde vs. dinin lehine sonuçlanabileceği gibi aleyhine de sonuçlanabilir; mesela Mekke’de müşriklerin Hz. Muhammed (s) ve ona inanan Müslümanlarla çatışması ve bu çatışmanın Müslümanların hicretine yol açması, İslam’ın bu çatışmadan kısa bir süre sonra Arap yarımadasında ve çevresinde güçlenmesiyle, belirleyici olmasıyla sonuçlanmıştır.

Dinî-toplumsal çatışma, sessiz/sözlü/psikolojik olması ve sesli/fizikî/dışsal/nesnel olması durumlarına göre bireyler, gruplar ve toplumlar üzerinde, birey, grup ve toplumların bilinçleri, bilişleri, ruhları ve bedenleri üzerinde az veya çok izler bırakır. Hayatı birçok yönüyle etkiler; hatta kimi zaman kuşatır. Beden üzerinden dışsallaşan çatışma, şiddet içerikli, örneğin savaşla gerçeklik bulduğunda; çatışan durumların güçlü/galip olup olmama durumuna göre göreceli olarak bedenlerin hırpalanmasına, yaralanmasına, bazı uzuvlarını kaybetmesine, ölmesine, esaretine, özgülleşmesine, şehadetine, gazi olmasına ve ruhların, iç dünyaların yanmasına, yaralanmasına, başkalaşmasına, uçmasına, moral bulmasına vs. yol açar. Beden, çatışmanın ve etkilerinin sosyolojikleşmesinde en önemli araçlardan, en görsel mekanlardandır. Çatışmaların görünürlük ve toplumsallık kazanması, bedenlerin görünürlüğü ve toplumsallığıyla olur. Toplumsal bir gerçek-

lik olarak beden (Okumuş 2009b; Okumuş 2008b; Butler 2009: 3, 30-31, 33), dinî-toplumsal çatışmada bütün unsurlarıyla varlık gösterir. Buna bağlı olarak çatışmanın doğrudan hedefi olur. Bir yerde çatışmadan bahsedildiğinde, doğal olarak *bedene müdahale*den bahsediliyor demektir. Dinî-toplumsal çatışmanın olduğu yerde de ister doğrudan bedenin dinî boyutlarına, isterse genel olarak bedene müdahaleler söz konusu olur.

Beden, toplumsal etkileşimin en önemli unsurlarındandır, hatta insanların bedene verdikleri öneme bakılırsa, denilebilir ki belki de en önemli unsurudur. “Sosyolojik beden yaklaşımları (Bkz. Turner, 1991: 6-30; Frank, 1991: 36-96), insanın bedeninin olduğu gerçeğinden hareket ederler. İnsanın bedeninin olduğu gerçeği, bize onun beden olduğu gerçeğini verir (Turner, 1984: 1). Bu çerçevede toplumu, sosyolojinin büyük bedeni olarak düşünebiliriz (O’neil, 1989: 232); bu durumda bir “*beden olarak toplum*”, “*bedensel ilişkiler*” ağı olarak kabul edilebilir. Gerçekten de sosyal, ekonomik, kültürel, eğitimsel, siyasal, medical vs. ilişkileri beden çerçevesinde ele almak, bu ilişkilerin iyi anlaşılmasında ve açıklanmasında önemli bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bedene bu şekilde toplumun anlaşılmasında önemli bir pozisyon biçildiğinde, sosyolojide, siyaset biliminde, siyaset sosyolojisinde, din sosyolojisinde, ekonomi sosyolojisinde, medical sosyolojide konuların beden çerçevesinde ele alınması önemli hale gelmektedir. İnsanın sosyal aktör olarak toplumdaki varlık sahnesine çıkmasıyla beden arasındaki bağlantı dikkate alınarak denilebilir ki, beden, insanın insan olarak görünme aracıdır. Bu mânâda insanı insan kılan, onun bedenidir. O nedenle toplumsal bir varlık olarak insan, bedenle toplum sahnesine çıkar. Beden, insanın varlığının aynasıdır. Toplumsal ilişkiler, insan bedenlerinin topluma arzıyla gerçeklik kazanır. Bedenlerin topluma arzı veya toplum sahnesinde yer alışı ise, oldukça karmaşık bir süreçtir. Karmaşıklığın temelinde bedenlerin birbiriyle karşılaşması, etkileşime girmesi ve birbirine müdahale etmesi veya güçlü olanların zayıf olanlara karışması yatmaktadır. Bedene müdahale, insanın iç dünyasından, bizzat bedenin içinden gelebile-

ceği gibi, dış dünyadan, diğer bedenlerden de gelebilir. Dış dünyadan bedene yapılan müdahaleler, estetikten hükmetmeye veya iktidar kurmaya kadar pek çok sebep ve etmenden kaynaklanabilir. Müdahaleler, kıyafet biçimlerinde olduğu gibi bedene görece az ve zararsız/yararlı veya bazı güzelleştirme çabalarında ve tıbbî uygulamalarda olduğu gibi görece faydalı da olabilir, tam tersine her türlü yaralama, işkence veya öldürme biçimlerinde görüldüğü gibi zararlı da olabilir. “Canlı dil” olan bedenın, gündelik hayatta, sosyal iletişimde, iktidar ilişkilerinde, sınıfsal ilişkilerde vs. oldukça etkili olduğu ve de istenildiği oranda bedenın sahibi ve toplum tarafından, toplumun farklı aktörleri tarafından etki altına alınabildiği söylenebilir.” (Okumuş 2009b: 2-3).

Toplumsal aktör olarak insanı beden yönüyle ele alırken bedenın, bedenın bir çevresi olduğunu ve bedenın çevresini içi ve dışının meydana getirdiğini gözardı etmemek lazımdır. Beden insanın iç dünyasından ayrı değildir. Mevlânâ'nın dediği gibi “beden, canın elbisesine benzer; bu el de canın elinin yenidir; bu ayak da can ayağının mestı.” (Gölpınarlı, 1985: III, 198). O halde bedenın bir iç çevresi, bir de dış çevresi vardır. Her iki çevrenin birlikte bedeni içine aldığı düşünülmezse, bedeni salt bir et ve kemik yığını olarak görme yanlışına düşülür. Oysa beden, içiyle dışıyla canlıdır ve bu yönüyle toplumsal ilişkilerde varlık göstermektedir veya toplumsal ilişkilerin zemini olmaktadır. Bu bağlamda ideolojilerin, dinlerin, siyasal rejimlerin insanla ilişkilerinin, istedikleri bir insan tipini oluşturmak ile sıkı bağlantısı bulunduğu düşünülürse, bunların istedikleri insan tipini oluşturmalarıyla insan bedenini içiyle birlikte yontma, törpüleme, sınırlandırma veya genişletme, bedende tahakküm kurma isteği arasında ilişki olduğu anlaşılır. Bu çerçevede bir bedenın bir başka bedene hükmetmesi ve hükmedilen bedenın hükmeden bedenle mücadele etmesi, çatışması, savaşması vs. söz konusudur. O halde bu ilişki biçiminin en önemli tezâhürlerinden biri, değişik ideolojilerin, siyasal iktidarların ve dinlerin bedenler üzerinde iktidar yarışına tutuşmaları olarak kendini göstermekte, diğeri ise yarışma zemini olan beden sahiplerinin, kendi bedenlerini başka ideo-

lojilere, dinlere veya siyasal iktidarların istilasına karşı bir mücadele alanı olarak konumlandırımları biçiminde tezahür etmektedir (Aktay, 2002). Bu durumda beden, bir tür *çatışma alanı* olabilmektedir. Beden, çatışma alanı olabildiği gibi *diyalog, uzlaşma, yakınlaşma, bütünleşme, birlik ve beraberlik alanı* da olur. Beden her iki farklı toplumsal süreç için mekan olma özelliğini haizdir. Esasen Nietzsche'nin (1844-1900) bedene bakışında da bu yaklaşımı görebilmekteyiz. Nietzsche'ye göre (1968: 340-355 vd.) her beden egemen olmak, gücünü pekiştirip genişletmek ve kendi iktidarına karşı çıkmaya çalışan her şeyi mümkün mertebe uzaklaştırmak için uğraşır. Her beden aynı çaba içerisinde olduğu için bedenlerin iktidar olma ve iktidar alanlarını genişletme çabaları, birbirleriyle karşı karşıya gelir; çünkü her beden siyasal bir yapıdır. Bu durumda bedenler, zorunlu olarak ortak noktalarını öne çıkarır, bir bütünlük oluşturarak ortak bir iktidar belirler, iktidar için birlikte çalışırlar. Bedenin bu şekilde toplumsal ilişkilerde, *yakınlaşma ve uzaklaşmada, bütünleşme ve çatışmada alan olması*, onun *iletişimsel* varlığının tezahürüdür. Denilebilir ki beden iletişimsel bir boyuta sahiptir. John O'neil, (1989: 3 vd.) bunu ifade etmek üzere *iletişimsel beden* kavramını kullanır. İletişimsel bedenle dünyamız, kimliğimiz kurulur; çünkü iletişimsel beden, dünyamızın dayanak noktası, menteşesidir. Beden, insanın olgusal varlık sahnesinde yer alabilmesinin en temel yollarındandır, belki de en temel yoldur. Beden, insanî varlığın ana rahmidir. Bu yönüyle beden, gerçekten de sosyal ilişkinin odağında yer alır. Bu sebeple insanların arasındaki bedensel mesafeler, sosyolojik anlamda boş uzamlardan ibaret değildir. O mesafeler, bedenler aracılığıyla insanlar arası ilişkilerin düzeyini belirler. Bu bağlamda sosyalleşme de, bedensel ilişkilerle, bedenin iletişimsel boyutuyla gerçekleşmektedir. Nietzsche'nin yaklaşımında da buna benzer bir izah bulmak mümkündür. Nietzsche'nin bedenler arası iktidar ilişkileri ve mücadeleleri düşünülürse, görülür ki onun yaklaşımı, toplumsallaşma sürecinde bedenlerin karşılıklı bir *gerilim ve uzlaşma süreçlerini* eksene alır. Toplumsal hayat, bedenlerin birbirlerinin alanlarını belli bir pay-

laşım esasında kabul ettikleri bir düzeni var eder (Aktay, 2002). Bütün bu *müdahale*lerde insanın iradesini kullanıp kullanmaması ve gönüllü olup olmamasının önemini de göz ardı etmemek gerek. Çünkü insan, ister doğrudan kendi içsel süreçleriyle isterse dışardan inançların, dinlerin, ideolojilerin, siyasal iktidarların isteğiyle olsun, beden müdahalelerini bizzat kendi isteğiyle de, zorla da yaşayabilir. Gönüllü olarak beden müdahalelerini yaşaması durumunda toplumsal aktör olarak toplumsal yaşama katılımıyla, zorla yaşaması durumunda toplumsal hayata katılımı farklı olur. Bu durumda toplumsal, siyasal vs. ilişkiler farklılaşır. Çatışma ve uyum durumları ona göre determine olur. Bütün bu durumların hepsine dair örnekleri Türkiye’de bulmak mümkündür. Türkiye’nin modernleşme tarihini bedene müdahaleler açısından okumak, bize bu örnekleri getirebilir. Gerçekten de Türkiye’de yakın tarihimizde bedene müdahalelerin gönüllü kabulünün de gönülsüz karşılanmasının da örnekleri vardır. Bu müdahale örnekleri, kendi durumuna göre uzlaşma getirebildiği gibi gerginlik ve çatışma da getirmiştir. Örneğin “kılık-kıyafet üzerinde tarihin her döneminde kopan fırtınaların kaynağı, hep bedenlerin kimler tarafından temellük edileceği sorunu olmuştur. Hiç kimse sadece ruhu ele geçirmekle yetinmemektedir. Çünkü bütün idealist tutumlarına rağmen dinler bile insanın doğrudan maddî varlığını belirlemeyi, dolayısıyla beden üzerinde somutlaşmayı hedeflerler. En laik tutumlar içinde bulunan iktidarlarda bile dinlerin çoğunlukla bir gerilim kaynağı haline gelmesinin sebebi de, bedenler üzerindeki iktidara ya ortaklık talep etmeleri ya da başat iktidarın hayatî mekanlarının bir istilasına uğramaları olmuştur (Aktay, 2002).” Şu da belirtilmelidir ki, çatışmada, beden, kişinin kendi bedenine müdahale şeklinde de olur. İster dinî temelde, isterse tam tersine seküler temelde olsun çeşitli gerekçe, hüküm, anlayış ve izahlarla insanlar, bedenlerine, kendi iradeleriyle veya dışardan iradelerle/taleplerle/baskılarla müdahalelerde bulunurlar (Okumuş 2009b: 4-6).

Anlaşılmaktadır ki, gerek genel olarak toplumsal çatışma konusunda, gerekse özelde dinî-toplumsal çatışma konusunda be-

den önemli bir alan ve aynı zamanda aslında gösteri ve etki aracı olmaktadır. Bu nedenle beden sosyolojisi kapsamında bedenden ve çatışma yoluyla bedene müdahaleden biraz daha bahsetmek anlamlı olabilir. “Bilindiği gibi beden üzerinde yoğunlaşan beden sosyolojisi, toplumsal aktör olarak gördüğü insanı, bedeni üzerinden ele almak gerektiği varsayımıyla özellikle toplumun, iktidarların, liderlerin, ideolojilerin, dinlerin vs. bedene müdahalelerinin olduğunu, buna karşılık da bedenin bir takım tepkiler verdiğini, daha doğrusu insanların kendilerine yapılan müdahalelere bedenleri üzerinden karşı çıktıklarını belirtir. Benzer ifadelerle; bedene sosyolojik yaklaşım alanı olarak beden sosyolojisi, insanın fiziksel yapısı üzerindeki toplumsal etkileri, insan bedeninin toplumsal ilişki ve etkileşimlerdeki etkinliğini, kullanılabilirlik ve işlevselliğini, bireyin sosyalleşmesine katılımını, toplumsal değişme ve sosyal etkileşimlerin beden üzerindeki etkilerini, kültür-beden ilişkilerini, sosyal bir gerçeklik olarak bedeni, hülâsa beden ile toplumun karşılıklı ilişkilerini inceler. Tabii ki beden sosyolojisinde öne çıkan inceleme alanı, bedenin topluma dönük yüzü, yani bedenin sosyal faktörler tarafından etki altına alınmasıdır. Bu bağlamda beden, *sosyal beden* veya *sosyokültürel beden* olmaktadır. Konuya bedene müdahaleler çerçevesinde bakıldığında da bedenin toplumsal ve kültürel yapı içinde inşa olduğu söylenebilir. Tabii ki modern sosyolojik beden yaklaşımlarında ortaya konduğu gibi, beden çağdaş toplumlarda devasa tüketim projesinin vazgeçilmez bir projesi haline getirilmiştir; diyet, spor, yaşam-tarzı, kozmetik cerrahi gibi bugünün çağdaş Batı ülkelerinin, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri’nin vazgeçemedikleri tüketim alanlarında beden odak noktasıdır. Söz konusu alanlarda tüketim yapan bir beden üretmek, bugünün modern toplumunun en önemli projelerindendir.” (Okumuş 2009b: 2; bkz. Baudrillard, 2015).

“Bir iletişim dili veya aracı, hatta mekânı olarak beden, çevresini etkilemek ve diğer insanlara mesaj vermek için görece küçük ve büyük müdahalelere maruz bırakılabilmektedir. Bu müdahale, bizzat beden sahibinin kendisi tarafından yapılabildiği

gibi, başka aktörler tarafından da yapılabilir. Bunun örneklerini gündelik hayat gerçekliği içinde insanların bedenleriyle değişik biçimlerde uğraşarak topluma mesaj vermelerinde sürekli olarak gözlemek mümkün olduğu gibi güçlü bir grubun veya güçlü çeşitli toplumsal grupların diğer birey ve grupların veya bütün toplumun bedenine iktidarını pekiştirmek için müdahale etmelerinde de görmek mümkündür. Birincisine verirken, ders alırken insanın oturup kalkarken, sokakta yürürken, ders verirken, ders alırken vs. görünmek istediği biçimde bedenini ayarlaması örnek olarak getirilebilir. Burada müdahaleden bahsedilirken elbise biçiminden tutun, süslenmeye, yürür, oturur, susar ve konuşurken el ve ayaklarımızı, bakışımızı ayarlamaya kadar bütün müdahale biçimlerinin söz konusu olduğunu düşünmekteyiz. Bu müdahale biçimlerinde dönüşümlü olarak aslında gündelik hayatımız, sabit yeme, içme, yıkanma, giyinme, uyuma vs. noktasında bize karışan bedensel varlığımızın detayları tarafından hükmediliriz (Turner, 1984: 1). İkincisine örnek ise bedenler-arası ilişkilerde özellikle güçlülerin veya yöneticilerin, devletlerin iktidar alanı olarak bedenlere müdahaleleridir. Bugün çeşitli grupların, tüm toplumun veya toplumun bazı kesimlerinin beden biçimlerini, beden görüntülerini istedikleri şekilde değiştirebildiklerini görebilmekteyiz. İnsanlar, çeşitli zeminlerde kadın olmalarıyla, erkek olmalarıyla, şöyle veya böyle giyinmeleriyle bedensel müdahalelere maruz bırakılarak, bir takım kimselerin iktidarlara maruz bırakılmalarıyla. Bunu kendi toplumumuzda da başka toplumlarda da gözlemeleme imkanına sahibiz. Konuya neresinden bakarsak bakalım, bedenin kendisi, sosyal hayatta önemli bir yere sahiptir. Son çözümlemede beden, toplum içinde sürekli müdahalelerle karşı karşıya kalabilmektedir. Kötü bakış, hakaret, dayak, işkence, terör gibi şiddetin her türlü, çeşitli hareket ve davranışların engellenmesi, ilaç, röntgen, ameliyat gibi her türlü tıbbi müdahale, cinsel ilişki, tecavüz, gebelik, cinsel ilişkinin yasaklanması, spor, açlık grevi, süslenme ve vücut bakımı, estetik müdahaleler, kıyafet, diyet, rejim, hadım, iğdiş etme, dövme, sünnet, gereğinden fazla yemek, medyatik müdahaleler,

ölüm, çeşitli dinî emir ve yasaklar çerçevesinde beden için getirilen uygulamalar gibi bedeni etkileyen durumlar, bedene müdahale çerçevesinde görülebilir (Okumuş 2009b: 3-4).

“İnsanlık tarihi, bir bakıma toplumsal düzenlerin, siyasal iktidarların, ideolojilerin ve dinlerin bedene müdahaleleri tarihidir. Toplumsal düzenlerin, siyasal iktidarların, ideolojilerin ve dinlerin, yöneldikleri bir ruh veya zihniyet olsa da nihâî olarak bireysel bedenler üzerinde bir denetim kurmaya çalışmış ve çalışmaktadırlar. Tarihe bakıldığında, dinlere mensubiyetin ve o mensubiyette sebatın tüm şartlarının bedensel pratiklerle sağlandığı görülebilir. Bu nedenle din sosyolojisinde din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini tahlil edebilmenin en önemli yollarından biri din-beden ilişkisini anlamak olmaktadır. Dinler, müminlerinin bireysel bedenleri üzerinde kurdukları denetim sayesinde ete kemiğe bürünür ve kendi ideallerini somutlaştırmanın bir yolu olan bireysel bedenler üzerindeki denetim imtiyazı için mücadele verir, bu imtiyazı başkasına kaptırmamaya, hatta başkasıyla paylaşmama azamî bir gayret gösterirler. Din, böylece toplum üzerindeki etkisini bedenler aracılığıyla meydana getirir. Dinlerin istediği ibadetlerin büyük çoğunluğunda bedenin belli şekillere girmesi veya belli şekillerden kaçınması söz konusudur. Din kendi varlığını ancak bu beden üzerinden gösterebildiği için, bedenin bütün varlığına nüfuz etmek ister. Bu arada bedenin kendi istekleri ile genellikle bir metin aracılığıyla ifade edilen dinsel irade arasındaki muhtemel ihtilaflar birer günah olarak kodlanarak beden üzerinde yaptırıma dönüşebilir. ‘Diğer yandan başka ideolojiler, dinler veya toplumsal düzenler de çoğunlukla aynı beden üzerinde bir denetim hakkı talep ederler. Bu talepler bazen karşılıklı uzlaşma içerisinde aynı beden üzerinde bir iktidar paylaşımına razı olabilecekleri gibi, bazen de birbirlerine kesinkes dışlamak üzere çalışır ve aynı bedeni paylaşma konusunda tam bir kıskançlık örneğinin bütün sonuçlarını sergilerler. Günümüzde bir şekilde kimlik ifadeleri yoluyla ortaya çıkan karşıtlık ve husumetlere dayalı pratikler dizisi, tam da bu gerilimlerin mantığına dayanmaktadır. Kimliği ifade etmek, bir yerde bedenin dışın-

daki başka bir varlığın bireysel bedenler üzerindeki gösterisine imkân vermek anlamına gelmektedir.’ Siyasal sistemler de, bedenleri kontrol altına almak, onları belli bir kalıba sokmak, tabiri caizse ‘hizaya getirmek’, disipline etmek ve muti kılmak gibi hedefler için çalışırlar. Ruhu satın alan şeytanî iktidar mekanizmalarının ruha bir talepleri varsa, bunu da beden üzerinde doğrudan sulta kurma yoluyla, bedene çeşitli müdahalelerle, bedenlerle çatışarak, bedene şiddet uygulayarak yaparlar (Aktay, 2002; Okumuş 2009b: 5-6).

Bedene ameliyat, şiddet, çatışma, saldırma gibi yollarla müdahalenin, sekülerliğin etkili olduğu grup ve toplumlarda biçim ve nitelik değiştirdiği söylenebilir. Geleneksel ve dinsel hayat tarzını benimseyen insanlar, bedenlerine müdahale ederken inançlarından hareketle bedenlerine yaklaşır, bedenlerini kontrol etmeye ve enetlemeye çalışır, bedenlerinin kendilerine hükmetmesini engeller ve bedeni kontrol etme yoluyla nefis veya ruhu eğitirken; seküler zihniyetle hareket eden insanların bedeni, kutsalla olan bağını kopararak bedene dünyevi araç ve amaçlarla müdahale ederler. Sekülerleşme, bedeni, kutsal güçlerin söz sahibi olduğu alandan diyet, kozmetik, beden eğitimi, koruyucu hekimlik gibi gerçekliklerin dünyevi alanına nakletmiştir. Bu işlem, bir anlamda bedenin dünyevileşmesidir, budünyalıklaşmasıdır. Bedenin dünyevileşmesi, bedene seküler müdahaleyle gerçeklik bulur. Örneğin diyet, geleneksel hayatta şehvet ve hırs gibi kötü duygulara karşı dinî perhiz yapmanın bir boyutudur, asketizmin, çileciliğin, riyazetin amacı da bedene müdahalelerde bulunarak ruhu arzuların kendini sarıp sarmalamasından kurtarmaktır. İslam’da temel ibadetlerden olan Oruç’un en önemli boyutlarından biri, açlık yoluyla bedenin arzularını frenlemek, bedenin şehvet tutkusunu hafifletmek, bedeni insanlara karşı sakın ve hoşgörölü yapmak, kaba davranışlardan engellemek ve cinsel arzuları kontrol altına almaktır. İslam Peygamberi, oruç-insan ilişkisi konusundaki Hadislerinde bu konuya işaret etmiş, orucu bedeni kontrol ve disiplin altına almanın en iyi yollarından biri olarak tasvir etmiştir. Bizim kültürümüzde de oruç ibadetinin bu işlevselliği

öne çıkarılır. Fakat tüketimin meziyet ve erdem sayıldığı bir durumda, diyet kapasiteyi seküler zevkler için destekleme yöntemi olarak karşımıza çıkar (Turner, 1984: 216; Okumuş 2009b: 10). Beden sosyolojisi kapsamında dinî-toplumsal çatışmaya dair son tahlilde denilebilir ki, dinî-toplumsal çatışma, beden üzerinde ve beden dolayımından toplumda çok çeşitli biçim ve anlamlarda gerçeklik bulmakta; bedenle ilgili önemli sonuçlar doğurmaktadır: Bu sonuçlar arasında, bedenın iç ve dış çevresiyle, iç yaşamı ve dış yaşamıyla göreceli olarak yaralanması, zayıflaması, güçlenmesi, hastalanması, iyileşmesi, yaşaması, ölmesi, bunalmaya girmesi, mutlu olması, zevk alması, sevinmesi ve üzülməsi, canlı toplumsal ilişkilere yönelmesi, tersine zayıf toplumsal ilişkiler ortaya koyması, muti olması ve tersine isyankar ve itirazcı olması gibi noktalar öncelikle zikredilebilir.

TOPLUMSAL ÇATIŞMADAN UZLAŞMA VE BARIŞA: ÇÖZÜMDE DİN

Çatışma Yönetimi ve Çözümü

Çatışma, ister kurum ve organizasyonlarda, ister grup içi ve gruplararasıda, isterse devletlerarasında vs. olsun yönetilmesi, çözüme kavuşturulması ve nihayetle uyum, uzlaşma veya barışla sonlandırılması, ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir problemdir. Çatışma yönetimi ve çözümü için hiç kuşkusuz çatışmanın kaynak ve sebepleri, çatışmada rol oynayan etkenler çok iyi tespit edilmelidir. Çatışma, ancak ondan sonra olumlu istikamette yönetilebilir ve çözüme kavuşturulabilir. Çatışmanın iyi yönetilmesi, çatışmayı toplumsal açıdan verimli hale getirebileceği gibi çatışmanın çözümünü de sağlayabilir. Esasen çatışmanın da çatışma çözmenin de iyi ve doğru yönetilmesi oldukça önemlidir. Çatışmanın yönetilmesinde, çatışmanın durumuna göre çeşitli strateji veya yöntemler izlenebilir. Mesela bir çatışma meydana geldiğinde ve uzlaşma veya çatışma çözüm için

de uygun zemin yoksa, çatışan taraflardan biri, kablumbağa veya kaçınma yöntemini izleyerek diğer taraftan kaçınır, uzak durabilir. Yine örneğin çatışan gruplardan biri, çatışmayı kendisi için çok yıpratıcı görür ve ilişkileri sürdürmeyi tercih ederse, oyuncağı ayı stratejisini izlemek suretiyle uyumcu bir yola başvurabilir.

Çatışmanın Önlenmesinde Dinin Rolü

Din, bazı boyut ve işlevleriyle çatışmayı daha baştan çıkmadan önler. Mesela en önemli çatışma etken veya kaynaklarından toplumsal eşitsizliklere getirdiği yorum, verdiği anlam veya meşrûlaştırmalarla eşitsizliklerden kaynaklanabilecek çatışmaları engeller. Toplumsal ilişkilerde, hatta toplumlar arası ilişkilerde belirleyici faktörlerden biri olan *toplumsal eşitsizlik*, toplumda var olan cinsiyet, servet, ırk, renk, sınıf, statü, itibar, tabaka, gelir durumu, eğitim durumu gibi farklılıklar düzleminde kendini gösteren eşit olmama durumlarını, başka bir ifadeyle toplum içinde yer alan bir grup veya gruplar içindeki farklı bireylere eşit olmayan ödül ya da fırsatlar sunmayı (Marshall 1999: 210) ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Terim, bu haliyle sosyal bir gerçekliğe göndermede bulunmaktadır. Bir gerçeklik olarak toplumsal eşitsizlik, bir toplumsal sorundur ve tam da bunun için toplumsal eşitsizlik, sosyolojide çoğu zaman sosyal adalet ve sosyal bütünleşmeyle birlikte ele alınmıştır. Sosyologlar, toplumsal eşitsizliklerin getirdiği veya getirebileceği muhtemel olumsuzluklarda, sözgelimi uzlaşmazlık, dağılma, çözülme, çatışma gibi bütünleşmeye, birlik ve bütünlüğe zarar verecek durumlarda bir sosyal tutkal, bir bütünleşme faktörü olarak dine yaklaşmış ve dinin bu durumlarda olası işlevlerini ele almaya çalışmışlardır (Okumuş 2003b).

Belirtilmelidir ki din ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkiler karşılıklı olup din eşitsizlikleri, eşitsizlikler de dini çeşitli biçimlerde etkileyebilir. Ayrıca din sosyal eşitsizlikleri etkilerken bütünleşmeye katkıda bulunabildiği gibi çatışma ve parça-

lanmaya da araç olabilir. Şu halde din-toplumsal eşitsizlik ilişkilerini ele alırken bu hususların gözden kaçmaması gerekmektedir (Okumuş 2003b; 2005a).

Dinin toplumsal eşitsizliklerle ilişkisinde özellikle meşrûlaştırım işlevi önemli bir konudur. T. Parsons'un da belirttiği (1977: 362) gibi toplumsal eşitsizlikler, haklılaştırılmaya, geçerli kılınmaya ihtiyaç duyarlar (Stolte 1983: 331-342). Din, yukarıda belirtildiği gibi toplum içinde meydana gelen eşitsizlikleri bir şekilde meşrûlaştırıp toplum üyeleri katında o eşitsizliklerin geçerliliğini, anlaşılabilirliğini sağlayabilmektedir. Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak; bireyin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Din, sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normları vasıtasıyla meşrûlaştırır. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.

Din meşrûlaştırıcı işleviyle statükoyu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini vb. meşrûlaştırıp geçerli kılar. Dinin statükoyu meşrûlaştırımı, bazen dominant sınıflar ve dominant dinî organizasyonlar arasında var olan direkt anlaşmanın sonucu olarak gerçekleşir. Dinî organizasyonlar ve onların personeli, çoğu kez kazanılmış haklara sahiptirler; onlar bu haklarını, politik ve ekonomik alanlardaki baskın gruplarla birliktelik yoluyla korurlar. Aynı zamanda baskın gruplar, sık sık, dini kendi amaçlarına hizmet etmesi doğrultusunda manipüle etmeye çalışırlar (McGuire 1987: 194).

Weber'in de ortaya koyduğu gibi din toplumda gücün kullanılmasını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. İnsan sade-

ce güç ve imtiyaz istemek ve elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini duymak ve kendisinin haklılığı konusunda insanları ikna etmek, o noktada insanlara açıklamalar getirmek de ister. İşte burada dinî meşrûlaştırım işlev görür. İlkçağlardan beri din, ortaya koyduğu gerekçelerle güçlülerin ve zayıfların, üstün olanların ve alttakilerin durumlarını meşrûlaştırmaktadır. Din, bu dünyanın fiilî iktidarlarını evrenin a priori doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili bir biçimde işlemesini sürdürür. Gücün ve iktidarın bu şekilde meşrûlaştırılması, belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler söz konusu olduğunda veya belirli hususlar, bireyden büyük fedakarlıklar istediğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular, güçlü dinsel meşrûlaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli sosyal kontrollerle desteklenmektedir. Bugün laik hukuk sisteminin geçerli olduğu son derece dünyevileşmiş kabul edilen toplumlarda bile evlilik ve mülk edinme, kutsal kurumlar olarak kabul edilirler. Daha doğrusu aile ve evlilik, din ile meşrû kurumlar haline getirilir. Böylece evlilik, neredeyse evrensel düzlemde kutsallık taşır (Berger 1999: 84-85).

Din, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumunu, statüsünü, görevini meşrûlaştırdığı gibi sosyal grup, sınıf, tabaka, cemaat ve toplulukların toplum içindeki yerlerini geçerli kılar, toplum katında “rasyonel” hale getirir; meselâ Hint kast sistemini meşrûlaştırmakla Hinduların o sistemi kabul etmelerini temin eder. Dinî meşrûlaştırım, insanlara teodiseler kanalıyla kötülükleri izah eder. Teodisede, kötülük olarak var olan veya bilinen şey, Allah’ın adâletiyle veya İlâhî adâletle meşrûlaştırılır, yani kötülükler, Allah’ın adâleti çerçevesinde izah edilir; başka bir ifadeyle kötülük olarak tanımlanan veya görülen şeyler, İlâhî adâlet açısından rasyonalize edilir, aklîleştirilirler, makul hale getirilir veya anlamlandırılırlar. Bu çerçevede denilebilir ki teodiseler, anlam-tehdit edici deneyimler için açıklama getiren dinî izahlardır (Roberts 1990: 224). Teodiseler fert veya gruba derler ki senin yaşadığın bu deneyim, anlamsız değil, tersine büyük bir dü-

zen sisteminin parçasıdır. Teodiseler, insanlara, başlarına gelen veya gördükleri korkunç deneyimleri anlamak için anlam sağlayan dinî açıklamalardır. Teodiselerin inanan kişiyi mutlu yapması veya gelecek mutluluğu vadetmesi gerekmez. Teodiselerde önemli olan inanana anlam kazandırması, yaşadıklarının, başına gelenlerin, sözgelimi, ölüm, fakirlik, yaralanma, depresyon, sel gibi tecrübelerinin anlamını ortaya koymasındır (McGuire 1987: 29). Dinin, insanların yaşadığı deneyimlere anlam sağlama kapasitesi, Weber'in çalışmalarında (1985) ta baştan vurgulanmasından beri din sosyolojisinde temel bir tema olmuştur. Bilindiği gibi anlam, biraz daha geniş referans çerçevesi içinde olay ve durumların yorumuna işaret eder (McGuire 1987: 23). İnsan, yaşadığı kötü veya iyi olayları, üyesi olduğu toplumun 'bağıntılı-tabii dünya görüşü' içinde dünyaya bakarak değerlendirir ve toplumun özel bir sosyo-tarihî durumuna ait olan anlam düzenine yerleştirerek anlamlandırır (Berger ve Luckmann 1967: 20). İnanan bir kişi ve toplum açısından konuya yaklaşıldığında, olaylara, deneyimlere anlam vermede merkezi konumda olanın din olduğu anlaşılır. Dinî anlam sistemi, fert ve sosyal grubun yaşadıklarını daha büyük bir alanın içine yerleştirerek yorumlar. Bu bağlamda teodiseler, problematik deneyimler, örneğin sınıflaşmanın getirdiği ayrılık veya uyumsuzluklar için anlam sağlayan dinsel izahlardır. Teodiseler, hem imtiyazlının hem de imtiyazsızın sosyal statüsünü izah eder ve haklılaştırır (Weber 1964: 112-115, 138-150, 209-234) ve imtiyazsız kendi sosyal statüsünün de dahil olduğu var olan düzenlemeleri değiştirmeye çalışmaktan vazgeçirir (McGuire 1987: 192-93). Bu durumda denilebilir ki teodiselerin en önemli sosyal işlevlerinden biri, sosyal açıdan yaygın güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir. Bu açıklamalar üst sınıf veya kastlarla görece alt sınıfların imtiyazlı ve imtiyazsız durumlarını haklılaştırır. Din, hem sınıf veya statünün toplum içindeki varlığında, hem toplumlarda sınıf ve statü yapısının belirlenmesinde, hem de sınıf ve statü eşitsizliklerinin sürekliliğinde meşrûlaştırıcı bir işlev görür. Belirtmek gerekir ki kötülüklerin İlâhî adâletle izahı, topluma veya toplum-

sal aktörlere, düzensiz, kötü, vahim vb. olayları kendi toplumlarının kurulu düzeni ile bütünleştirme imkanı kazandırır (Berger 1999: 102).

Din, düşünsel farklılıkları, ictihadî, mezhebî ve dinî farklılıkları da meşrûlaştırır. Charnay’a göre örneğin İslam, bunu yapmıştır. “Ümmetim arasındaki ihtilaf rahmettir” rivayeti, müslümanlar arasındaki bu tür farklılıkları hoşgörüyü karşılamada olduğu gibi kabul etmede de önemli bir kriter olmuştur (Charnay 1997: 15-20). Bu bağlamda din, çoğulcu bir yaklaşımla, toplum içindeki farklı din, mezhep, inanç veya kesimlerin varlığını meşrûlaştırır (McGuire 1987: 225-231) ve böylece toplumsal konsensüs ve entegrasyona katkıda bulunur. Dinler, yöneten-yönetilen, devlet-vatandaş farklılığını, eşitsizliğini tanır ve meşrûlaştırırlar. Dinler, takdir-i İlahî inancıyla statü, sınıf farklılıklarını, meslek eşitsizliklerini, uzmanlaşmadan doğan eşitsizlikleri, tabakaları ve tabakalaşmaları, kimlik farklılıklarını, hatta çeşitli alanlardaki fırsat eşitsizliklerini, otorite eşitsizliklerini, güç eşitsizliklerini vs. meşrûlaştırırlar. Din, toplum içindeki çeşitli durumları hesaba katarak “öteki tanımlaması yapar ve dolayısıyla bu tanımlama kanalıyla bütünleşmeye veya tam tersine çatışmaya katkıda bulunur. Din, toplumlar arası ilişkilerde de bir takım durumları hesaba katarak bir öteki icad eder, örneğin İslam’ın geleneksel zamanlarında olduğu gibi Daru’l-Harb ve Daru’l-İslam ayrımıyla ötekini meşrûlaştırır (Subaşı 2003: 18-19). Bilindiği gibi din, toplumlar arası farklılıklarda önemli bir faktördür (Sezer 1981). Din, cinsiyet eşitsizliği ve hiyerarşisini meşrûlaştırmak sûretiyle sözkonusu eşitsizliğin kabul edilmesi ve uyumla sonuçlanmasında da önemli rol oynar. Din, tipik olarak erkek ve kadın cinsiyet rollerine uygun olanı belirleyen moral normları yaratır veya meşrûlaştırır (McGuire 1987: 100). Sözelimi İslam dini kadın-erkek farklılığını, çeşitli izah biçimleriyle meşrûlaştırır (Charnay 1997: 102-103). Bu meşrûlaştırma, Kur’an’da toplumsal ve tarihsel bağlamda mirasta, şahitlikte görülebildiği gibi, yaşanan İslam’da, halk dindarlığında da görülebilmekte, hatta daha ileri boyutlarda, toplumsal eşitsizliğin adaletsizliğe varan

boyutlarının da meşrûlaştırıldığı gözlemlenebilmektedir. Türkiye’de uygulamada kadın-erkek ilişkilerine bakıldığında, dinin gelenek, adet ve törelerle de karışarak kadının erkeğin karşısında edilgen konumda yer aldığı, kadının kocasına itaat etmesi gereken bir varlık olarak aygılandığı görülür. Bu, çeşitli rivayetlerle desteklenir (Keleş 2003: 139-152).

Hıristiyanlık’ta da daha ileri boyutlarda kadın-erkek eşitsizliği vurgulanır gibidir. Kadın, insanın ve erkeğin cennetten kovulmasında aslî bir suç işlemiştir. Eşitsizliklerin meşrûlaştırılması, sosyal sistemlerde düzenin temini, düzenle ilgili olarak çıkan veya çıkacak problemlerin çözümü için hayatî önem taşımaktadır. Örneğin toplumda tabakalaşma veya statü eşitsizliklerinin kurumsallaşmasında ve dolayısıyla sosyal düzen probleminin çözümünde söz konusu eşitsizliklerin meşrûlaştırılması gerekir (Parsons 1977: 327). İşte bu meşrûlaştırmada din başat rol oynayabilmektedir.

Toplumsal eşitsizliklerin, toplumda karmaşaya, huzursuzluğa, çatışmaya dönüşmemesinde çok önemli bir etken olan sorumluluk duygusu ve anlayışının temininde de din çok önemli rol oynar. Sorumluluk, eşitsizliğin etkin bir varlık gösterdiği günümüz çoğulcu toplumlarında bütünleşmenin bir şekilde sağlanmasında gerekli bir unsurdur (Parsons 1977: 362-364). Burada din, kazandırdığı veya teyid ettiği sorumluluk ahlâkı kanalıyla eşitsizlikleri haklı kılma yoluna gider.

Bütün bu boyut, işlev ve görevleriyle din, toplumsal çatışmayı önleyici donanıma sahiptir.

Çatışmanın Sonlanmasında Dinin Çözümsel Rolü

Çatışmanın din ile birlikte zikredilmesi nasıl mümkünse, uzlaşma ve barışla, hatta çatışmada çözüme ulaşmayla birlikte zikredilmesi de o kadar mümkündür; hatta daha fazla mümkündür; zira dinin anlam dünyasında barışın ve barıştırmanın yeri daha büyük-

tür. Sonuçta tarihsel ve sosyolojik olarak dinin çatışmada rol oynadığı gibi çatışma çözümde, uzlaşmada veya barışta da rol oynadığı bilinmektedir (Appleby 2000; Alger 2002; Johnstone ve Svensson 2013: 559 vd.). Denilebilir ki din, kendisi tarafından başlatılan, sürdürülen veya desteklenen çatışmanın sonlanmasında etkili olur (Simmel 1906: 8). Din, dindarlar, din adamları, dinî liderler eliyle barış için diplomaside rol alır. Din, gerek İslam, gerek Hristiyanlık ve gerekse Budizm örneğinde çeşitli ülkelerde veya toplumlarda görüldüğü gibi çatışan gruplar arasında uzlaşmayı, barışı tesisi etmek için aracılık yapar (Johnstone ve Svensson 2013). İslam örneğinde Medinelilerin Müslüman olmasından sonra İslam dini, Evs ve Hazreç kabileleri arasındaki savaşa son vermiştir.

Çatışma Çözümünde Dinî Kutsal Metinlerin Rolü

Çatışmanın çözümünde, sona erdirilmesinde, uzlaşmaya evrilmesinde dinin kutsal metnlerinin, ana referans metnlerinin, örneğin Kitab-ı Mukaddes'in, Kur'an-ı Kerim'in Vedaların, Upanişatların vs. kayda değer rolleri vardır. İslam örneğinde bir misal vermek gerekirse, Kur'an'da bazı ayetlerde (Hucurât 49/9-11) Müslümanlardan, İslam toplumunda birbiriyle çatışan veya savaşan iki grubun arasını düzeltmeleri istenir. Hatta bu gruplardan biri barışa yanaşmaz da çatışmayı sürdürmek isterse, ona karşı barış noktasına getirinceye kadar mücadele etmeleri emredilir.

Uzlaşma ve Barışın İnşasında Dindarların, Dinî Grupların ve Dinî Liderlerin Rolü

Çatışma çözümünde ve uzlaşma ile barışın tesisinde sosyolojik olarak dinî grup veya toplulukların rol oynadıkları, çeşitli toplumsal bağlamlardan örneklerle ortaya konulabilir. Sudan'da, Kuzey İrlanda'da, Filipinlerde, Nijerya'da vs. bunun örnekleri gözlemlenebilir (Johnstone ve Svensson 2013).

TOPLUMSAL ÇATIŞMA VE BARIŞDA KÜLTÜR-DİN ETKİLEŞİMİ

Çatışmada ve barış yapmada kültürün ve din alayışının ve dolayısıyla din-kültür etkileşiminin etkisi büyüktür. Bundan dolayı her dindar toplumda dinin müdahil olduğu veya etkili olduğu çatışma hali, içeriği ve biçimiyle farklı olur. Kültür, genel olarak dinin algılanması, anlaşılması, yorumlanması ve yaşanmasında etkili olduğu; dolayısıyla farklı kültürel-toplumsal bağlamlarda dinin algılanması, anlaşılması, yorumlanması ve yaşanmasında farklılaşmalara yol açtığı gibi, özelde de dinî-toplumsal çatışmanın, dinin çatışmaya müdahil oluş şekli ve içeriğinin, çatışma-çözümdeki ve barıştaki etkisinin barış belirlenmesinde; dolayısıyla farklı kültürel-toplumsal bağlamlarda din-çatışma etkileşiminin farklılaşmasında önemli roller oynar. Elbette din de kültürü hem genel olarak etkiler, yönlendirir, şekillendirir, hatta belirler; özelde de toplumdaki çatışma ve barış kültürünün şekil ve muhtevasını, algılanış, yorumlanış ve tecrübe edilmesini ciddi boyutlarda etkiler. Her iki durumda da dinî-toplumsal çatışma ve barış anlayışı ve pratiğinin toplumdan topluma, kültürden kültüre, medeniyetten medeniyete değişmesinde, farklılaşmasında, toplumsal konteksteki kültür ile din anlayışı ve de din-kültür etkileşimi etkili, hatta belirleyici olur. Nitekim bir İslam ülkesi olarak Türkiye’de çatışma ve barış anlayışı ve pratiği, bir Hristiyan ülke olarak Fransa’nın çatışma ve barış anlayışı ve pratiğinden farklıdır. Yine Yahudi devleti olan İsrail’in çatışma ve barış anlayışı ve pratiği ile bir İslam ülkesi olan Yemen’in çatışma ve barış anlayışı ve pratiği birbirinden doğal olarak farklıdır. Hatta bir toplum veya ülke içindeki lokalitelerde, farklı yerel bağlamlarda, farklı bölgelerde, şehirlerde, gruplarda, örgütlenmelerde çatışma ve barış anlayışı ve pratiği, kültür farklarından ve din anlayışındaki farklılıklardan dolayı değişik biçim ve içeriklerde tezahür eder.

Çatışmayı destekleyen kültürler, dinî-toplumsal çatışmanın ortaya çıkmasında, şiddetlenmesinde vs. etkili ve işlevsel olurlar. Çatışmayı değil de dayanışmayı, barışı destekleyen kültürler

ise, dinî-toplumsal çatışmanın çözümünde, barışa evrilmesinde etkili ve işlevsel olurlar. Din, *kültür bütünleşmesinin* sağlanmasında da önemli işlevler görebilmektedir. Kültürel ahenksizliklerin bağdaştırılması, toplumu uyumsuzluğa düşür eylememesi, kültür farklarının toplumun dağılmasına sebebiyet vermemesi gibi hususlarda din, azımsanamayacak roller icra etmektedir. Hatta din, karşıt kültürün tüm kültüre karşı davranışlarını yumuşatabilir, toplumdaki isyan duygularını dizginleyebilir. Cemaatler, din adamları, çeşitli dinsel gruplar, kültürün bütünleşmesinde, dengeye kavuşmasında mühim roller oynarlar. Dolayısıyla din kültüre etkileri üzerinden barışta etkili olur. Din, kültür taassubunun, *etnosentrizmin* yıkıcı etkilerinden de toplumu uzaklaştırabilir. Dinin verdiği hoşgörü, farklı kültürlerle karşı olumlu yaklaşmayı sağlayarak dünya çapında bir kültür uzlaşmasının oluşmasında etkili olabilir. Ayrıca din, bir toplumun kültürünün başka bir toplumun kültürünü olumsuz yönde etkilemesinin önüne de geçebilir. Akültürasyon ve asimilasyona karşı mevcut kültürün korunmasında işlevsel olabilir. Belirtmek gerekir ki din, tam tersine karşıt kültürü takviye edebilir, tam veya üst kültüre isyanı teşvik edebilir, toplumun kültürel yapısının parçalanmasına, alt üst olmasına neden olabilir. Sosyal gerçeklik açısından bakıldığında, dinin, sadece bütünleşmede değil, çatışmada da işlevsel olabildiği unutulmamalıdır (Okumuş 2005a).

İSLAM, KÜRESEL DURUM, ÇATIŞMA, TERÖR VE BARIŞ²

Bugünün küresel dünyasında din ve şiddet, çatışma veya terör denildiğinde, bunlarla bağlantılı olarak en çok dillendirilen din, İslam’dır. Batı’da tek sesli koro gibi Müslümanları, hatta İslam dinini şiddet, çatışma ve terörle bitişik zikretmeleri, gerçekten İslam ve Müslümanların öyle olduğunu gösterir mi? İslam’ın hem kutsal metinlerine hem de tarihsel ve sosyolojik uygulamalarına dikkatli bakıldığında, İslam’ın barışla daha çok zikredilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Küreselleşme, insan zihnini, insanın düşünme ve eylem biçimini, toplumsal ve uluslar arası ilişkileri “yeniden düzenleyen” bir süreçtir. Denilebilir ki “Yeni Dünya Düzeni”nin kurulması süreci olarak küreselleşme, nasıl bakılırsa bakılsın bireysel ve toplumsal hayatımızı yakından etkileyen, farklılaştıran ve dönüştü-

-
2. Bu başlığa ait metin yazarın daha önce “Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam” (2008) başlığıyla yayınlanan makalesinden uyarlanmıştır.

ren bir özellik arz etmektedir. En geniş anlamda sosyal, kültürel, siyasal, dinsel, eğitimsel ve ekonomik alanlarda dünya-çapındalaşma süreci, bütün dünya insanların tek bir sosyal üniteye yaşamaya başlamalarını sağlayan, dünyada tek bir sosyo-kültürel sistemin yolunu açan süreç, başka bir ifadeyle dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi süreci anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada küreselleşmenin, dünyada tek bir düzen oluşturma hedefine sahip bir süreç olarak kendinden önceki benzer süreçlerden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Geçmişte bir takım inançların, ilkelerin ve hayat tarzlarının tüm dünyaya yayılması anlamında Pax Romano ve Nizam-ı Alem gibi dünya düzeni kurma felsefe ve siyasetleri, bugünkü düzeyde yöresellik ve yerellikleri ortadan kaldırmayı en azından bu denli amaçlamamışlardır. Bu bağlamda günümüz küreselleşmesinin “tek bir küresellik” hedeflediği hususu etrafında pek çok tartışma yapıldığı görülmektedir.

Son çözümlemede dünyada pek çok toplumun, hatta küresel güçlerin dahi bir “küresel durum sorun”uyla karşı karşıya olduklarından bahsedilebilir. Belki de “uygun görülmeyen” yerellikleri tanımayışıyla doğrudan ilgili bir problem olarak bu küresel durum sorununun, en önemli boyutu veya sonucu, *eşitsizlik, çatışma, şiddet ve terördür*. Küreselleşmeyi çatışma, şiddet ve terörden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Ayrıca ve en önemlisi, dinlerin, kendi mensupları kanalıyla şu veya bu şekilde böyle bir sorunun içine dahil edildiği ve de küreselleşme, çatışma, şiddet ve terörün içindeki aktörlerin evrensel dinlerle ilişkili oldukları gerçeği, küreselleşmeyi din boyutuyla da gündeme getirmektedir. Esasen tam da bundan dolayı evrensel dinlerin etkili bir biçimde ve küresel durumdan da etkilenererek dünyada varlık sahnesinde canlı bir biçimde yerlerini almakta olduklarını söyleyebiliriz. Modern zamanlarda moderniteyle ilişkili olarak sekülerleşme olgusu toplum üzerinde etkin bir varlık göstermişse de, özellikle bu yüzyılın ortalarından itibaren bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır (Luckmann 1971: 62; Barbier 1999: 11 vd.). Dinin yeniden dönüşü, kutsalın dönüşü, Tanrı’nın inti-

kamı, dinin denetim gücünün artması gibi adlandırmalara konu olacak bir *ihya* sürecinde din, kendini yeni bir biçimde ortaya koymaktadır. Gerçekte küresel durumda dinlerin şiddet ve teröre bulaştırılmasında da bu canlanmanın getirdiği karmaşık süreçler rol oynamaktadır. Bu çerçevede “küresel durum problemi”nin en ciddi sorunu olan çatışma, şiddet ve terör karşısında evrensel bir barış dini olarak İslam’ın durumu ve barışçı yaklaşımı, hem de belirli merkezlerce İslam’ın terörle yan yana zikredildiği bir dönemde, önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elinizdeki kitabın bu bölümünde küresel durumun en önemli açmazlarından biri olan şiddet ve terörün, dünyada özellikle İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi üç kitaplı dinin, hatta diğer dinlerin de taraftarları arasındaki ilişkilerle bağlantılı olarak kendini göstermesinin, sosyolojik olarak dinleri, küreselleşmenin temel unsurları haline getirdiği varsayılmaktadır. Bu varsayıma dayalı olarak dinler devreye girmeksizin, küreselleşmenin bugün ayrılmaz bir parçası haline gelen şiddeti, paradoksal olarak, dinsel olmaktan çıkarmanın ve durdurmanın mümkün olmadığı düşünülmektedir. Yazar, şiddetin durdurulması için dinlerin devreye girmesinde ise, her dinin bir takım kabiliyet ve birikimleri olmakla birlikte en dikkate değer rolü oynayabilecek kabiliyet ve birikime sahip dinin İslam olduğu varsayımından hareket etmektedir. İslam’ın söz konusu özelliği, Müslümanlara şiddet ve terörü durdurma görevini de yüklemektedir. Bu görev nedeniyle Müslümanların İslam tarihinde diğer dinlerle mukayese edilemeyecek şekilde barışa dayalı dünyalar tesis ettikleri bir gerçektir. Bu varsayımla Hristiyanlığın, Yahudiliğin veya dünyada etkili olmuş diğer herhangi bir dinin, İslam karşısında kötü veya şiddete dayalı olduğunu söylemek amaçlanmamaktadır. Burada tarihsel olarak -bazı yanlış örneklerin de görmezlikten gelinmemesi kaydıyla- Müslümanların dünyaya barışı getirebileceklerinin, tesis ve inşa ettikleri toplumsal ve siyasal düzenlerle anlaşılabilirdiği savunulmaktadır. Bu yaklaşıma bağlı olarak bugün İslam’ın terörle birlikte adının zikredilmesi, bir illüzyonun ve bazı ideolojik, siyasal olayların sonucudur. Müslümanların, küreselleşme-

nin baş aktörlerince küreselleşme sürecine şiddet ve terör tarafından dahil edilme politikaları sonucu İslam'la terör ve şiddet yan yana zikredilmektedir. Burada söz konusu baş aktörlerle, İslam'ı şiddetle yan yana kullananların aynı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Müslümanların Ortadoğu'da ve dünyanın bazı yerlerinde şiddetle iç içe görüntülerini "fotoğraflayanlar", onların objektiflerin karşısına geçmelerini sağlayanlardır. Burada iki husus önemlidir: Birincisi, Müslümanların bugün belli yerlerde icra ettikleri eylemleri terör olarak kabul etsek dahi -tabii ki terör terördür, şiddet şiddettir, azı da çoğu da reddedilmelidir-, bunun, medya ve internet gücüyle dünyaya abartılarak ve sanki bütün Müslümanlar terör yapabilecek potansiyel ve de amaca sahiplermiş gibi kötü propaganda edilmesiyle yakın ilişkisi vardır. İkinci husus, söz konusu eylemlerin ne gibi ölçütlerle terör olarak adlandırıldığına da dikkat etmek gerekir. Ölçütlerin oldukça göreceli olduğu aşikardır. Batı kendini esas alarak kendi çıkarları temelinde terör tanımı yaparak, en azından uygulamada böyle yaparak Müslümanların yaptığı her türlü savunma eylemini dahi şiddet ve terörle damgalarsa, evrensel ahlakî temelde bir terör karşıtlığına ulaşmak mümkün olabilir mi? Her halükarda Müslümanların bugün var olan fotoğraftan ders almaları gerektiği de bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Müslümanlar, İslam'ın ve kendilerinin öyle olmadığını tüm dünyaya göstermek durumundadırlar. Bu fotoğrafın neresinden bakılırsa bakılsın yanlış bir fotoğraf olduğunu, tarihsel misyonları gereği tüm dünyaya pratikleriyle, gönüllere hitap ederek göstermeleri mümkündür. Batı'nın da, -günümüzün en büyük sorununu kendi dünyasıyla İslam ülkeleri arasındaki gerginliğin oluşturduğunu ve maddi olarak kendisinin güçlü taraf olduğunu hiç unutmaksızın- barışın gerçekleşmesi ve Müslümanların barışçı olduklarını göstermesine engel çıkarmaması, kendi insanlarına layık gördükleri muameleye Müslümanların da layık olduğunu kabul etmesi, dahası empati yaparak Müslümanları anlamaya çalışması büyük önem arz etmektedir.

Kısaca bu varsayımlarla bu bölüm, bir problem olarak küresel durum karşısında dünyanın içinde bulunduğu şiddet ve terör

dolu kaos ortamından çıkmasında evrensel bir dünya dini olarak İslam'ın esaslı rolünü ele almayı amaçlamaktadır. Bu ve benzeri çalışmaların, küreselleşme ile din ilişkilerinin gündeme gelmesi ve dinin sosyal ve siyasal planda uluslararası düzlemde önemszenmesinde, küresel ilişkileri etkileyecek biçimde özellikle bazı İslamî toplulukların etkili olmasını düşünmeye (Esposito ve Watson 2000: 2 vd.) ve de devletlerarası ve milletlerarası ilişkilerin temel yapısını küresel münasebetlerin oluşturduğu (Habermas 2002: 26) günümüzde, İslam'ın veya Müslümanların söz konusu ilişkiler içindeki yerini anlamaya katkıda bulunacağı açıktır.

KÜRESEL DURUM “PROBLEM”İ

Küreselleşme nedir ve nasıl bir küresel durum-“problemi”-ne yol açmaktadır?

Dünya çapında çok büyük bir değişimi ifade eden küreselleşme, çağımızın başat karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda küreselleşme, istikrardan ziyade karmaşıklık, hareketliliği, düzensizliği, istikrarsızlığı besleyen bir süreçtir. Bauman'a göre (Bauman 1999a: 81) adına küreselleşme denen süreç veya fenomen, ayrıcalıkların ve mahrumiyetlerin, servetin ve yoksulluğun, kaynakların ve acizliğin, gücün ve zaafın, özgürlük ve kısıtlamanın yeniden dağıtımında yankılanır. Bugün tanık olunan şey, dünya çapında bir yeniden tabakalaşma ve yeniden bir hiyerarşik yapılanmadır. Bu görüş, bugün bir on veya onbeş yıl öncesine göre daha da doğrudur.

Piyasaların ve enformasyonun küreselleşmesinin hız verdiği ve bir zorunluluk olarak getirdiği “sözde” egemenlikler, toprak bölünmeleri ve kimlikler arası ayrımlar, eşit partnerler arasındaki çeşitliliği yansıtmamaktadır. Bazılarının özgür seçimi ötekilerin kaderi olmaktadır. Bu ötekiler, sayısal yönden sürekli olarak arttığı ve umutsuzluk içinde boğulduğu için, bir tür *küyerelleşmeden* (glocalization) bahsetmek yerinde olacaktır. O halde globalleşme denilen süreç, lokalleşme denilen süreci de bera-

berinde getirmektedir. Küyerelleşme (glokalleşme), Ronald Robertson'un küreselleşme ve yerelleşme yönündeki baskılar arasında var olan kopmaz birliği açığa vuran bir ifadelendirmesidir (Bauman 1999a: 81-82). Robertson, küreselleşmenin yerelleşme ile birlikte bulunması durumunu küreselin yerelleşmesi ve yerelin küreselleşmesi süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan *küyerel bir durum* (glocal) olarak nitelirmektedir (Robertson 1996: 118-121). Küresel-yerel etkileşiminin, modernite içinde ayrıcalıklı bir epistemik ve normatif konumda olan ulusal düzeyi ve bununla ilişkili olarak ulusal toplum, ulus devlet, yerel egemenlik, yerel kimlik, yerel ekonomi gibi kavramları belli bir meşrûiyet kriziyle karşı karşıya getirmesi önemlidir. Bu bağlamda küreselleşme, *küyerellikle* birlikte toplumsal ilişkilerin milli zaman ve mekan içinde kurulmuşluğunun, yani modernlik projesinin krizi ve aynı zamanda bu krizi aşacak mekanizmaların ne olacağı üzerinde hem yerel hem de küresel ilişkilerde bir uzlaşmanın olmaması gibi bir muğlaklık durumunu simgelemektedir (Keyman-Sarıbay 1998: 9-10). Esasen küreselleşme sürecinin bir sonucu olarak dünya, bir yandan homojenizasyon ve hegemonizasyona girer (Mazrui 1998), homojenleşir ve hegemonyalaşırken, bir yandan da heterojenizasyona maruz kalmaktadır; küreselleşme, heterojenleşmeye yol açarak sosyal, kültürel vs. farklılıklar meydana getirebilmek için yeni bir takım şartlar oluşturmaktadır (Peyer 2002). Bu noktada aslında dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da, yerel olanın, yerelliğin bazen küreselleşmesi ve küresel çapta etkili olmasıdır. Burada herhangi bir ülkenin bir yerinde meydana gelen bir gelişme veya olayın bütün bir dünyayı etkileyebildiği söylenebilir. Nitekim terörün küreselleşmesi denilen hadise de bu olsa gerektir. Bu terörü bir devletin yapmasıyla bir grubun veya bireyin yapması arasında bu noktada fark yoktur.

Küresellerin kültürel melezeleşmesi yaratıcı, özgürleştirici bir deneyim olabilir; ama küreselleşmeye ayak uyduramayan yahut küreselleşmenin ayak uyduramadığı yereller için bunun anlamı kültürel güçsüzleşme, dünyadan kopma, medeniyetlerden uzaklaşma olabilmektedir. Zaman-mekan kenetlenmesi getiren, insan-

ların zaman ve mekan algılarını değiştiren küreselleşme sürecinde, küresellik ve yerellik, karşıt değerler, aynı şekilde en önemli değerler, en sıcak kucaklanan ya da itilen ve hayat düşlerinin, kâbuslarının ve mücadelelerinin tam ortasına yerleştirilen değerler olma özelliği kazanabilmektedir (Bauman 1999a: 114, 136). Küreselleşme olgusuyla birlikte bazıları eksiksiz ve gerçek anlamda küresel hale gelirken, bazıları yerelliklerine saplanıp kalabilmektedir. Bauman'ın dediği gibi (1999a: 8-9) sahneyi düzenleyen de hayat oyununun kurallarını koyanın da küreseller olduğu bir dünyada problemi küreselleşmeyi isteyip istememek olarak formüle etmek de pek mümkün görünmemektedir. Küreselleşmiş bir dünyada yerel sınırlara hapsolmak, küreselleşmeye rağmen yerel kalacağım demek, küreselleşmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmamakta, tersine ona hizmet edebilmekte, onun olumsuzluklarını besleyebilmektedir. Bu anlamda küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak toplumsal sefaletin ve geriliğin bir göstergesi olmaktadır. Yerel varoluşun getirdiği sıkıntılar yetmezmiş gibi, kamusal mekanlar yerelleşmiş hayatın menzili dışına çıkabilmekte, yerel birimler anlam yaratma ya da anlam müzakere etme kapasitelerini yitirebilmekte ve giderek daha fazla bir biçimde kendi denetimleri dışındaki anlamlandırma ve yorumlama eylemlerine bağımlı hale gelebilmektedir. Önemli bir endişe kaynağı, giderek daha çok küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan yerelleşmiş kesim arasındaki tedrici iletişim kopukluğudur.

Kapitalist dünya ekonomisi, ulus-devlet sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslararası işbölümü (Giddens 1994: 67-73; Malcolm, 1996) gibi boyutlarda etkin bir varlık gösteren küreselleşme, sonuçları zikredildiğinde belki daha iyi anlaşılabilir: (1) Dünya çapında ekonomik eşitsizliklerin trajik artışı (Bauman 1999a: 82); (2) Ulusal devletlerin güçsüzleşmesi ve yerelleşmenin mahkum edilmesine giden yolun açılması (Bkz. ve krş. Ahmad 2001). (3) Zamansal ve mekansal mesafelerin teknolojik iptali, başka bir ifadeyle bütün bir dünyanın tek mekân haline gelişi (Robertson 1987: 38; Altun 2000-2001: 89), insanlık durumunu kutuplaştırma eğilimi. (4) Küreselleşme birleştirdiği oranda veya birleştiri-

rirken bölebilmektedir de. (5) Küreselleşme ile, bazıları gerçekten küresel hale gelirken, bazıları da yerelliklerine hapsolup kalmaktadır (Bauman 1999a: 8-9). (6) Dünyanın büyük bir hapis-haneye çevrilmesi. (7) Küreselleşmenin dünya toplumlarını etkileyen, yönlendiren, yerellikleri dönüşüme uğratan sonuçlarının gerçekleşmesinde dominant güç Batı'dır. Batı, küreselleşmeyle değerlerini, anlayış ve zihniyetini, medeniyet unsurlarını, kültür unsurlarını diğer toplumlara veya medeniyet mensuplarına tahmil edercesine taşımakta, bütün dünyaya adeta Batı damgası vurmaktadır. (8) John Tomlinson'un iddia ettiği gibi küreselleşmeyi tamamen emperyalizmin yerine geçen (Tomlinson 1999: 253 vd.) bir fenomen olarak kabul etmek mümkün görünmese de küreselleşmede emperyalist boyutların varlığından bahsedilebilir. (9) Küreselleşmenin en ciddi sonuç veya boyutlarından birini de şiddet ve terör meydana getirmektedir. Gerçekten de şiddet ve terör, günümüzde küreselleşmenin en önemli ve tehlikeli sonucu haline gelmiştir. Amerika'nın kendi içinden gelen bir eylem biçimi olarak 9/11 olayları, Amerika'nın küreselleşme sürecinden etkilenmesinin ve bu etkilenime bağlı olarak onun rotasında ayarlama yapma arzusunun bir sonucudur. Bu olaylarla birlikte globalleşme, şiddet yönünü "uluslararası terör" niteli-mesiyle daha güçlü ve büyük güçler kanalıyla göstermeye başladı. Acaba bu olayların akabinde Bush'un "Teröristler Dünya Ticaret Merkezi"ne saldırdılar; biz onları dünya ticaretini genişleterek ve teşvik ederek yeneceğiz." (Lang 2006) sözüyle kastettiği bu muydu? Küreselleşmenin bu ve benzeri sonuçları, bize küresel durumu vermektedir. Bu küresel durumu, söz konusu boyut ve sonuçları açısından problemler taşıdığı için *küresel durum*-*"problemi"* olarak adlandırmak uygun gözükmektedir.

EVRENSEL BARIŞTA İSLAM'IN ROLÜ

Böyle bir durumdan, "küresel" bir siyasal "düzen"den, küresel bir egemen kültürel sistemden, yukarıda bahsedilen küre-

sel durum-problemini ortaya çıkaran bir küreselleşmeden, küreselleşme sendromundan ve dolayısıyla şiddetin, baskının ve terörün küreselleşmesinden söz edilen yerde evrensel barıştan söz edilebilir mi? Evrensel barıştan söz edilebilmesi “küresel düzen fikri”nden vazgeçilmesine bağlı görünmektedir. Evrensel barışın önündeki en büyük engel, bugün küreselleşmenin tek biçimli dünya düzenine kilitlenmesi olsa gerektir. Fakat küreselleşme, doğurduğu ve de sürekli dönüştürmeye çalışarak yeniden ürettiği küresel durum içinde barışa hizmet edecek boyutlara da sahiptir. Bilindiği gibi küreselleşmenin en önemli boyutu, dünya çapında etkili olan çok geniş bir *etkileşim* ağıdır. Bu etkileşim ağı, dinler için çok büyük bir alan açıyor, başka bir ifadeyle evrensel dinlerin yayılmacı özelliğine katkıda bulunuyor. Dinlerin evrenselliğine bağlı özelliklerine destek oluyor. Dünya dinlerinin evrenselliği, küreselleşme çerçevesinde en çok gündeme alınan ve tartışılan hususlardandır. Bilindiği gibi evrensel dinler, zaten bütün insanlığı, bütün bir dünyayı, dünya toplumlarının tamamını muhatap alan, tüm dünyaya hitap eden, bütün insanlığa mutluluk çağrısı yapan dinlerdir. Dolayısıyla küreselleşme, kelimenin evrensellik anlamında yeni bir şey değildir. Ancak tabii ki küreselleşme, evrensellik anlamının ötesinde başka anlamlar ve imalar da taşımaktadır. Başka bir ifadeyle dinlerin evrenselliğiyle modern küreselliğin evrensellik anlayışı aynı değildir; dünya dinlerinin tabir caizse *evrensellik anlamında globallik* iddiaları ile globalizmin globallik iddiası aynı anlam içeriklerine ve aynı fiilî duruma sahip değildir (Turner 2002: 26, 129-130). Tarihsel olarak ikisinin benzeştiği, hatta örtüştüğü durumlar olsa bile, globalizmin insanlar için büyük olumsuz imalar taşıdığı bilinmektedir.

Her hâlükârda küreselleşme, dünya dinlerinin evrensellik özelliklerinin daha bir güçlenmesinde etken olabilmektedir. Küreselleşmenin sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. hemen hemen bütün boyutlarında dinler, var olabilmekte, varlık gösterebilmektedirler. Küreselleşmenin, sosyal hayatın çeşitli yönlerini içine alması ölçüsünde -uzmanlaşma ve kurumsallaşmayı ortadan kaldırmaksızın- dinlerin de hayatın çeşitli yönleri üzerinde etki-

li olacağı veya olabildiği söylenebilir. Küreselleşmenin etkileşim ağı, bizzat fiziksel karşılaşmaları ve dolayısıyla kültürel karşılaşmaları getiren göçmenlik olgusuna da yol açmaktadır. Göçmenlik olgusu, küreselleşme sürecinde dünyanın en çok ve en hızlı yaşadığı olaylardandır. Uluslararası göçlerle (Bkz. Mittelman 2000: 58-73) insanlar çok farklı kültürlerin olduğu yerlere gidip yaşayabilmektedir, hem de gruplar halinde, büyük kitleler halinde. Bu da dinlerin evrenselliğine, ulusları aşan, ırkları aşan yaklaşıma hizmet eden bir durumdur. Ayrıca küreselleşmeye paralel veya tepkisel olarak yerleşmenin kendini daha güçlü bir biçimde gösterdiği durum veya yerlerde dinî canlanmanın varlığından da söz edilebilir. Dinin, insanların sosyal kimliklerinin oluşumunda, hatta yerel ve millî kimliklerin oluşumunda etkili bir işleve sahip olduğu hesaba katıldığında, küreselleşmeye tepkisel durumlarda dahi dinin sahneye çıkabildiğinden bahsedilebilir. Bu bağlamda denilebilir ki bugün dünyada global bir dinsel canlanma vardır. Dinin dünya çapında canlanması, sosyal ve siyasal hayatı önemli ölçülerde etkilemiş ve etkilemektedir. Bu etkileri, dünyanın hemen her tarafında, örneğin Güney Afrika’da, Müslümanların siyasetle ilişkilerinde, Hristiyanların dünyanın çeşitli yerlerine yönelik dinsel faaliyetlerinde, Yahudilerin dünyayla ilişkilerinde vs. gözlemek mümkündür (Esposito ve Watson 2000: 17-37).

Esasen küreselleşme bir *değişimi* ifade eder. Dinin değişimle ilişkileri karşılıklılık esasına dayalıdır. Din değişimi, değişim de dini etkiler ve değişim karşısında din çeşitli tavırlar geliştirir (Bkz. Okumuş 2012a). Bu gerçeklik, İslam için de aynen geçerlidir. İslam’ın bir değişim süreci olarak küreselleşme karşısında bir strateji geliştirdiği, küreselleşmeyle yüzleştiği, küresel durum içinde onu sorgulayarak “yer alma”ya çalıştığı söylenebilir. Müslüman grupların küreselleşme süreciyle ilişkilerine tümüyle olumsuz yaklaşmak, yani İslam’ın bu sürece karşı büsbütün reddedici bir tutum içinde olduğunu söylemek, Müslümanların küreselleşmeyle ilişkilerini doğru ifade etmemektedir. Kuşkusuz İslam, modern dünyanın politik, kültürel, sosyal vs. boyutlarına bir tür

meydan okuma içindedir. Ancak bu meydan okuma, küreselliğe düşmanca bir yaklaşım, tümüyle reddedici ve tehdit edici bir hareket değildir (Esposito ve Watson 2000: 18). İslam'ın küreselleşmeye bu yaklaşımını farklı bir kavramsallaştırmayla *ev-küyerellik* olarak adlandırabiliriz. İslam'ın evrenselliği bağlamında böyle bir kavramsallaştırmada bulunarak İslam-küreselleşme ilişkisi ve İslam'ın küreselleşmeye bakışı daha iyi anlaşılabilir. Bu kavramlaştırmada, Robertson'un küyerellik (glocality=glokallik) olarak ifade ettiği süreç, “*ev-küyerellik*” (uni-glocality=ev-glokallik), küyerelleşme (glocalization=glokalleşme) dediği süreç de “*ev-küyerelleşme*” (uni-glocalization=ev-glokalleşme) olarak tespit edilmektedir. Evrensel (universal), küresel (küresel) ve yerel (local) sözcüklerinden türetilen ev-küyerellik ve ev-küyerelleşme, tam da yukarıda söylenildiği gibi sosyolojik anlamda, İslâm'ın evrensel (cihanşumül), yerel ve küresel bağlamlarını ifade edebilmektedir. Bu kavramla, küresellik ve küreselleşmenin olumsuzluklarına karşı yerellekle evrensellik öne çıkarılırken küreselliğin yadsınmamasına, küreselliğin olumlu boyutlarının kabul edilmesine ve küresel duruma katılmaya da göndermede bulunulmaktadır. İslam'ın ve Müslümanların durumu da, bu kavramın gerçekliği tasvir etmek için doğru bir kullanım olduğunu doğrulamaktadır. İslam'ın evrensellik özelliği, daha doğrusu ev-küyerel yaklaşımı, küreselleşmeyle karşılaşmasını, küresel duruma katılımını kolaylaştıran bir özelliktir. İslam, geçmişten gelen biriki-miyle tüm dünyaya açılma, tüm dünyada yer alma kapasitesi olan bir dindir. Bu İslam'a küreselleşmeyle ilişkilerde avantajlar getirmektedir. Elbette İslamî anlamda evrensellik, küreselleşmeyle aynı anlam içeriğine sahip değildir. Örtüşen yönleri vardır, ama ikisi aynı şeyi ifade etmezler. İslam'ın küreselleşme bağlamında ele alınmasında etkili olan bir husus da, yukarıda işaret edilen, İslam'ın tüm dünyada canlanması (Aydın 1997: 135-147; Okumuş 2005b) olgusudur. İslam'ın canlanması, küresel düzlemde onu hızlı ve etkin bir biçimde gündeme sokmuştur (Roy 1994; Esposito ve Watson 2000: 20; Esposito 2000: 119-130). Denilebilir ki İslam'ın global düzlemde canlanması, aynı zamanda glo-

balleşmeyle ortaya çıkan problemlere, globalleşmenin dayatmalarına bir cevap olarak anlaşılabilir.

Küresel durum sorununun en önemli boyutlarından biri de, paradoksal olarak, farklı görüş ve yaklaşımların, özellikle de öteki görülenlerin mahkum edilmesidir, hem de demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi sloganların kullanılması suretiyle. İslam'ın yaklaşımı, öteden beri farklı olanı mahkum etmeme yönünde olmuştur. İslam, hem birincil kaynaklarında, hem de uygulamalarında, gerek düşünce ve inanç, eylem planında, gerekse toplum düzleminde çoğulculuğu gerçekleştirebilecek donanımında olduğunu göstermiş ve göstermektedir. İslam, farklı yaklaşım ve farklı inanç ve dinleri benimsemeye oldukça başarılı örnekler sergilemiştir. İslam'ın tarihsel pratiğine bakıldığında, gerçekten de çoğulcu yönünün açıkça kendini gösterdiği görülür. İslam'ın Hz. Muhammed zamanlarının Medine'sinde ve bir çok Müslüman devlette dinî özgürlüğün, dinî çoğulculuğun başarılı örneklerini bulabilmek mümkündür. Bu, en son Osmanlı *millet* sistemi örneğinde de görülebilir. Bilindiği üzere Osmanlı'da devlet, millet sistemiyle çeşitli din, ırk, kültür birlikleri üzerinde bir şemsiye teşkil etmiştir (İnalcık 1998: 74-75). Elbette bu örneklerde çoğulculuk, globalleşmenin etkisiyle kendini gösteren “yeni dinî çoğulculuk”tan farklıdır, ama bu örnekler, İslam'ın tarihsel tecrübesinde dinî çoğulculuğun bir şekilde var olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu çoğulculuk mantalitesi içinde Müslüman topraklarda Müslüman olmayanlara zulmedilmemiştir. En azından Hristiyan Batı'daki kadar zulmedilmemiştir. Üstelik Müslüman devletlerle Hristiyan devletler arasında gelişen gerilimlere rağmen bu böyle olmuştur (Davidson 2003: 70-71). O halde denilebilir ki İslam'ın çoğulcu yönü, küreselleşmenin aşılmasında, küreselleşmenin olumsuz etkilerinin önlenmesinde önemli rol oynayacak anlam ve pratik içeriklerine sahiptir.

Siyasal küreselleşmenin (Waters 1996: 96-123) dünya siyasetini genişlettiği, siyasetin ulusal bağlamlarını zorladığı ve açtığı bir küresel durumda İslam, insanların bir yerde buluşmalarında, siyasal küresel durum tarafından kuşatılmamalarında çok önem-

li roller ifa eder. Zira İslam, insanlar arasındaki ilişkileri kolaylaştırır, insanların birbirleriyle diyalog kurmalarına vesile olur. Küreselleşmeyle ilgili tartışmaların önemli boyutlarından biri de yukarıda da işaret edildiği gibi, *küresel ile yerel arasındaki kutupluluk* meselesidir. Acaba küreselleşme ile, yerel olanlar, yerellikler ölmekte veya olumsuz mu etkilenmektedir yoksa küreselleşme, yerelleşme, yerel olanla karşılıklı olumlu bir ilişkiye mi sahiptir? Robertson'a göre (2001) küreselleşme, yerelleşme ile iç içe bir süreçtir. Robertson bu durumu ifade etmek için yukarıda bahsedildiği gibi *glokalleşme*, yani *küyerelleşme* kavramsallaştırması yapmaktadır. Robertson'un belirttiği durumu, her toplumun, her kültürün başarılı bir biçimde yaşayabilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim bir çok toplumun küreselleşmeden olumsuz etkilendiği bilinmektedir. Gerekli tedbirler alınmadığında, küreselleşme, Batı ve Amerikan kültürünün etkinliği temelinde toplumların yerel, kendine özgü kültürlerini tehdit etmektedir. Toplum aktörleri, küreselleşme sürecinde kendilerini bir belirsizlik içinde bulmakta, tutunacak bağlantılardan yoksun hale gelmektedirler. İşte bu durumda İslamiyet'in önemli bir boyutu kendini göstermektedir. İslamiyet, küreselleşmenin yıkıcı, yereli tehdit edici veya olumsuz yönde etkileyici yönlerini ortadan kaldıracak donanım ve kabiliyete sahip olduğunu, dünya çapında ortaya koyduğu performansla göstermektedir. İslam, küreselleşme karşısında evrensel olan ile yerel olanın uzlaşmasında, diyalog temelinde buluşmasında rol oynayabilmektedir. Evrensellik özelliğiyle İslam, tabiatı gereği küresel olan ile yerel olanı, genel olan ile özel olanı kendi içlerinde barındırmaktadır. İslam'da lokal ile global, evrensel ile tekil, aralarında dinsel formların tereddüt ettikleri, gidip geldikleri zıt kutuplar değildirler. Lokal dinî biçimler, global konteksle bağlantılı olarak varlığını sürdürebilirken, global dinî formlar da lokal tezahürlerin ifadesi olabilmektedirler (Beyer 2002). İslam bunu başarabilecek bir dindir.

Tarihe bakıldığında İslam'ın lokali eritmediğini, yok etmediğini, hatta beslediğini görmek mümkündür. Müslümanlar, fetbettikleri yerlerde yaşayan farklı din ve kültürden halkların di-

line, inancına, kültürüne dokunmamıştır. Bunun örnekleri, bütün bir İslam tarihinde görülebilir. Çok uzağa gitmeye gerek yok. Zamanımıza da yakın olması bakımından anlamlı örnekler Osmanlı'dan getirilebilir. Bir barış devleti olarak Osmanlı Devleti, yönetimine kattığı toplumların inancını millet sistemiyle kendi toplumsal yapısının bir parçası haline getirmiştir. Onların dillerine de dokunmamıştır. "19. asırda bile Balkan Slavları Rumca, Bulgarca ve Sırbca dilekçe verirlerdi ve tabii Arabça ve şiirsel Fars dili de hiç bir zaman ihmal edilmemiştir. Türkçe'yi Arap harfleri kadar, Yunan harfleriyle, Ermeni harfleri ve Raşi dediğimiz İbranî harfleriyle yazan gruplar vardı. Gene bazı cemaatlerin Yunanca'yı ve Sırbça'yı Arab harfleriyle yazdığını biliyoruz. Devletin adı hanedanın adını (Osmanlı) taşırdı. 19. yüzyılda ise Osmanlılık sadece devlet adı değil aynı zamanda bir emperyal kimlikti. Londra elçisi Hellen asıllı Fenerli bey Kostaki Muzsurus Paşa bir Osmanlıydı. Maliye nazırı, Ermeni (Amira) sınıfından Artin Dadyan Paşa Osmanlıydı. Selanik mensubu Musevi Emanuel Karasso Efendi de Osmanlı idi. Arnavut, Arab, Kürt ve Türk asıllı Müslümanlar da öyleydi. Sultan II. Abdülhamid'e 1909 yılında (Nisan başı) tahtından indirildiğini tebliğ eden heyette bu unsurların hemen hepsi temsil ediliyordu. Bu kozmopolit heyetin hal'i tebliğ ettiği hükümdar aynı zamanda Müslümanların halifesiydi; ama heyetin yapısıyla ilgili keyfiyet işlemi değiştirmede." (Ortaylı 2007).

Bilimsel ve entellektüel alanda da Müslümanlar, Müslüman olmayanlarla çok iyi ilişkiler geliştirmişlerdir. Bilimsel ilişkilerde asla din ayrımı yapmamışlardır. Bunun en çarpıcı örneklerinden ikisini Harran Okulu ve Beytü'l-Hikme'de görebilmekteyiz. Örneğin Harran Okulu'nda Müslümanların putperest ve Hristiyan bilginlerle birlikte bilimsel çalışmaların ve eğitim faaliyetlerinin içinde olduğunu müşahade edebilmekteyiz (Okumuş 2006b). Müslümanların güçsüz oldukları günümüze bakıldığında da hala aynı ruhu görebilmek mümkündür. Müslümanlar, ev-küyerelleşme süreci içinde dünyanın pek çok yerinde, Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamaktadırlar. Dindar Müslüman-

lar, bu nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olmayan bu ülkelerde bir yandan kendi İslamî kimliklerini muhafaza edip yaşarken bir yandan da o ülkelerin bir parçası olabilmektedirler. Müslümanlar, yaşadıkları ülkelerde bazı kültürel sorunlar yaşasalar bile kısa zamanda bunu aşabilmekte, kendi değerlerini koruyarak o ülke toplumlarıyla bütünleşmeye çalışmaktadırlar. Bu, Müslümanların her toplumsal ve kültürel durumda o durumun şartları çerçevesinde kendi dinlerinin gereğini yerine getirme konusunda başarılı olduklarını göstermektedir. Bu, Müslümanların Müslüman kalarak da küreselleşebildiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Globalleşme ve din bağlamında tartışılan konulardan biri, global din olarak karşımıza çıkmaktadır. Globalleşme sürecinde acaba bir global dinden bahsetmek mümkün müdür? Globalizmi bir din olarak alırsanız -bazıları için- bahsedebilirsiniz. Ama bunun dışında tüm toplumlarda kelimenin din anlamında uygulanacak ve etkili olacak bir global dinden veya global sivil dinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Genel olarak, İslam'ın tarihsel tecrübesinde de görülebildiği gibi kültürel çeşitliliği ortadan kaldıracak ve başka din sahiplerine İslam'ı dayatacak bir İslamî globalizmden söz etmek mümkün değildir. Bugün pratik olarak bu zaten imkansızdır; çünkü Müslümanlar global güçler arasında şu an itibarıyla zayıf bir durumdadır. Tarihsel olarak güçlü olduğu zamanlarda da, yukarıda da değinildiği ve örneğin Osmanlı *millet sistemi tecrübesinde* ve *nizam-ı alem* siyasetinde görüldüğü gibi İslam, dinî ve kültürel farklılıklara dokunmamıştır. Müslümanlar, tarihsel olarak genellikle toplumların yerel özelliklerini korumalarına yardımcı olmuşlardır.

İslam dini, insanların küreselleşme sürecine, kendi değerlerini, kültürel özelliklerini koruyarak katılımı sağlayabilir. Robertson'un dediği gibi küreselleşmede yerellik boyutunun güçlenmesi de söz konusudur; ama şu da bir gerçek: Küreselleşme yerelliklere karşı önemli bir tehdit de oluşturmaktadır (Habermas 2002). Yukarıda işaret edildiği gibi herkes bu tehditle baş edemeyebilir veya edemeyebilmektedir. İslam, sahip olduğu direnç-

le küreselleşmenin bu özelliğine karşı kendini koruyabilecek teçhizata sahip olduğu gibi başka yerelliklerin korunmasında da rol oynayabilir. İslam farklı yaklaşım, kültür, inanç ve dinlere geniş bir pencereden bakar. Gerçekten de İslam, bir denge ve hoşgörü dini olup küresel düşüncelere, geniş bakış açılarına sahip olmayı ve yereli kabul etmeyi teşvik eder (Ahmed 1995: 123). İslam, insanlararası, gruplararası, toplumlararası, devletlerarası, dinlerarası, kültürlerarası ve medeniyetlerarası diyalog yaklaşımıyla tüm insanlığa açıktır ve hoşgörülüdür. İslam'ın hoşgörü ve diyalog boyutu, onun tarihsel tecrübesinde ey iyi şekilde görülüp anlaşılabilir. Bugün itibarıyla İslam adına ortaya çıkan hareketlerin bir kısmı, bu boyuttan uzak görünse ve tarihte de zaman zaman bu boyutun dışında fotoğraflar olsa da, genel olarak ve de potansiyel olarak İslam'ın diyalog sağlayıcı, bütünleştirici, uzlaştırıcı özelliğinin dominant olduğu söylenebilir. Dolayısıyla günümüzde Müslüman toplumların ve bu toplumlarda siyaset yapanların, öncelikle kendilerinin, dinlerinin bu mühim yönlerini görmeleri ve bu boyuttan evrenseli yakalamaları ve küreselleşmeye katılmaları, sadece katılmakla da kalmayıp küresel durum içinde söz sahibi olmaları için önlerinde hiçbir engelin olmadığını anlamaları gerekir.

İslam, ekonomik yaklaşımıyla da küreselleşmenin adaletsiz düzen boyutuna karşı güçsüz toplumları koruyabilecek bir dindir. Öncelikle İslam'ın küreselleşmeyle baş etmesi, küreselleşme sürecine katılımı bir sorun olmaktan çıkarması ve aynı zamanda küreselleşmenin kötü boyut ve sonuçlarıyla baş etmesi konusu, İslam'ın dünyaya bakışı etrafında analiz edilebilir. İslam'ın dünya algısında, dünya yaşanacak, sahiplenilecek bir yerdir. Tam da bundan dolayı, İslam, hayatı, ekonomisi, kültürü, siyaseti, ahlâkı, eğitimi, bilimi, bireyi ve toplumuyla bir bütün olarak görür. Bu perspektifiyle İslamiyet, bütün bir İslam dünyasının hayata sarılıp dünyayla buluşması ve kendinden emin bir vaziyette küresel duruma katılmasında önemli roller icra edebilecek donanımdadır. Bu özelliğiyle İslam, Müslümanların hem çalışmaları hem de sosyal adaleti temin etmelerini ister. İslam'ın, hayatın

çeşitli meselelerine ilişkin çözüm tarzlarını, dünyaya ve olaylara bakış açısını, sosyal, ekonomik vs. olgulara karşı bir takım tutum ve davranış kalıplarını içerdiği kabul edilirse, onun, ekonomik küreselleşmede önemli işlevlere sahip olabileceği anlaşılır. İslam, bir din olarak mensuplarına bir zihniyet kazandırmakta ve Müslümanlar, bu zihniyet temelinde olaylara ve bu arada ekonomik konulara yaklaşmaktadır. Şu halde İslam dini, müntesiplerine kazandırdığı ekonomik zihniyet, tutum ve davranış biçimiyle ekonomik küreselleşmede işlevsel olabilecek donanıma sahip bulunmaktadır. İslam'ın, ekonomi anlayışında işbirliği, dayanışma, yardımlaşma gibi parametrelerin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. İslam dini, çalışmayı, üretmeyi teşvik eder, ama kazancın yerinde harcanmasını, israf edilmemesini, ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını ister. İslam, her türlü istismarın karşısında olduğu gibi ekonomik istismarın, ekonomik tekelleşmenin de karşısında yer almaktadır. İslam dini, dünya ve ahiret dengesine dayalı bir din olup dünyayı asla ihmal etmemekte, dünyanın imar edilmesini istemektedir. Görüldüğü gibi İslam, bir yandan küresel düzeyde ekonomik faaliyetleri teşvik ederken, bir yandan da küreselleşmenin ekonomi alanında getirebileceği olumsuzlukları, haksızlıkları, dengesizlikleri, gelir dağılımındaki eşitsizlikleri, istismarı vb. önleyebilecek potansiyele sahip bulunmaktadır.

İslam, küreselleşme sürecinde bugün zirve noktada kendini gösteren şiddet ve terörün önlenmesinde Müslümanların devreye girmesini sağlayacak ilke ve direktiflere sahiptir. İslam, aşırı derecede tüketimi teşvik eden ve böylece zenginlerin gücünü daha da arttıran, dolayısıyla fakir kesimleri şiddete yönelten kötü ahlakî küresel duruma evrensel güzel ahlâkıyla meydan okuyacak güçtedir (Mittelman 2000: 136). Bu meydan okuma, sadece İslam'dan gelebilmektedir. Canlanan İslam, evrensel güzel ahlak kriterleriyle sosyal adalete dayalı paylaşımcılığı getirmeyi hedefleyerek küreselleşmenin en olumsuz yönlerinden birine karşı durmaktadır. Bu da evrensel barışa hizmet demektir. Bu noktada küreselleşmenin en ciddi ve kaygı verici boyutu olan *şiddet* ve *terör*le ilgili olarak İslam üzerinde durmak faydalı olacaktır. De-

nilebilir ki, İslam, kitabî anlamda, şiddet ve terörü değil, barışı esas almış ve insanlığa zulüm anlamına gelebilecek bütün davranış biçimlerine karşı çıkmıştır. Bunu tarihsel pratiğinde de bazı istisnalarıyla birlikte genellikle görmek mümkündür. Bugün de Müslümanların büyük çoğunluğu, zayıf taraftır ve çok az sayıda “Müslüman”ın “şiddet” ve “terör” diye nitelendirilen eylemleri de, sıkışmışlığın ve küreselleşmenin öldürücü etkisinin bir sonucu olarak İslam’a uygun olmayan dikey ve yatay düzlemde görece az görülen eylemlerdir. Bugün terörün en çok Müslümanların arasından çıktığı da, bilimsel olarak bakıldığında doğru değildir. Ortada bir yanılsama vardır. Bir medya gücü ve onun büyük, yıkıcı propagandasının etkisiyle şiddete ve teröre dayalı bir İslam imajı oluşturulmuştur. İslam’la ilgili popüler Batı imajında, maalesef İslam bir şiddet ve barbarlık dinidir. Eskiden beri gazete, dergi, televizyon ve Hollywood merkezli sinema, Müslümanları hep vuran, öldüren, işkence eden kimseler olarak tanıtmaktadır. Amerikan ve Avrupalı siyasetçi ve medyasının ürettiği bir mit olarak İslamî tehdit (Esposito 1999), sürekli gündemde tutulmaktadır. Buna bağlı olarak da Müslümanlar Batılılar tarafından şiddete başvuran ve düşman olarak görülmektedir (Davidson 2003: 73, 76). Bu tanıtım özellikle küresel güçlerin başarısızlıklarının telafisi yolunda önemli bir meşrulaştırıcı adım olarak gerçekleşen 9/11’den sonra İslam’ın şiddet ve terör boyutu, ısrarla vurgulanmakta, bu imaj üzerinden dünya halkları İslam’a ve Müslümanlara karşı kışkırtılmaktadır. Esasen uzun süreden beri zaten kötü olan Müslüman imajı, 9/11’de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon’a saldırılarla birlikte doğrulanmış oldu. Bunları söylemekle amaç, terör eylemlerini meşrulaştırmak veya haklaştırmak değildir. Burada amaç, İslam’ın küreselleşmenin yıkıcı boyutlarını engelleyecek veya düzeltecek barışçı özelliğini ortaya koymasına mücadele etmemek için İslam’la ilgili kötü imajın planlı bir biçimde oluşturulduğunun vurgulanmasıdır. İslam’ın şiddet ve terör yüzüyle sunulması ve “İslami şiddet” ve “İslami terörizm” gibi ifadelerle İslam’la şiddet ve terörün buluşturulması, bilimsel çalışmalarla da desteklenmektedir. Diğerlerine ek

olarak ünlü “İslam ve Ortadoğu uzmanı” Bernard Lewis’in çalışmaları buna en iyi örneklerdendir. Lewis, 2001’de *The New Yorker*’da yayınladığı bir makalesine dayanarak yazdığı ve 2003’de yayınlanan *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror* adlı kitabında (137-138 vd.) İslam’la ilgili ABD.’nin resmi ve sivil ilgililerini tahrik edici bir biçimde bilimsellik kisvesi altında, ama hiç de bilimsellik arz etmeyen şu cümleleri sarf etmektedir:

Müslümanların çoğu fundamentalist değildir, çoğu fundamentalist de terörist değildir; fakat bugünkü teröristlerin çoğu Müslümandır ve bunlar, kendilerini övünerek böyle tanımlamaktadır. Müslümanların medya terörist hareket ve eylemlerden “İslami” diye bahsettiğinde şikayet etmeleri ve medyanın neden benzer biçimde İrlanda ve Bask terörist ve terörizmlerini “Hıristiyan” olarak nitelendirmediğini sormaları, anlaşılır birşeydir. Cevap basit ve açıktır –Onlar kendilerini böyle tanımlamıyorlar. Müslümanın şikayeti anlaşılır, fakat haberi rapor edenlere değil, yapanlara yöneltilmelidir.

Görüldüğü gibi B. Lewis, kurduğu cümle ve kullandığı ifadelerle bir tür dil oyunu yaparak İslam’ı terörizmle ilişkilendirmeye çalışmakta, zihinleri karıştırmaktadır. Oysa İslam’ın tarihsel pratiğine ve günümüze bakıldığında, Müslümanların diğer bazı din mensubu toplumlara göre çok az terör olaylarına karıştığı tespit edilebilir. Eğer terör eylemleri kimden gelirse gelsin terör olarak addedilecekse bu böyledir. Burada amaç, terör diye nitelenebilecek eylemleri aklamak veya meşrulaştırmak değildir. Elbette terör, kimden gelirse gelsin terördür. Ama terör, dine değil, İslam’a değil, onu gerçekleştiren insana aittir. İslam’ın küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği “küresel durum-problemi” içinde insanlığı en fazla tedirgin eden şiddet ve terör sorununa karşı söz konusu özelliklerine ve ortaya koyduğu uygulamalara bakıldığında, küreselleşmenin şiddet, terör ve savaşının ideolojik teorisyenliğini yaparak bir bakıma şiddeti meşrulaştıran Samuel Huntington’un çatışmacı yaklaşımının yanlışlığı da

anlaşılmaktadır. Müslümanlar açısından bakıldığında bugün zaten savaş mümkün değildir, olsa olsa görüldüğü üzere tek taraflı bir savaş olabilir. Dünyanın çeşitli yerlerinde meydana gelen şiddet ve terör olaylarına salt tanımlama amaçlı terör diyerek işin içinden sıyrılmak mümkün değildir. Filistinlilerin tepkisel davranışları, Irak'taki olaylar vs., İsrail'in, ABD'nin ve Batı'nın bu bölgede ve dünyada izlediği ve uygulamaya koyduğu politikaların sonucu olarak gelişen karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır. Bunlar eylem değil, bir tepkidir. Nitekim bu tür olaylar Batı'da Müslümanların dışından gelebilmekte ve örneğin Amerika'ya yönelebilmektedir. Mesela "Oklahoma bombacısı Timoty McVeigh bir Amerikalı'ydı. 9/11 olayları da karmaşıktır. Onun da Amerika'nın kendi içinden geldiği açık; ancak kim yaptı, nasıl yaptı, şu an belli değil. Burada önemli olan da aslında 9/11'in, küreselleşmenin şiddet ve terör üretiminin çok büyük bir örneği olarak karşımıza getirilmesidir. O halde konuya yaklaşıırken bütün boyutlarını hesaba katmak ve ondan sonra terörün kimlerden geldiğine karar vermek gerekir. Burada kasıtlı bir tutum içinde bulunduğunu hissettirecek şekilde bir takım olayların zemininin hazırlatıldığını ve ondan sonra meydana gelen şiddet olaylarının "İslamî terörizm" olarak tanımlandığını göz ardı etmemek gerekir.

Özetle İslam'ın genellikle pratiğine ilişkin sözü edilen hususlar, onun şiddet dini değil, barış dini olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'da savaşla ilgili ayetler, kendine özgü sosyal, kültürel, siyasal, tarihsel bağlamlarda gelmektedir. Kaldı ki bunlar, İslam'ın şiddet boyutuna delil getirilmek istenirse, o takdirde Bible'daki şiddet ve savaş ayetlerine ne demeli? Kur'an'daki "şiddet" içerikli pasajlar, Bible'daki şiddet içerikli pasajlardan daha şiddetli değildir (Smith 2001: viii). Genel olarak ve bir bütünlük içinde bakıldığında görülür ki, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, İslam dininin şiddet ve terörü yasakladığını ifade etmektedir. Kur'an (Maide 5/32), haksız yere bir insan öldürmeyi, bütün insanlığı öldürmek, bir hayat kurtarmayı da bütün insanlığı kurtarmak olarak tarif etmektedir. Kur'an'a göre (Bakara 2/208) barış içinde yaşamak farzdır ve barışa aykırı davran-

mak şeytan işidir, şeytanın peşinden gitmektir. Kur'an'da aslolan barıştır (Bakara 2/192, 194; Nisa 4/90; Enfal 8/61 vd.). "Alem-lere rahmet olarak gönderilen" Hz. Muhammed, Müslüman'ı, dilinden ve elinden kimsenin rahatsız olmadığı insan olarak tarif etmektedir (Buharî, Kitâbu'l-İmân, Bâb: 5). İslam Peygamberi'nin "Hiç kimse, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş olmaz" (Buharî, Kitâbu'l-İmân, Bâb: 7) hadisi, Müslüman'ın nasıl bir ahlakî, kültürel ve sosyal ilişkiyi tesis etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bunların dışında Kitap Ehli ve diğer insanlarla ilişkilerin hukuksal yönleriyle ilgili ayetlerde ve Sünnette de savaş şartlarının ve birlikte yaşamamanın yollarının insani temelde belirtildiğini görebilmekteyiz. İslam Peygamberi'nin savaşlarında hep savunmanın esas alındığı görülür. Müslümanlara, zayıf insanlara gelecek zararların önlenmesi amacıyla veya yapılan saldırılara karşılık savaşlar yapılmıştır (Bakara 2/190-195; Nisa 4/75; Hacc 22/60 vd.). Ayrıca bu şartlarda savaşırken dahi yaşlılara, kadınlara, çocuklara, tabiat eserlerine, kültürel ve dinî mirasa, savaşmayanlara dokunulmaması esası getirilmiştir. Müslümanlara dokunmadıkları sürece insanlara saygıyla yaklaşmak İslam'da en önemli ilkelerdendir. Kitap Ehli'nin yiyecekleri Müslümanlara, Müslümanların yiyeceğinin de Kitap Ehli'ne helal kılınarak (Maide 5/5) sosyal hayatta birlikte yaşamamanın önemli bir boyutu tesis edilmiştir. Bunun dışında Ehl-i Kitap ile ilişkilerde sıklıkla ortak noktaların vurgulanmasının istenmesi (örneğin bkz. Al-i İmran 3/64; Ankebut 29/46; Maide 5/48 vd.) de birlikte yaşamayı tesis yolunda en önemli emirlerdendir. Bunlardan başka ve çok önemli bir husus, insanlığın tabii haliyle olduğu gibi kabulünün esas alındığını ifade eden ve çoğulculuğu esas alan ayetlerin varlığıdır. Bu bağlamda İslam'da Maide 5/48'de zikredildiği gibi insanların farklı yollarda olmasının normal ve kaçınılmaz olduğunun vurgulanması ve iyilikte insanların tanışmasının istenmesi; Hucurat 49/13'de insanların cinsiyet, kabile ve kavim yönünden farklı olmasının yaratılışın bir gereği olduğunun belirtilmesi ve bu anlamda insanların birbirlerine asla üstünlüklerinin ol-

madığının ve Allah katında üstünlüğün takva sahibi olmakla elde edilebileceğinin ifade edilmesi gibi hususlar zikredilebilir. Bu ve benzeri ayetler ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nde çoğulculuk en geniş anlamında sadece ele alınmamış, aynı zamanda Müslümanlarca yaşanmıştır. Buna benzer ayet ve hadisleri çoğaltmak mümkündür. Ancak konumuzun sınırları içinde bunlar, söylenmek isteneni ifade etmek için yeterlidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki son zamanlarda artış gösteren "İslamî terör"ün kaynağını "kutsal savaş" olarak tanımladıkları "cihad"la izah etme çabaları da, ideolojik yaklaşımlardır veya İslam'ı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Cihadın tek anlamı olmadığı gibi Kur'an'da savaşmakla ilgili ayetlere bakıldığında da, onların her birinin bir bağlamının olduğunu, o bağlamdan kopartılarak Müslümanların yaptığı her şiddet içerikli olayı cihadla izah etmenin yanlış olduğu anlaşılır. Bu çerçevede Ortadoğu ve başka yerlerde Müslümanlar tarafından yapılan şiddet eylemleri ve savaşlarının, siyasal amaçlı olduğunu ve cihadla, kutsal savaşla karıştırılmaması gerektiğini unutmamak lazım. Ayrıca bu şiddet içerikli olayların bir kısmının da iki taraf arasında savaş olduğunu göz ardı etmemek gerek. Bu olaylarda dinin meşrulaştırımına başvurulsa dahi durum değişmez.

Bu kitabî hususları çeşitli biçimlerde tarihsel olarak Müslümanlarda görmek mümkündür. Tarihe bakıldığında -yukarıda söylenenlere ilave olarak-, Norman Daniel ve Huston Smith'in yerinde söyledikleri (Smith 2001: viii-ix vd.) gibi İslam, şiddete Hristiyanlık'tan daha fazla başvurmamış, savaşmamıştır. Savaşları da kendi bağlamlarında değerlendirmek gerekir. İslam, başka dinden olanlara, farklı medeniyet ve toplum insanlarına bir tür sığınak olmuştur. Müslümanlar, Anadolu'yu İslamlaştırırken insanlara zor ve şiddet uygulamaz, onları dinlerinde serbest bırakırken –ki örneğin Anadolu topraklarındaki Hristiyanlar bugün dahi varlıklarını sürdürüyorlar-, Batılılar, Hristiyanlık adına girdikleri topraklarda yaşayan toplumları, örneğin İspanya'da Müslüman ve Yahudileri, öldürmüş, sürmüş veya zorla Hristiyanlığa döndürmüşlerdir. Müslümanların yayıldıkları alanda, Müs-

lûman olmayanların bugün ulus devlet çatısı altında kendi dinleriyle birlikte yaşamaları, İslam'ın Müslüman olmayanlara yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir. Bugün de Müslümanlar kendi hallerine bırakılmaları durumunda görece kısa zamanda dünyaya barışı yayabilirler.

İslam ve Müslümanlarla ilgili durum bu iken, neden İslam şiddet ve terörle birlikte anılmakta ve tüm dünyada Müslüman olmayanların zihninde Müslüman denildiği zaman terörün çağrışım yapması amaçlanmaktadır? Bu makalenin yazarına göre bu, küreselleşmenin olumsuz boyut ve sonuçlarıyla kendini gösteren “küresel durum-sorunu”na karşı tek alternatifin İslam olmasıyla açıklanabilir. Yani İslam'ın dünyada barışın kurulmasında öncü rolünü oynamasına izin vermemek için Avrupa ve Amerika başta olmak üzere tüm gayri- Müslim toplumların İslam imajı terör-İslam ilişkisiyle oluşturulmakta, bir tür terörize edilmektedir. Bununla bağlantılı olarak global düzeyde bazı dinî, siyasal ve askeri bir takım aktörler, İslam ülkelerinin Müslüman olarak demokrat olamayacaklarını göstermek ve böylece Müslümanları baskıcı, özgürlük karşıtı, şiddet yanlısı vs. göstermek için çalışmaktadırlar. Örneğin Amerika dindar bir ülke, hatta bir tür din devleti olduğu halde kendine özgü bir demokrasiyi kendi ülkesi için en iyi şekilde uygulamaya çalışırken Müslümanların kendilerine özgü demokratikleşmeleri engellenmektedir. Dolayısıyla şiddet ve teröre bulaşmış bir İslam imajı oluşturularak İslam'ın kendi asli varlığıyla kendini ortaya koymasına müsaade edilmemek istenmektedir. Müslümanlar, yeniden kendilerine gelerek globalleşmeyi barışçıl çizgide dönüştürebilecek güç ve dinamizme sahiptirler. Fakat Hristiyan dünyası bunu yapabilecek durumda değildir. Zaten globalleşmenin veya glokalleşmenin sorunlar üretmesinde Hristiyanlığın sosyolojik anlamda başarısızlığı yatmaktadır. Hristiyanlar üzerine düşeni yapsalardı, dünya bugün böyle olmayacaktı belki de. Globalleşme, Hristiyanlığın etkileri ve meşrulaştırımlarıyla gerçeklik balsa ve bugün globalleşmeyi Hristiyanlıktan ayrı ele alamasak da (Bkz. Garrett ve Robertson 1991: ix-xiii), son tahlilde Hristiyanlık, globalleşmenin

dünyanın belli kesimleri üzerinde şiddete sebebiyet verecek şekilde büyük bir yük teşkil eden boyut ve sonuçlarını engelleyemedi. Fakat İslam, Hristiyanlığın yapamadığını yapabilecek özellikleri taşımaktadır. İslam, yukarıda belirtilen globalleşme veya glokalleşme yerine uni-glokalleşme veya ev-küyerelleşmeyi koyarak evrensel barışa giden yolu açabilir. İşte şiddetin ve terörün İslam'la bağlantılı olarak sıklıkla ele alınmasının ve medya ve internet üzerinden İslami terörün üretilmesinin altında yatan belki de en önemli sebep, İslam'ın barışçıl yönüyle kendini ifade etmesine engel olunmak istenmesidir.

Netice itibariyle evrensel dinlerin küresel durum içinde ve karşısında “şiddet ve terör”e bulaştırılmış olmaları, onların küresel durumun olumsuzluklarına alternatif olmalarıyla açıklanabilir. Bu bağlamda dindarlar tarafından gelen yanlışların şiddet ve terör kısımlarının geçici olduğu söylenebilir. Dinler ve dünya açısından bir geçiş dönemi, bir sancılı dönem yaşanmaktadır. Dinler, insanların bu dönemi atlattıklarında temel rolü oynayacaklardır. En önemli rolü ise ev-küyerel boyutuyla İslam dini oynayacaktır. İslam dininin bu özelliğinin işaretlerini aldıklarından dolayı küresel güçler, Müslümanlara karşı sonucu şiddetle noktalanacak çeşitli politikalar uygulamaktadırlar. Müslüman toplumların içinden çıkan bazı birey veya grupların, din adına veya başka bir şey adına bir tepkide bulunmaları, hatta eylemde bulunmaları, İslamî terörizmden bahsetmeyi veya Müslümanlar arasında terörün yaygın olduğundan söz etmeyi ya da dünyada en çok Müslümanların şiddet ve terörle içiçe olduklarını söylemeyi haklılaştırmaz. Şiddet ve terör diye nitelendirilen olayları bağlamlarından kopararak ele almak ve ardından onları İslam ve Müslümanlara bağlı terör eylemleri olarak tanımlamak bilimsellikle bağdaşmaz. Elbette terör terördür, şiddet şiddettir. Kimden çıkarsa çıksın yanlıştır, kötüdür ve karşı çıkılmalıdır. Fakat son derece karmaşık olayların, oyunların oynandığı bir arenada, bir takım zayıf insanların ortaya koyduğu “şiddeti”, salt şiddet veya terör olarak tanımlamak ve bunun üzerinden tüm dünyada, hassaten Avrupa ve Ameri-

ka toplumları nezdinde Müslümanları mahkum etmeye çalışmak, olayların anlaşılmasını ve dolayısıyla bitirilmesini engeller. Bu ise küreselleşmenin yıkıcı yönlerinin, yeni dünya düzeninin şiddet ve terör uzanımlarının daha da derinleşmesine ve katmerleşmesine yarar.

Amerika'nın ve Batı'nın diğer ekili siyasal aktör devletlerinin, terörizmi kendilerini merkeze alarak tanımlamaktan da vazgeçmeleri gerekmektedir. Onlar, terörizme, kendilerini, kendi siyaset, ideoloji, güç ve iktidarlarını esas alarak tanım getirmekte, istediklerine terörist demek, istediklerini de kahraman yapmaktadırlar. Bu çifte standard doğurmakta ve Batı'nın güvenilirmezliğine yol açmaktadır. Terör konusunda evrensel yaklaşımlar geliştirme konusunda gerekli çabaların ilgili devlet ve aktörlerce gösterilmesi kaçınılmazdır. Ayrıca Amerika'nın halkına İslam'ı ve Müslümanları doğru bir şekilde öğretmesi şarttır. Bugün, Amerikalıların üzülererek söylemek gerekirse İslam'ı bilmedikleri halde Müslümanlarla ilgili olumsuz önyargıları bulunmaktadır. Bu noktada yazar, 31 Ocak-19 Nisan 2007 tarihleri arasında bulunduğu ve bir kaç eyaletine gitme imkanı elde ettiği Amerika'da dikkatini çeken bir hususu zikretmek istiyorum. Bu husus, Amerika'da İslam'ın şiddet dini olduğu yönünde, Müslümanların terörist oldukları yolunda ciddi bir propagandanın olduğu gerçeğidir. Gerçekten de Amerika'da bazı siyasal güçler, bazı akademisyenler, bazı kiliseler ve medya önyargılar ve ideolojik, siyasal amaçlarla İslam'ı hep terör ve şiddetle anmakta (Davidson 2003: 71) ve bu da İslam hakkında maalesef son derece bilgisiz olan Amerikan halkının İslam ve Müslümanlarla ilgili olarak olumsuz düşünmesine, Müslümanları Amerika için çok tehlikeli görmesine ve dolayısıyla Müslümanlardan nefret etmesine yol açmaktadır. Bu gerçeği Amerika'da yaşayan Müslümanlar görmekte ve bundan olumsuz etkilenmektedirler. Kiliselerde gerek din adamlarıyla, gerek dindar insanlarla yaptığım görüşmelerde ve ayrıca üniversitelerde akademisyenlerle görüşmelerde İslamî terör gibi ifadelerin sıklıkla kullanıldığını ve Müslümanlık denildiği zaman terör ve şiddetin hatırlandığını tespit

edebildik. Ayrıca yazılan bazı kitaplarda Müslümanlar hakkında ciddi dezenformasyonlar yapılmaktadır. Bazı Medya grupları aynı şekilde Müslümanlığı terörle ilişkilendirmeyi meslek edinmişlerdir. Avrupa’da da durumun farklı olduğunu söylemek güçtür. Bu durumu düşününce şu sorular, anlamlı hale gelmektedir: 1. Sürekli şiddet ve terörden bahsediliyor. Acaba terör, önce sanal olarak üretiliyor, sonra da gerçekleştiriliyor mu? Teröre belli uluslararası veya küresel merkezler mi kumanda ediyor? 2. Dünyanın en çok terörden bahsedilen yerlerinde, karmaşık ilişkileri çözümlemeden terörü çözebilmek, hatta bizzat terörü yürütenlerin terör yaptıklarını söyleyebilmek mümkün müdür? İslamî bağlamda; terörizm, fundamentalizm, radikalizm, extremism, dindarlık, Müslümanlık ve İslam bilerek ve bilmeyerek birbirine karıştırılmak suretiyle, İslam’ın ve Müslümanların şiddet ve terörle ilişkilendirilmesi, Müslümanların barışçı yönlerini ortaya koymalarına engel teşkil etmektedir. Batı’nın bundan vaz geçmesi ve Müslümanların da kendilerini doğru ifade etmeleri gerekmektedir. Gerçekte İslam’ın ve kendilerinin öyle olmadığını iyi anlatmaları gerekmektedir.

Sonuç olarak İslam, ev-küyerel yaklaşımıyla dünyada var olan şiddet ve terörü durdurmada çok büyük bir potansiyele ve tecrübeye sahiptir. İslam, küresel durumu ev-küresel duruma dönüştürerek hem evrensellik özelliğiyle dünyaya değerlerini yayabilecek, hem yerellikleri koruyacak, çoğulculuk temelinde farklı inançların kendi durumlarını devam ettirmelerini temin edecek birikimle küresel dünya düzeninin özellikle şiddet ve terör boyutuna set çekebilir. Küresel güçlerin, İslam ülkelerini kendi haline bırakması, İslam’ın bu potansiyel ve tecrübesini zamanında ortaya koyması ve dolayısıyla tüm dünyada barışa giden yolu açması için önemlidir. Müslümanların kendi haline bırakılması, Müslüman toplumların kendi ülkelerinde demokratik yapılanmayı da beraberinde getirecektir. Tabii ki Müslümanların da ne tür olayların içinde olurlarsa olsunlar, İslam’ın temel prensiplerinin belirlediği şekilde şiddet ve teröre bulaşmamaya dikkat etmeleri şarttır.

Son tahlilde din boyutlu olanı da dahil şiddet ve terör, doğru anlaşılacaksa, sosyolojik, ekonomik ve siyasi köken ve zeminini araştırılmalıdır. Bu yapılmazsa dinin olayların başlıca kaynağı olarak gösterilmesi gibi bir kolaycılığa ve indirgemeciliğe başvurulmuş olunur. Nitekim son zamanlarda yükselen şiddet ve terör eylemlerine katılanların dinî aidiyetlerinden dolayı din merkezde alınmakta, diğer boyutlar ise ciddi olarak ihmal edilmektedir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, yakın tarihin temel etken olaylarından biri 11 Eylül 2001 sonrasında yaşanmıştır. Siyaset, akademi ve medya eksenli birçok yazar, şiddet olaylarını, 11 Eylül ve sonrasındaki terör saldırılarını, bunları organize edenlerin “dini aidiyet”leri ekseninde tartışarak, konuyu genelde “din-aşırılık ve şiddet”, özelde ise “İslam, radikal Müslümanlar, İslami radikalizm, İslam ve fudamentalizm ve şiddet” eksenlerine indirgemıştır. Hatta çeşitli İslam ülkelerinde şiddete hiç bulaşmamış hareketlerin bile “radikal, şiddet kullanan ve aşırı köktenci gruplarla” bir tutulmasının sıradan bir tutum olduğu görülmektedir. Kuşkusuz hedef seçme konusunda din, kültür, milliyet ve etnisite sınırları tanımayan şiddet ve terör, siyasal amaçlı olmakla beraber aslında aynı zamanda toplumsal bir soruna da işaret etmektedir. Lakin şuda bir gerçektir ki, Taliban, el-Kaide, Daiş, Boko Haram, eş-Şebâb gibi örgütlerin din boyutlu oluşları ve eylemlerini haklılaştırmak için kullandıkları dinin din dili olması, cihad ve şahadet gibi İslami kavramlara atıflarda bulunmaları İslam ile terör arasında daha kolay ilişki kurulmasına neden olmaktadır. Esasen İslam dini, diğer din mensupları ile ilişkileri düzenlemiş, birlikte yaşamı organize etmiş, toplumsal düzenin temini ve devamı için ilkeler, hükümler koymuş, uluslararası ilişkilere dair bir çerçeve geliştirmiş, çatışma durumlarında ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin olarak ise çatışma ve savaş hukuku çerçevesinde hukuki ilkeler getirmiştir. Bütün bu alanlarda temel ilkenin barış, istikrar, eşitlik, adalet, hukukun üstünlüğü, toplumsal denge, hoşgörü, inanç özgürlüğü, güvenlik ve orta yol etrafında şekillendiği görülmektedir. İslam’ın iki önemli kaynağı Kur’an ve Sünnet’in, aşırılığı, şiddet ve terörü hoş görmediği

ve kaçınılması gereken fiiller olarak bildirdiği kesindir. Hakikaten İslam, Hz. Muhammed (s) döneminden itibaren toplum içi ve toplumlar arası ilişkileri hukuki ilkelere göre düzenleme yoluna gitmiş; uluslararası ilişkilerin barış içinde sürdürülebilmesi ve bunun sağlam temellere oturması için karşılıklı güven ve haklara saygıyı vurgulamış, uluslararası ilişkilerde Müslümanlara, verdikleri sözleri tutarak karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan uzak durmalarını (Maide 5/1; Nahl 16/91,92,93), insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan adaletle davranmaları, kin ve düşmanlıklar yüzünden zulüm ve haksızlığa yönelmemelerini emreder (Nisa 4/58; Maide 5/2, 8). (Özel, 2007:46; Küçükcan 2010). Bu durumda İslam dini ve Müslümanlar, bütün bu hususlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

İslamofobi, özellikle Batı'da Avrupa ülkelerinde, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve dünyanın diğer coğrafyalarındaki gayri Müslim toplumlarla bazı İslam ülkelerinde kendini gösteren bir olgudur. İslam korkusu, Müslümanlardan korkma, Müslümanlarla birarada yaşamaktan zarar görme endişesi veya korkusuna kapılma anlamına gelen *İslamofobi*, bir psikoloji, bir endüstri, bir kültür olarak var olduğu yerde, üstelik sadece lokal ve ulusal düzlemlere değil, aynı zamanda küresel düzlemlere erişecek boyutlarda bazı birey, grup, organizasyon ve devletlerin Müslümanlara karşı tehditlerine, nefretlerine, saldırılarına, çatışmalarına, sözel ve fiziksel şiddetlerine, hatta savaşlarına, işgallerine yol açmaktadır. Bundan dolayı bir çatışma kaynağı veya etkeni olarak İslamofobi, din-toplumsal çatışma etkileşiminin ele alındığı bu çalışmada gerekli görülmüştür.

-
3. Bu başlığa ait metin, yazarın daha önce "ABD'de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası" başlığıyla yayınlanan (2007) makalesinden uyarlanmıştır.

Bu bölümde Amerika'da 11 Eylül 2001'den önce ve sonra İslamofobi, yani İslam korkusu, İslam ve Müslümanlardan korkma psikolojisi ve bunun önemli sonuç veya boyutlarından olan Anti-İslamizm olgusu ele alınmaktadır. Konu, yazarın, daha önce yapılmış bazı çalışmaların verdiği bilgiler ve de 2004 yılının Ocak ayından itibaren 10 ayında ve 2007 yılının 31 Ocak'tan itibaren 80 gününde ABD'nin New York, Louisiana, Nevada, Georgia, Ohio, Illinois, New Jersey ve Connecticut eyaletlerinde farklı şehirlerde yaptığı gözlemlerden elde ettiği veriler çerçevesinde ortaya konulmaktadır.

11 EYLÜL ÖNCESİ İSLAMOFOBİA

ABD'de İslamofobi, 11 Eylül 2001'deki saldırı olaylarından çok öncelere dayanır. Bunun en iyi kanıtlarından biri, Hollywood yapımı filmlerdir. Bu filmlerin bir kısmında Müslümanlar kötü, tehlikeli, şiddete başvuran, öldürücü, terörist vs. olarak gösterilmekte ve böylece bir İslamofobi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Amerikan medyası öteden beri İslam ve Müslümanlar hakkında verdiği yanlış bilgiler ve yaptığı kötü haberlerle İslamofobinin oluşmasında başat rol oynamıştır. Bunun dışında Amerikan hükümetlerinin Müslümanlara karşı izlediği politika, uzun süredir İslamofobiyle birlikte kendini gösteren İslam karşıtlığını ortaya koymaktadır. Amerika'da İslam karşıtlığının tarihsel bekraunduna bakıldığında Müslümanların ne tür durumlarla karşılaştıklarını görmek mümkün olacaktır.

Tarihsel olarak Arap-Amerikalılar, Orta Doğu'da ne zaman kriz çıksa marjinalleşmiş ve sıkışmış bir azınlık olmuşlardır. 1967 ve 1973 Arap-İsrail savaşlarından sonra Arap-Amerikalılar, kendilerini, hem medyadan hem de Amerikan toplumunun çoğundan gelen anti-Arap ırkçılığının tufanıyla mücadele edebilecek donanımdan yoksun buldular. Saldırıları gerçekte Arapkarşıtlığı, etnik sindirme, ırki stereotipleştirme, damgalama ve zaman zaman fiziksel saldırılar vs. şeklinde toplumsaldı (Terry 2006:

117). Eylül 1972 Olimpiyatlarındaki Münih olayını (1972’de Münih Olimpiyat Köyü’nde bir grup Filistinli’nin rehin aldığı 11 İsrailli sporcunun Alman güvenlik güçlerinin kurtarma operasyonunda öldürülmesi olayı) müteakip Nixon yönetimi, “Operasyon Boulder” kod adı altında bir takım önlemleri içeren direktifler çıkardı. Müslümanlar için vize sınırlandırmaları da dahil bir takım ciddi olumsuzluklar getiren bu direktiflerin Siyonist güçler ve İsrail’in isteği veya baskısıyla çıkarıldığı iddia edilmektedir (Hagopian 100-101). Denilebilir ki Nixon idaresinin “Operasyon Boulder”i, Amerikan hükümetinin ABD’deki Arapları soruşturma için hedef göstermede ve onların Orta Doğu meselelerindeki siyasal aktivizminin önünü kesmede erken bir çabaydı. Gerçekten de Nixon yönetimiyle birlikte Amerika’da resmi hükümet, özellikle Arapça konuşan toplumlara kuşkuyla yaklaştı. Arap ülkeleri ve Amerika’daki başta Arap kökenli vatandaş ve mukimler olmak üzere Müslümanlarla bu yaklaşım temelinde olumsuz bir ilişki geliştirmeye çalıştı. İsrail yanlısı bir politika benimsenerek Filistinli Müslümanların atakları “İslami terörizm” olarak tanımlandı ve bu tanımlamayla özellikle Ortadoğu kökenli Amerikan vatandaşı ve mukimi Müslümanların anayasal olarak garanti altına alınmış haklarını ihlal etmeyi meşrulaştırdı. Mezkur prensipler, FBI’a “Arap kökenli” insanları, Arap-İsrail çatışması ile ilgili terörist eylemlerle potansiyel ilişkilerini belirlemek için soruşturma yetkisi veriyordu. Nitekim FBI hemen meşhur Detroit avukatı Abdeen Jabara’yı ve ardından Arap-Amerikan Üniversite Mezunlar Derneği’nin Başkanı’nı dinlemeye aldı (Akram ve Johnson 2002; Hagopian 1975-76: 101-102). 1970’lerde Carter Amerikan vatandaşlarının Tahran’da rehin tutulduğu krize cevaben İranlılara ve İran’a karşı çeşitli adımlar attı. Bu adımlardan diğer Müslümanlar da paylarına düşeni aldı. 1980’lerde Reagan yönetiminin dış politikası “terörizm”le savaşı da içine aldı. Libya’nın terörizm faaliyetlerinde bulunduğu iddia edildi ve Libya bombalandı. Bu hengamede Amerika’da oturan Müslümanlara karşı bir tür vandalizm ve şiddet devreye sokuldu ve onların toplanma merkez-

leri, camileri, iş yerleri ve evlerine çeşitli saldırılar yapıldı (Akram ve Johnson 2002).

Bir başka örnek, 1985’de bir Şii Lübnanlı tarafından gerçekleştirilen uçak kaçırma olayıyla birlikte bir Arap-Amerikan politik aktivistin katledilmesi ve kültürel ve dinî merkezlerin vandalizasyonu da dahil Müslümanlara karşı yönelen şiddet dalgaları kendini gösterdi. Bu uçak kaçırmayla Şii Lübnanlı gerçekte Amerika ve Avrupa’nın Lübnan’a müdahalelerini ve 1986’da Reagan yönetiminin Libya’yı bombalamasını protesto ediyordu. Bu süreçte Müslümanların kurdukları merkezlere, camilere, organizasyonlara saldırılar oldu. Örneğin Houston’daki bir cami kundaklandı ve ateşe verildi. Boston’da Amerikan-Arab Anti-Discrimination Committee ofisinde bir bomba patladı ve iki polisi şiddetli bir biçimde yaraladı. Yine aynı Komite’nin bir başka ofisine bomba atıldı ve onun yerel yürütücü direktörü öldürüldü. 1990’larda ABD’nin Kuveyt istilasından sonra, Amerikan yönetiminin “terörizme savaş” siyaseti, Irak’a ve liderine odaklandı. Bu süreçte Müslümanlara çeşitli baskılar yapıldı, liderler, aktivistler, göstericiler vs. FBI tarafından sorgulandı. INS (The Immigration and Neutralization Service), federal hükümetin FKÖ’nün ABD’deki ofislerini kapatmasıyla eşzamanlı olarak Filistin kökenli olup ABD vatandaşı olmayan Müslümanları sınır dışı etmenin peşine düştü (Akram ve Johnson, 2002). Ayrıca Arap ve Müslüman işyerleri ve topluluk organizasyonları bombalandı, yağmalandı ve şiddete maruz kaldı (Akram ve Johnson 2002). Şu halde Amerika’nın Müslümanlara karşı geliştirdiği İslamofobi ve anti-İslamizm politikası, 1991 Birinci Körfez Savaşı boyunca da belli düzeylerde devam etti. 19.04.1995’de Oklahoma City’de federal bir binanın bombalanması olayından sonra bombalama eylemini gayri Müslim bir Amerikalı gerçekleştirdiği halde Müslümanların suçlu ilan edilmesinin de, Amerika’da İslamofobi’yi ve İslam karşıtlığını körüklediği malumdur (Heck 2007).

İslamofobik süreçte Amerikan yönetiminin “gizli delil” olarak bilinen “suçlu veya terörist olarak tespit edip tutukladıkları kişiye suçunun ne olduğunu açıklamama hakkı”nın yaygın bir bi-

çimde kullanmasının Müslümanlar üzerindeki baskıyı nasıl şiddetlendirdiğini de belirtmek gerek. INS, gizli delili kullanmakla özellikle Müslümanları hedef almıştır. 1999’a kadar ABD’de 25 gizli delil davası söz konusuydu. Bu bağlamda Mazen Neccar ile Enver Haddam olayı örnek olarak zikre değerlidir. Bu ikisi, gizli delil muameleleriyle ilgili en uzun tutuklamaları tecrübe etti. İlk 1997 Mayıs’ında hapse atılan Neccar 3,5 yıl tutuldu. Haddam 4 yıl tutuklu kaldı. Neccar University of South Florida’da kurulu bir think-tank kuruluşu olan the World and Islam Studies Enterprise’in (WISE) dergisinin editörüydü. INS Neccar’ı tutukladı. Tutuklama ve sorgulama gizli delile dayanıyordu. Enver Haddam, University of Algiers’de fizik profesörü olup Cezayir Parlamentosu’nun seçilmiş bir üyesiydi. İslami Kurtuluş Cephesi’nin (FIS) bir üyesi olarak Cezayir’de seçimlere girdi ve FIS kazandı. Fakat daha sonra malum olaylar cereyan etti. Haddam da 1992’de geçerli bir nonimmigrant (göçmen olmayan) vizeyle ABD’ye giriş yaptı ve daha sonra iltica talebinde bulundu. INS onu gözaltına aldı ve gizli delile dayanarak sorguladı. Her iki olayda da güvenilir deliller üzerine hareket edilmişti. Yukarıda belirtilen süreden sonra onlar serbest bırakıldılar. Buna benzer başka olayların olduğunu da belirtmek gerek (Akram ve Johnson 2002).

11 EYLÜL VE İSLAMOFOBİ

11 Eylül 2001 olayları, Amerikan tarihinde bir dönüm noktası olarak tespit edilebilir. 11 Eylül olayları, Amerika Birleşik Devletleri’nin iç ve dış politikasında temel değişikliklere gidilmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu değişimin birincil muhatabı ise Müslümanlar olmuştur. Amerikan yönetimi, 11 Eylül’den “İslami terörizmi” sorumlu tutarak hem Amerika’daki hem de Amerika dışındaki Müslümanlara karşı “kuşku”, “baskı” ve “şiddet”e dayalı bir politika geliştirmeye başlamıştır. Esasen şiddet ve terör, günümüzde küreselleşmenin en önemli ve tehlikeli so-

nucu haline gelmiştir. 9/11 olayları da küreselleşmeden bağımsız değerlendirilemez. Amerika'nın kendi içinden gelen bir eylem biçimi olarak bu olaylar, Amerika'nın küreselleşme sürecinden etkilenmesinin ve bu etkilenime bağlı olarak onun rotasında ayarlama yapma arzusunun bir sonucudur. Bu olaylarla birlikte globalleşme, şiddet yönünü “uluslararası terör” nitelmesiyle daha güçlü ve büyük güçler kanalıyla göstermeye başladı. Acaba bu olayların akabinde Bush'un “Teröristler Dünya Ticaret Merkezi”ne saldırdılar; biz onları dünya ticaretini genişleterek ve teşvik ederek yeneceğiz.” (Lang 2006) sözüyle kastettiği bu muydu (Okumuş 2008a).

9/11 olaylarından sonra izlenen politikanın bir gereği olarak Müslümanlar ve İslam, sürekli olarak ve eskisinden daha sıkı bir şekilde terörle birlikte zikredilmeye başlanmıştır. Bu süreçte İslam'ın şiddet ve terör dini olduğunu ya doğrudan vurgulayan ya da dolaylı olarak ima eden bir politika izlenmiştir. Özellikle küresel güçlerin başarısızlıklarının telafisi yolunda önemli bir meşrulaştırıcı adım olarak gerçekleşen 9/11'den sonra İslam'ın şiddet ve terör boyutu ısrarla vurgulanmak suretiyle insanlar, bu imaj üzerinden İslam'a ve Müslümanlara karşı tahrik edilmektedir. İslam'ın şiddet ve terör yüzüyle sunulması ve “İslami şiddet” ve “İslami terörizm” gibi ifadelerle İslamın şiddet ve terörle zikredilmesi, bilimsel çalışmalarla da desteklenmektedir. Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi Bernard Lewis'in çalışmaları buna en iyi örnekler arasındadır. Lewis, bazı çalışmalarında (örneğin 2003) kurduğu cümle ve kullandığı ifadelerle bir tür dil oyunu yaparak bilerek İslam'ı terörizmle ilişkilendirmeye çalışmaktadır (Okumuş 2008a). Son çözümlemede Amerika'da İslam ve terör yanyana getirilerek derin bir İslamofobi oluşturulmuştur. Bugün geline nokta Amerika'lının önemli bir nüfusunun bu İslamofobiye yakalandığı söylenebilir. İslamofobi, Amerikan halkının Müslümanlarla ilişkisini olumsuz etkilemiştir. Bu fobinin oluşmasında baş aktör konumundaki Amerikan yönetimi de İslamofobinin etkisiyle Müslümanlara karşı daha baskıcı bir politika izlemektedir.

11 Eylül olaylarının üzerinden on beş yıl geçmiş olmasına rağmen halâ İslam'ın ve Müslümanların korku konusu olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu noktada yazar, 2004'te 10 ay (Ocak-Kasım arası) Louisiana Eyaleti'nde yaşadığı ve yukarıda belirtildiği gibi 31 Ocak-19 Nisan 2007 tarihleri arasında bir kaç eyaletine gitme imkanı elde ettiği Amerika'da dikkatini çeken bir hususu zikredebilir. Gözlemlenen odur ki, Amerika'da İslamofobinin temelini oluşturan en önemli hususlardan biri, İslam'ın şiddet dini olduğu yönünde, Müslümanların terörist oldukları yolunda ciddi bir propagandanın yapıldığı gerçeğidir. İslamî bağlamda; terörizm, fundamentalizm, radikalizm, extremism, dindarlık, Müslümanlık ve İslam bilerek ve bilmeyerek birbirine karıştırılmak suretiyle, İslam'ın ve Müslümanların şiddet ve terörle ilişkilendirilmesi, Müslümanların barışçı yönlerini ortaya koymalarına engel oluşturmaktadır (Okumuş 2008a).

11 Eylül olaylarından sonra yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi Amerikan kamuoyu İslam'a ve Müslümanlara karşı eskisinden daha büyük bir fobi psikolojisi içine girmeye başlamıştır. Amerikan halkının İslamofobi'si o boyutlardaydı ki, Müslümanları kendileri için Nazilerden daha kötü, potansiyel bir tehdit, tehlike, katil, terrorist ve İslamî şeytani bir din olarak görüyorlardı (Cainkar 2004). “İslam ve şiddet arasında ilişki kurulmasına neden olan önemli kavram ve konulardan biri de ‘cihad’dır. Bu kavram İslam tarihi boyunca sosyal ve siyasi şartların da etkisi ile çeşitli biçimlerde anlamlandırılmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde dinin yayılması için yapılan savaş ve mücadele ile inkârcılara karşı koymak cihad olarak görülürken, Müslüman toplulukların düşmandan savunulması görevi de bu kapsamda değerlendirilmiştir. İslam ülkelerinin işgal altında olduğu dönemlerde ise cihad, sömürge güçlerine karşı bağımsızlık mücadelesi olarak görülmüş ve teşvik edilmiştir. İslam bilginlerinin genel kabulü cihadın bireyler, gruplar ve cemaatler tarafından değil siyasi irade ve iktidar tarafından yürütülmesidir. Ancak sayıları oldukça az da olsa bazı Müslümanların cihadı bireysel bir görev olarak yorumladıkları ve eylemlerini bu kavramla haklılaştırmaya çalıştık-

ları da bilinmektedir. Ancak bu yaklaşımın Müslümanların ka-
hir çoğunluğu tarafından kabul edilmediği, İslam dininin şiddet
ve terör olaylarını meşrulaştırmak amacıyla araçsallaştırılmasını
onaylamadıkları görülmektedir. Cihad kavramına yüklenen bir
başka anlam ise dini ve ahlaki mükemmelliğe ulaşmak ile ilgili-
dir. Bu anlayışa göre insan manevi açıdan derinleşmek için kö-
tülüklerle karşı koymalı, nefsinin esiri olmamalı ve ahlaki olgun-
luğa ulaşmak için çabalamalıdır. Buna karşın Müslümanlar ara-
sında yukarıda da işaret edildiği gibi içinde bulundukları siyasi,
ekonomik ve toplumsal şartların da etkisiyle dini nasları şiddeti
meşrulaştırıcı biçimde yorumlayanların varlığı da inkâr edilemez.
'İslâm dünyasında erken devirlerden itibaren siyasî sebepler ya-
nında, eski dini geleneklerden kaynaklanan dış tesirler, insanla-
rın sahip oldukları farklı karakter ve ruhi yeteneklerden kaynak-
lanan psikolojik ve sosyal bazı sebeplerle aşırılık anlayış ve ha-
reketleri ortaya çıkmıştır. Dinî nasların aşırı ve yanlış yorumla-
rıyla dinden çıkan aşırılar (Gâliyye) yanında din dairesinde kal-
makla birlikte itidal çizgisini aşan, ortak dini anlayışın ötesine
geçen gruplar da her zaman var olagelmıştır.' (Özel 2006: 96;
Küçükcan 2010). Son çözümlemede İslam ve Müslümanlar, gü-
nümüzde dünyanın çeşitli coğrafyalarında kendini göstermekte
olan çatışmalarla ilişkisi bakımından doğru ve nesnel bir biçim-
de ele alınmalıdır.

İSLAMOFOBİNİN EN ÖNEMLİ SONUCU: ANTI-İSLAMİZM

Amerikan yönetimi, 11 Eylül terörist saldırılarından sonra
ulusal güvenlik ve terörizmle savaş adı altında yasama, idare ve
yargı ile ilgili bir takım iç tedbirler alma yoluna gitmiştir. Denile-
bilir ki ABD'de İslamofobi temelinde bir siyaset izlenmiştir. Ame-
rika'da resmi ve gayr-i resmi düzlemde yönetici olan ve olmayan
seçkinler tarafından izlenen İslamofobi politikasının bir sonucu
olarak Amerikan halkı arasında gerçeklik bulan İslam korkusu,

Amerikan yönetiminin ve bazı Amerikalıların, anti-İslamist olmasını ve Müslümanları yaygın anlamda rahatsız etmesini, damgalamasını, tehdit etmesini, Müslümanlara karşı ayrımcılık yapmasını, ırkçı tavrılar geliştirmesini ve kötü davranışlarda bulunmasını, örneğin Camilere saldırması, başörtülü insanlara hakaret etmesi, tacizde bulunması, hatta saldırması,⁴ Müslüman komşularıyla ilişkileri kesmesi, çocuklarının Müslüman çocuklarla birlikte bulunmasına izin vermemesi gibi rahatsız edici davranışlar geliştirmesini intaç etmiştir. Denilebilir ki İslamofobinin en önemli sonucu anti-İslamizmdir. İslam karşıtlığının önemli bir boyutu başta Araplar olmak üzere Müslümanlara karşı ırkçılık olarak gözükmemektedir (Akram ve Johnson 2002: 301-313 vd.). İslamofobi, resmi kurumlarda da Müslümanlara karşı diskriminasyonu ve kötü muameleyi beraberinde getirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, Müslüman Amerikan vatandaşlarını ayrımcı muameleyle kayıt sistemi, parmak izi alma, vize süreci, takip altına alma,⁵ işten çıkarma, çalışma iznini iptal etme, ev ve iş yerlerini ziyaret, tutuklama ve kötü mülakatlar gibi uygulamalarla veya tedbirlerle yüzyüze bırakmıştır⁶ (Cainkar 2004). Bu noktada en başta Polisiye muameleleri zikredebiliriz. Şüpheli bulunarak alınıp sorgulanan Müslümanları takip etmek, kimlik kontrolüne tabi tut-

-
4. New York'da bir Müslüman'ın tanıklık ettiği bir olayda, bir Amerikalı erkek, bir grup bayan Müslüman'ı onlardan bir bayanın şoförlüğünü yaptığı arabalarıyla sefer halindeyken sıkıştırıyor, taciz ediyor, bağırıp çağırıyor ve korkuya kaçan bayanlar, bir ara kurtulduklarını sanarak aracı park edip indiklerinde aynı kişinin fiili saldırısına uğruyorlar ve mezkur şahıs bir bayanın yüzünü tırmalıyor, başörtüsünü çekip çıkarıyor.
 5. Nevada Eyaleti'nin kentlerinden Las Vegas'ta 2007'de dindar olmayan bir Türk Üniversite hocasının, yine dindar olmayan bir Filistinli ile birlikte çalıştığı ve kaldığı gerekçesiyle çalışma izni iptal edilmiş ve yeniden çalışma izni sürecinde pek çok zorluklar çıkarılmıştır. Çalışma izninin iptali nedeniyle Üniversite'deki işine de son verilmiştir.
 6. Bu tür tedbirleri Amerika'daki Arap ve Müslümanlardan en az 100 bin kişi şahsen tecrübe etmiştir (Cainkar, 2004).

mak, hapse atmak, Müslümanların evlerine girmek,⁷ onlara baskı ve şiddet uygulamak ve hatta sınırdışı etmek, Camileri kontrol altında tutmak, bu kötü muameleler cümlesindendir. Başka resmi kurum ve kuruluşlarda da zaman zaman bazı memurların Müslümanlara karşı kötü muamelede bulunduğu, örneğin başörtülü bayanın ehliyet başvurusunda zorluk çıkardığı,⁸ okullarda bazı öğretmelerin Müslüman öğrencilere karşı ayrımcılık yaptığı, başörtülerine müdahale ettiği, hatta bazı öğrencilerin Müslüman öğrencilere karşı olumsuz baktığı da bilinmektedir. Bunun dışında bazı Amerikalıların Müslümanlara karşı sonu öldürmeye kadar varan saldırıları söz konusudur.⁹ Ayrıca havaalanlarında uçağa binmeden önceki işlemlerde Müslüman ülkelerden gelenlere yapılan muameleler, örneğin daha sıkı ve fazla aramalar, şüpheli adı altında uçaktan indirmeler, yolcuların “bu uçakta Arap var, ben binmem!” diyerek uçaktan ayrılması vs., aynı an-

-
7. Nisan 2007’de Ohio Eyaleti’nde başarılı bir doktora öğrencisinin (Arap) evine gündüz gözü iki kişi gelerek kendilerini görevli diye tanıtmış ve kimlik ve pasaport kontrolü yaparak gitmişlerdir. Bunun sonuçlarının neler olabileceği açıktır. Nitekim bu olaydan sonra üniversitedeki ofisine gelen öğrenci, olayın etkisinden hala kurtulamamıştı.
 8. Böyle bir olay, 2004’te Louisiana Eyaleti’nin başkenti Baton Rouge’da yaşanmıştır. Ehliyet almak için ilgili daireye başvuran bir başörtülü bayan Müslüman’a (Türk), söz konusu dairede görev yapan bir bayan memur tarafından kötü muamelede bulunulmuş ve aynı memur tarafından başörtüsüyle ehliyet alamayacağı belirtilmiştir. Olaydan oldukça olumsuz etkilenen bayan ve eşi, dairenin yetkililerine anında durumu iletmış ve kendilerinden özür dilenerek başvuruları kabul edilmiştir. Bu olay, belki ilk bakışta sıradan gibi gözükebilir; fakat Amerika gibi özgürlüklerin ve demokrasinin en iyi işlediği ve de Müslümanların her şeye rağmen özgürce ibadetlerini yerine getirebildikleri ve başörtüsü yasağının olmadığı bir ülkede bu olayın cereyan etmesi, izahı kolay yapılabilir bir şey olmadığı için insanlar üzerinde ciddi olumsuz etkilerde bulunmaktadır.
 9. Örneğin Arinoza’da ülkesinin intikamını alma peşine düşen bir Amerikan vatandaşı, Hindistan’dan gelen sarıklı ve sakallı bir Sih’i Arap olduğunu zannederek öldürmüştür (Akram ve Johnson, 2002: 296).

ti-İslamist tutum ve davranışlara örnek verilebilir. Özetle Müslümanlara karşı dinî, eğitimsel, ulaşım, askerî, polisiye, ekonomik, siyasal, sosyal vs. alanlarda ırkçılık ve ayrımcılık temelinde kötü tutum ve davranışlar geliştirilmiştir (Stewart 2003). Bütün bunlarla Müslümanların “ötekiliği” koyulaşmıştır.

İslamofobi ve anti-İslamizmin boyutlarını anlamak bakımından bazı hususlara kısa kısa değinmek yararlı olacaktır. Örneğin 11 Eylül’den sonra uygulanan *özel kayıt sistemi*, Müslümanlara karşı bir tür önlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sistem Amerikan hükümetinin özel kayıt programı olup the National Security Entry and Exit Registry System (NSEERS) olarak bilinir. 11 Eylül 2002’de the Immigration and Naturalization Service’de (INS) ve sonra the Department of Justice’da bu program yürürlüğe girdi. Göçmen olmayan yabancıların, bu sisteme göre Amerikan göçmen otoriteleriyle, parmak basma, fotoğraf çekirme, sorulan sorulara cevap verme ve rutin raporlamaya razı olma gibi uygulamalara tabi tutulması gerekiyor. Özel kayıt sisteminin öncelikle bu sisteme tabi tutulan insanlar üzerindeki etkisi derin olmuştur. The Department of Homeland Security’e göre 1 Haziran 2003’e kadar, Amerika’da yaşayan 82.880 kişi özel olarak kaydedilmiştir. Bunlardan hatırı sayılır bir miktarı sınır-dışı edilmiş, bir kısmı farklı muamelelere tabi tutulmuş, örneğin bir kısmı tutuklanmış vs. *Nonimmigrant visa* uygulaması da 11 Eylül’den sonra Müslümanlara yapılan İslamofobik ve anti-İslamik muamelelerdendir. Müslümanlar bu uygulamadan da oldukça olumsuz etkilenmişlerdir. Özellikle öğrencileri, misafir araştırmacıları, misafir öğretim üyelerini, bursiyerleri, medikal ve kemoterapi hastalarını, sanatçıları, müzisyenleri, işadamlarını vs. bu vize uygulaması daha olumsuz etkilemiştir. Müslümanlar için bir diğer kötü gelişme, *kin*, *nefret* ve *önyargıya dayalı cürümleri*-dir (hate crimes). Müslüman Amerikan toplulukları, kin ve nefret cürümleri, iftiralar, iş ayrımcılığı gibi olumsuzluklara maruz kalmışlardır. 11 Eylül’ü takip eden ilk 7 gün içinde, Araplar ve Güney Asyalılar CAIR’e (the Council on American-Islamic Relations) 645 “peşin hükümlü ve tarafgir olay ev nefret cürmü”

rapor etmiştir. 2003 ve daha sonraki yıllarda nefret ve kin saldırıları devam etti. Örneğin 5 Ekim 2003’de bir Müslüman kadın Virginia Springfield’da arkadan saldırıya uğradı. Beyaz erkek genç saldırgan bağırarak “seni terörist domuz” demiş ve kaçmıştır. Eylül 2003’de bir kundakçı Georgia’da bir camiye saldırmıştır (Cainkar 2004).

Denilebilir ki Amerika’da İslamofobinin neden olduğu *anti-İslamizm*, Müslümanlar üzerinde tedirginlik, *korku*, *stress* gibi olumsuz etkilerde bulunmuştur. Hatta Amerikalıların Müslümanlara olumsuz yaklaşımlarından dolayı yıllardır burada yaşayan bazı Müslümanlar, daha önce geldikleri kendi ülkelerine dönmüşlerdir. Anti-İslamizm, Amerika’da en çok Arapları vurmuştur. Bu noktada Araplardan sonra Pakistanlılar ve İranlılar zikredilebilir. Arapların imajı ABD halkı katında o kadar bozuk ki, Müslüman olmayan Araplar bile bu kötü imajın olumsuz sonuçlarına maruz kalabilmektedirler. Amerikan halkının bu İslam karşıtı tutumlarından dolayı bazı Müslümanların, *isimlerini değiştirdikleri* dahi görülmektedir. Amerikalılar, Müslümanlara karşı kuşkulu yaklaşımlarını komşuluk ilişkilerinde, işyerlerinde vs. de göstermektedirler. Denilebilir ki İslamofobinin ürettiği İslam karşıtlığıyla, Amerikalılar Müslümanları *etiketlemiş ve damgalamıştır*. Bu tespit, Amerika’da Müslümanların mevcut durumlarını anlayabilmek bakımından son derece önemlidir. Söz konusu damgalama ve olumsuz yaklaşım, bazı yazarlarca “Yeni Makkar-tizm” (New-McCarthyism) olarak isimlendirilmiştir (Cole 2003). Gerçekten de John le Carré’in dediği gibi Amerika, tıpkı McCarthy zamanlarındaki gibi, Amerika’yı Dünyanın gözdesi yapan özgürlükleri sistematik olarak kaybediyor (Le Carré 2003).

Amerikan yönetimi 11 Eylül’den sonra “terörizmle savaş” adı altında izlediği politikayla bir yandan toplum arasında İslam korkusunu yayarken bir yandan da kendisi Müslümanların hakları konusunda bazı kısıtlamaları beraberinde getiren yeni yasal düzenlemeler yapmış ve kararlar almıştır. Tarihse olarak Araplar da dahil Müslümanların stereotipleştirilmesinin, göç yasası ve siyaseti üzerinde dramatik bir etkisi olmuştur. 11 Ey-

lül'den sonra geliştirilen “terörizme karşı savaş” politikası, önceki anti-terörist tedbirler üzerine bina edilmiştir (Akram ve Johnson 2002: 355). Özetle 11 Eylül'den sonra Amerika'da yaşayan Müslümanları rahatsız eden ciddi gelişmeler olmuştur. Bazılarını toplu olarak vermek gerekirse, 11 Eylül saldırılarını takip eden ilk 9 hafta içinde Müslümanları hedef alan bir kaç öldürme de dahil 700 şiddet içerikli olay olmuştur. 1 Ocak-11 Ekim 2002 arasında 165 şiddete dayalı olay gerçekleşmiştir. Bu olayların içerisinde kötü bakış ve sözlü saldırılardan tutun yaralama ve öldürmeye ve de iş merkezlerine, kültürel ve dinî merkezlerle saldırılara kadar çok çeşitli olaylar vardır. Olayları ayrıntılandırdıkça ve çeşitliendirdikçe binlerce olaydan söz etmek mümkün hale gelmektedir. Uçak kalkmadan, fakat yolcular bindikten sonra yolcuların etnisitesine göre illegal ve ayrımcı bir yolla indirilmeleri noktasında 80 vaka meydana gelmiştir. Arap Amerikalıların aleyhine 800'ü aşkın istihdam ayrımcılığı vakası olmuştur (Stewart 2003; Heck 2007).

Kadınların, Post-9/11 Amerika'sında gelişen olaylardan en fazla etkilenen Müslümanlardan olduğu söylenebilir. Onların kılık kıyafetleri, yeterince dikkat çektiğinden kendilerini fazlasıyla ele veriyorlardı! (Cainkar 2004). Bu durum sadece kadınları değil, bütün Müslümanları olumsuz etkilemiştir. Zira Müslüman kadınlar, özellikle İslam merkezlerinde ve diğer İslami organizasyonlarında oldukça aktif görev ve hizmetlerde bulunmaktadır.

Anti-İslamizmin en önemli sonuçlarından biri de, Amerika'daki çeşitli İslamî grupların –ki bu gruplar farklı ülkelerden gelmektedir- birbirleriyle ilişkileri noktasında kendini göstermiştir. Tam da bu noktada Türkiye kökenli Fethullah Gülen cemaatinin özellikle Araplara karşı mesafeli olmayı tercih ettikleri hatırlanabilir. Gerek 2004'te gerekse 2007'deki Amerikan gözlemlerimizden Cemaat'in Araplarla birlikte hareket etmekten ve birlikte görülmekten azami ölçüde kaçınmayı bir politika olarak belirlediği anlaşılmaktadır. Amerika'da İslamofobiden genel olarak bütün Müslümanlar olumsuz etkilenseler de en çok etkilenenler Araplar olduğundan ve dolayısıyla Arapların imajı Amerika'da

iyi olmadığından, Cemaat, onlardan uzak durmayı yeğlemekte ve özellikle “Türk İslamı/ılımlı İslam/hošgörülü İslam” vurgulu bir Müslümanlığı öne çıkarmaktadır. Bu nedenle zorunlu durumlar dışında camilere gitmeyi de uygun bulmadıkları anlaşılmaktadır. Çeşitli yerlerde yaptığımız gözlem ve görüşmelerde bu siyasetin izlendiği anlaşılmaktadır. Arapların cemaatin bu davranış biçiminin de farkında olduğu söylenebilir. Cemaatin etkili olduğu yerlerde yaptığımız görüşmelerde bazı Araplar, cemaatin böyle bir siyaset izlediğini söylemişlerdir.

Buraya kadar söz edilen hususlar, İslamofobi ve anti-İslamizmin Amerika içindeki sonuçlarıyla ilgilidir. İslamofobi ve anti-İslamizmin en önemli sonuçlarından biri ise Amerikan hükümetinin küresel düzlemde gerçekleşen terörizme karşı küresel savaş adı altında Lübnan, Filistin, Irak, Afganistan gibi ülkelerde izlediği politikalar ve yürüttüğü savaşlarla İslam dünyasında sebep olduğu kargaşa, şiddet, terör ve savaştır. Daha önce de belirtildiği gibi Amerika’nın içerde izlediği İslamofobik siyaseti dışpolitikada Müslüman ülkelere karşı izlediği siyasetten ayrı düşünmek olası değildir.

Amerika’da yaşayan Müslümanlar, Amerika’da gördükleri ve yaşadıkları olumsuzluklar karşısında sivil toplum örgütleri tesis etmeye ve bu örgütler etrafında organize olup haklarını savunma mücadelesi vermeye başlamışlardır. Özellikle de 11 Eylül olaylarından sonra örgütlenmeye daha bir önem verdikleri söylenebilir. Yine İslamofobi ve İslam karşıtlığı, Amerika’daki Müslümanların siyasetle ilişkilerini, emniyet ve istihbarat kuvvetleriyle ilişkilerini vs. etkilemiş ve de Müslümanları bu noktada yeni yöntemler geliştirmeye itmiştir. Müslümanlar, mezkur süreçle birlikte farklı din mensuplarıyla diyalog çalışmalarına da ayrı bir önem vermeye başlamışlardır. 11 Eylül 2001’den sonra İslam karşıtlığının önemli bir sonucu da Amerika’da Müslümanlaşmanın çok hızlı bir trende girmesidir. İslam aleyhtarlığı ve Müslümanlara karşı kötü muamele ve ayrımcılık, özellikle entellektüel ve akademik düzeyde, araştırmaya dayalı Müslüman olmada hatırı sayılır bir artış olmuştur. Özetle öncelikle belirtmek gere-

kir ki, Amerika’da İslam korkusu ve Müslümanlara yönelik karar, direktif, baskı, engelleme, sınırlandırma vs. gibi hususlarda, Amerikan hükümetlerinin dış politikaları büyük bir rol oynamıştır. Ayrıca Amerika’da İslamofobi ve anti-İslamizm, 11 Eylül öncesinde çeşitli süreçlerle temellendirilmiş, oluşturulmaya çalışılmış ve 11 Eylül 2001 ile birlikte netleştirilmiş, derinleştirilmiş, hatta kurumsallaştırılmıştır. İslam karşıtlığının kurumsallaşması, Amerikan resmi anlayışının ve bazı halk kesimlerinin, Müslümanlara karşı bir duruş sergilemelerini, kötü davranmalarını, onları potansiyel düşman görmelerini ve ona göre Müslümanlara karşı gardlarını almalarını intaç etmiştir. Amerika’nın dış politikasından, özellikle Ortadoğu politikasından ayrı değerlendirilemeyecek olan Amerika içindeki İslamofobi ve İslam karşıtlığı, Müslümanları korku psikolojisi içine sokmakta, marjinalize etmekte, ötekileştirmekte ve onların Amerika’daki yaşamlarını zorlaştırmaktadır. Bundan Amerikan yönetimi ve halkı da aslında zarar görmektedir. Zira Amerika, İslam karşıtlığıyla, kendi tarihsel “özgürlükçü” çizgisiyle tutarlı olmaktan uzaklaşmakta ve böylece kendi değerleriyle çelişmektedir. Farklı etnik kökene sahip Müslümanların birbirleriyle ilişkilerinin mesafeli oluşu da, uzun vadede hem Müslümanlar açısından hem de Amerikan toplumu açısından iyi bir olay değildir. Son çözümlemede denilebilir ki ABD’de var olan İslamofobi ve anti-İslamizm, sadece Müslümanların değil, bütün Amerikalıların ve Amerika’da mukim olanların sivil haklarının ihlali beraberce getirmiştir. Amerikan toplumunda özgürlükler, İslamofobi ve anti-İslamizm sürecinde dikkat çekici bir biçimde kısıtlanmıştır. Bu süreçte özelde Amerika’da yaşayan Müslümanlar maddi ve manevi büyük zararlara maruz bırakılmışlardır.

Şu da belirtilmelidir ki özellikle 11 Eylül’den sonra Müslümanlar, “Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşayacaklarsa daha köklü ve kalıcı bir takım çabalar içerisine girmeleri gerektiğini” düşünmeye başlamışlardır. Bu düşünceyle eskiye oranla daha fazla örgütlenmeye ve sivil toplum örgütleri etrafında toplanarak aktiviteler geliştirmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca gerek genel

olarak sosyal hayatta gerekse Camilerdeki hutbelerde söylemlerinde bazı değişikliklere gitme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bununla bağlantılı olarak da Amerika'nın Müslüman olmayan insanlarına İslam'ı doğru bir biçimde anlatmanın ve Müslümanların onlar için tehlikeli olmadığını göstermenin peşine düşmüşlerdir.

ABD.'deki duruma ek olarak Batı Avrupa'da da İslamofobi ve İslamofobi kaynaklı çatışma ve saldırılar, oldukça dikkat çekici boyutlarda olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. En son 13 Kasım 2015 tarihinde Paris'te 100'den fazla insanın öldürülmesiyle sonuçlanan saldırılarla birlikte İslam ve Müslüman korkusu canlanmıştır. Birçok Avrupa ülkesinde İslam ve Müslümanlarla ilgili İslamofobiden beslenen olumsuz üslup, retorik, tutum örneği sergilenmiştir.

Kısaca Batı'da etkili/güçlü bir çatışma kaynağı olarak İslamofobi, Batılıların güçlü oldukları/hissettikleri yerlerde Müslümanlara olumsuz, önyargılı ve nefretle bakmalarına; onları horlamlarına ve ötekileştirmelerine, onların bedenlerine, ruhlarına, kıyafetlerine, dinî kimlik ve şahsiyetlerine, maddi ve manevi imkanlarına/varlıklarına, dinî organizasyonlarına, cami veya mescitlerine, eğitim kurumlarına vs. sözlü, fizikî, silahlı olarak saldırımlarına, onları istenmeyen ilan etmelerine, sınır dışı etmelerine vs. neden olmaktadır. Hiç şüphesiz bu da bazen karşıt bir tepki doğurarak Müslüman bazı birey ve grupların, hem de kimi zaman küresel bir takım dinî grup ve örgütlerin desteğini de alarak kendileri için tehdit gördükleri veya Müslümanlara kötü davrandığını, zarar verdiğini düşündükleri Batılı birey, grup, kurum ve kuruluşlara çatışmacı bir tarzla yaklaşmalarını intaç etmektedir. Daha da önemlisi İslamofobi endüstrisi ve kültüründen bir Westofobi (Batı-korkusu), bir Eurofobi, bir Americanofobi (Amerika-korkusu), hatta bir Christianofobi (Hıristiyanofobi: Hıristiyan-korkusu) veya Christianityfobi (Hıristiyanlık-korkusu), Judeofobi (Yahudifobi: Yahudi-korkusu) vs. kültürü üretilip ortaya çıkarmak için adeta özel bir çaba harcanmaktadır.

SONUÇ

Din Sosyolojisi'nin önemli ilgi alanlarından biri olan din-çatışma etkileşimini anlamamanın amaçlandığı bu çalışma, dinin toplumsal çatışma boyutunu ve toplumsal çatışmanın din boyutunu, yani din-toplumsal çatışma etkileşimini, daha sade bir kavramsallaştırmayla dinî-toplumsal çatışmayı ele almıştır. Belirtmek gerekir ki, toplumu, siyaseti, toplumsal hayatın bütün yönlerini etkilemeye devam eden din, günümüz küresel dünyasının/toplumunun önemli bir parçasıdır. Din, günümüzde sadece geleneğin, geleneksel toplumsal hayatın bir parçası değil, ayrıca yenilenmenin, değişimin, hatta hızlı değişimin, bu değişimde kendini gösteren kaosların, şiddetin, çatışmaların, savaşların, göçlerin, çatışma çözümlerinin, barışların önemli bir parametresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumda dinin önemli ilgi alanlarından ve boyutlarından biri olarak önümüze gelen çatışma, genel olarak şiddet, mücadele, rekabet, devrim, değişim, terör, savaş, ayrılma, parçalanma, birleşme, bütünleşme konularıyla doğrudan bağlantılı olup toplumsal gerçekliğin önemli unsur-

larından biridir. Bir uyumsuzluk hali olarak *çatışma* sosyolojik planda, toplumsal hayatta engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklardan kaynaklanan gerilim halinin meydana getirdiği karşı karşıya gelme durumu olarak anlaşılabilir. İnsanların düşünce, zihniyet, inanç, istek ve amaçlarda birbirlerinden farklılaşması ve bu farklılaşmanın dil, beden ve davranışlara yansımalarıyla, toplumda engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Bu engelleme, engellenme ve anlaşmazlıklara çözüm üretilmediği zaman, toplumun çeşitli boyutlarında zihinsel veya entelektüel, fikrî, sözlü veya fiilî çatışmalar kaçınılmaz olur. Dinî çatışma, inançta, uygulamada, dinî olsun veya olmasın herhangi bir konuya yaklaşımda ortaya çıkan farklılıklara dayalı dinî anlaşmazlık olarak tarif edilebilir. Din de çatışma da, toplumsal hayatın varolduğu her zaman ve her yerde varolmuştur. Din ve çatışma, ilk insandan bugüne kadar varolduğuna göre, onlar üzerine düşünme de tarih boyunca varolmuştur. Din ile çatışma karşılıklı ilişkilere sahiptir. Toplumsal zemine, değişime, kültüre ve dinin yaklaşımına, öğretilerine, dünyaya bakışına ve toplumsal boyutlarına göre din ile çatışmanın birbirlerini etkileme durumu değişiklik arz eder. Din-çatışma etkileşimi, toplumda din ve çatışmanın gerçeklik bulduğu her yerde sözkonusu olabilir. Zihinde, fikirde, ailede, eğitimde, siyasette, ekonomide, grup yaşamında, dinî gruplarda, uluslararası ilişkilerde vs. dini çatışmayla ilişkili olarak gözlemlemek mümkündür.

Sonuç olarak:

1. Toplum, işbirliği, dayanışma ve bütünleşmelerle rekabet, mücadele, ayrılma, parçalanma, gruplaşma ve çatışmaların içiçe olduğu bir yaşamı ifade eder. Aynı şey, bütün bir insanlık için geçerlidir. Uygulamada çatışmanın olmadığı bir toplum bulmak zordur; fakat işbirliği, düzen, dayanışma ve bütünleşmenin olmadığı bir toplum bulmak da imkansızdır. O halde toplumu, toplumsal hayatı, toplumsal davranışı salt çatışmayla izah etmek mümkün değildir. Çatışma, toplumda düzen ve bütünleşme ile birlikte olur. Çatışma, kimi zaman toplumsal düzeni, bütünleş-

meyi güçlendirir, kimi zaman tersine toplumu, toplumsal hayatı olumsuz etkileyebilir. Burada toplumun çatışmayı düzenlemesi kadar, çatışmanın toplumu düzenlemesi de önemlidir. Çatışma, insanlığın tarihi ve sosyolojisinde oldukça önemli bir etkindir. Aslında hak-batıl mücadelesi veya savaşı, herkesin, her toplumun, her siyasal birliğin, her devletin, her dinin, her ideolojinin kendine göre anlayıp hayata geçirmeye çalıştığı bir çatışma durumudur. Ancak hak-batıl savaşı da, sonuçta dünyada düzen, birlik, bütünleşme, mutluluk, mutlu ve huzurlu bir yaşam, hatta bir tür “yeryüzü cenneti”ne erişmek için/iddiasıyla gerçekleşir. O halde esas olan çatışma değildir.

2. Toplumsal hayatın temel belirleyici kurumlarından, hatta çoğu zaman en belirleyici kurumu olan din, toplumsal hayatta eşyaya, olanlara, davranışlara anlam veren bir referans sistemidir; insanlar, hayatlarını bu sisteme göre düzenledikleri ölçüde din, toplumda etkili bir biçimde varlık gösterir. Dinin toplumsal hayatın varoluşsal bir boyutu olması, yine toplumsal hayatın önemli veçhelerinden biri olan çatışmayla çeşitli biçimlerde etkileşim halinde olması demektir.
3. Dinin her tip çatışmayla ilişkisi, karşılıklılık esasına dayalıdır; din çatışmayı, çatışma da dini çeşitli biçimlerde etkiler. Bu etkileşim, sanıldığından daha karmaşıktır. Din ile bir şekilde ilişkili olmuş çatışan gruplara, hareketlere, devletlere –en sekülerinden en dindarına kadar-, örneğin Ku Klux Klan, PKK, IRA, Irgun, İsrail, Asala, Halkın Mücahitleri, Blackwater, el-Kaide, en-Nusra, Daiş, Boko Haram, Hamas, Hizbullah, el-Aksa Şehitleri Tugayları, eş-Şebâb gibi grup, örgüt, hareket veya devletlere bakılırsa, bu daha iyi görülecektir.
4. Toplumsal hayatta, ailede, aşirette, ekonomide, siyasette ve uluslararası ilişkilerde dinî boyutlu çatışma ve çatışma boyutlu dini sıklıkla gözlemlemek mümkündür.

5. Dünyada birçok çatışma örneğinde çatışmanın, toplumdan veya gruptan meşrûiyet elde etmek için pek çok toplumsal boyut ve işlevi olan dinin meşrûlaştırma gücü ve boyutuna başvurduğu görülmektedir. Çatışma, din kaynaklı olursa, esas itibariyle dinden meşrûluk alırsa, bu tür bir çatışmaya meşrûluğunu temelde dinden alan çatışma denilebilir.
4. Meşrûluğunu dinden alan çatışmada rol alan aktörler, dinî amaçla ve dinî gerekçelerle çatışmaya yönelebileceği gibi, asıl başka amaç ve gerekçelerle, mesela etnik, ulusalcı, kabileci veya milliyetçi bir yaklaşımla, iktidar için ya da herhangi bir maddi veya ekonomik amaçla çatışmaya yöneldikleri halde, başından itibaren veya çatışma sürecinin herhangi bir aşamasında dinden destek arama yoluna gidebilir, diinin meşrûlaştırım boyutuna başvurabilirler. Her iki durumda da dinî meşrûlaştırımın mahiyetinde farklılık olsa da sonuçta çatışma dinî boyut kazanmaktadır.
5. Din-çatışma etkileşimi, oldukça karmaşık bir ilişkiler bütünüdür. Din boyutlu her çatışmada bütün nedenselliği, bütün etkenselliği, bütün gücü ve bütün sorumluluğu dine ve dinî aktörlere, topluluğa veya gruba atfetmek, gözlemciyi veya araştırmacıyı kolaycılığa, indirgemeciliğe götürebilir. Gerçekten dinin böyle bir çatışmada ne kadar rol oynadığı, oynadığı rolü dinin bir gereği olarak bizzat dinden menkul bir gerekçeyle mi oynadığı yoksa siyaseten mi oynadığı gibi durumları ayırt etmek önemlidir. Lakin bu işi yapmak, o kadar da kolay değildir. Kolay olmasa da yapılabilir. İnsanlık için bunu yapmak gereği de açıktır.
6. İslam ve Müslümanları çatışma, şiddet ve terörle doğrudan ilişkilendirmek konusunda çok fazla arzulu olan yaklaşımları itiyatla karşılamak gerek. Özellikle içinde bulunduğumuz küresel ve bölgesel bağlamda İslam toplumla-

rında yaşanan çatışmalarda, bilhassa terör olarak adlandırılan çatışmalarda İslam'ı ve Müslümanları itham etme kolaycılığına düşmemek önemlidir.

7. Dinî-toplumsal çatışma olgusu, din-toplum etkileşimini doğru anlamak için incelenmesi gereken bir konudur. Diğer bilimsel disiplinlerle işbirliği halinde Din Sosyolojisi çalışmaları arasında bu konuya daha fazla yer vermek, bütün dünyada din boyutlu çatışmaları doğru anlamak ve hatta toplumsal hayatı olumsuz etkileyen, huzursuz eden, parçalayan, kaosa sürükleyen, insanların hayatına mal olan çatışmaların engellenmesinde, çözüme kavuşturulmasında, barışa evrilmesinde dinin rolünü ortaya koymak bakımından oldukça faydalı sonuçların doğmasına katkıda bulunacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada son olarak Din Sosyolojisi araştırmacılarının bütün dinlerin ve dinî grup, cemaat, organizasyon veya hareketlerin çatışma yönlerini ayrı ayrı ve karşılaştırmalı olarak incelemeleri önerilmektedir. Bu incelemelerle hangi dinlerin, hangi dinî anlayış ve grupların hangi dinî kaynaklara yaslanarak daha çok çatışmacı oldukları ya da aynı şekilde hangi dinlerin, hangi dinî anlayış ve grupların hangi dinî kaynaklara yaslanarak daha az çatışmacı oldukları veya çatışmacı olmadıkları görülebilir, anlaşılabilir.

KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerîm.

Kitab-ı Mukaddes.

Hadisler.

Adams, James Luther ve Mikelson, Thomas (1987). "Legitimation". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. c. 8. New York: Macmillan Publishing Company.

Ahmad, Aqueil (2001). "Globalization And The Developing Countries, With Especial Reference To Cuba". <http://globalization.icaap.org/content/v1.1/aqueilahmad.html>

Ahmed, Ekber S. (1995). "Medya Moğolları Bağdad Kapısında". *Medeniyetler Çatışması*. Der. M. Yılmaz, Ankara: Vadi.

Akram, Susan M. ve Johnson, Kevin R. (2002). "Race, Civil Rights, and Immigration Law after September 11, 2001: The Targeting of Arabs and Muslims". *NYU Annual Survey of American Law*. 58/3, ss. 295-355.

Aktay, Yasin (2002). "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları". 3. *Ulusal Sosyoloji Kongresi, Eskisehir, 2-4 Kasım (Sivil Toplum Dergisi, Yıl 1, Sayı 2, 2003)*.

- Alger, Chadwick F. (2002). "Religion as a Peace Tool". *The Global Review of Ethnopolitics*. 1:4, ss. 94-109.
- Altun, Fahrettin (2000-2001). "Küreselleşme: Söylem ve Gerçek". *Tezkire*. Sayı: 18.
- Anderson, John (2007). "Religion as a Source of Conflict in the Post-Soviet States". *Can Faiths Make Peace?* Ed. F. Broadhead ve D. Keown. Kondon, New York: I.B:Tauris, ss. 48-62.
- Aoun, Joy vd. (2012). *Religious Movements, Mlitanacy and Conflict in South Asia*. CSIS: Washington DC.
- Appelbaum, Richard P. (ty.). *Toplumsal Değişim Kuramları*. Çev. Türker Alkan. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Appleby, R. Scott (2000). *The Ambivalence oft the Sacred*. Lanham, Maryland: Rowman ve Littlefield Publishers, Inc.
- Aron, Raymond (1989). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Çev. Korkmaz Alemdar. 2. bs. İstanbul: Bilgi.
- Aslantürk, Zeki ve Amman, M. Tayfun (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV.
- Attas, S. Nakib (1995). *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Çev. M. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan.
- Aydın, Mehmet (1987). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Aydın, Mehmet S. (1991). *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: TDV.
- Aydın, Mehmet (1997). "Değişim Sürecinde İslam", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*. (Jean-Paul Charney). Çev. A. B. Baloğlu-O. Bilen. Ankara: TDVY.
- Aydın, Mustafa (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*. 2. bs. Ankara: Vadi.
- Aydınalp, Halil (2010). "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19: 2, ss. 187-215.
- Babbie, Earl (2001). *The Practice of Social Research*. 9. bs. Australia-Canada-Mexico-vd.: Wadsworth.
- Barbier, Maurice (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. Çev. Ö. Gözel. İstanbul: Kaknüs.

- Baudrillard, Jean (2015). *Tüketim Toplumu, Söylenceleri ve Yapıları*. 7. bs. Çev. Hazal Deliçaylı ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (1999a). *Küreselleşme*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (1999b). *Sosyolojik Düşünmek*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper-Row.
- Bellah, Robert N. (1980a). "Introduction". *Varieties of Civil Religion*. Ed. Robert N. Bellah ve Phillip E. Hammond. New York: Harper-Row.
- Bellah, Robert N. (1980b). "Religion and the Legitimation of the American Republic". *Varieties of Civil Religion*. Ed. Robert N. Bellah ve Phillip E. Hammond. New York: Harper-Row.
- Bellah, Robert N. vd. (1996). *Habits of the Heart*. University of California Press. Berkeley.
- Berger Peter L. ve Brigitte Berger (1975). *Sociology A Biographical Approach*. 2. bs. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan.
- Berger, Peter L. (1996/97). "Secularism in Retreat." *National Interest*. 46, pp. 3-12.
- Berger, Peter L. (1999a). "The Desecularization of the World: A Global Overview". *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Peter L. Berger. Ethics and Public Policy Cente: Washington, DC., ss. 1-18.
- Berger, Peter L. (1999b). "Dini Kurumlar". *Toplumbilimi Yazıları*. Çev. Adil Çiftçi. İzmir: Anadolu.
- Berger, Peter L. (2005). *Kutsal Şemsiye*. 3. bs. Çev. A. Coşkun. İstanbul: Rağbet.
- Berger Peter L. ve Berger, Brigitte (1975). *Sociology A Biographical Approach*. 2. bs. New York: Basic Books.

- Berger, Peter L., Berger, Brigitte ve Kellner, H. (1985). *Modernleşme ve Bilinç*. Çev. C. Cerit. İstanbul: Pınar.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (1967). *The Social Construction of Reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press.
- Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas (1971). "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge". *Sociology of Religion*. Ed. R. Robertson. England: Penguin Boks, ss. 61-73.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (1988). "Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi". Çev. M. Rami Ayas. *AÜİFD*. c. XXX. Ankara.
- Berger, Peter L. vd. (1973). *The Homeless Mind*. London: Penguin.
- Bergson, Henri (1986). *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*. Çev. M. Karasan. İstanbul: MEBY.
- Beyer, P. (2002). "Globalization". <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.html>
- Bilgiseven, Amiran K. (1985). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz.
- Bottomore, Tom B. (1990). *Seçkinler ve Toplum*. Çev. Erol Mutlu. Ankara: Gündoğan.
- Brubaker, Rogers (2015). "Religious Dimensions of Political Conflict and Violence". *Sociological Theory*. 33:1, ss. 1-19.
- Buharî, (1979). *Sahîhu'l-Buharî*. c. 1. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Burke, Peter J. (1991). "Identity Processes and Social Stres" *American Sociological Review*. 56/6. Aralık, ss. 836-850.
- Butler, Judith (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Brooklyn, NY: Verso.
- Cainkar, Louise (2004). "The Impact of the September 11 Attacks and Their Aftermath on Arab and Muslim Communities in the United States". 13 *GSC Quarterly*. Yaz/Sonbahar, 2004.
- Capps, Walter H. (2005). "Toplum ve Din". *Din, Toplum ve Kültür*. Haz. A. Coşkun. İstanbul: İz, ss. 23-35.
- Chalfant, H. Paul, Beckley, Robert E. Ve Palmer, C. Eddie (1987). *Religion In Contemporary Society*. 2. bs. California: Mayfield Publishing Company.

- Charnay, Jean-Paul (1997). *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*. Çev. A. Bülent Baloğlu-Osman Bilen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cole, David (2003). "The New McCarthyism: Repeating History in the War on Terrorism". *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*. 38/1. Kış, ss. 1-30.
- Coşkun, Ali (2004). *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz.
- Çelik, Celaledin (2008). "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din". *Milel ve Nihal*. 5:3, ss. 105-142.
- Çelik, Celaledin (2013). "Sosyal Çatışma ve Din". *Din Sosyolojisi*. Konya: Patel, ss. 181-196.
- Dahrendorf, Ralf (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, calif: Stanford University Press.
- Dahrendorf, Ralf (1968). *Essays in the Theory of Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Dallmayr, Fred (ty.). "Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde". *Medeniyetlerarası Diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 69-76.
- Davidson, James (1998). "Conflict". *Encyclopedia of Religion and Society*. Ed. William H. Swatos. London, new Delhi: Altamira Press, ss. 113-115.
- Davidson, Lawrence (2003). *Islamic Fundamentalism*. Westport, London: Greenwood Press.
- Davutoğlu, Ahmet (ty.). "Medeniyet ve Gelecek Perspektifi". *Medeniyetlerarası Diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 188-196.
- Davutoğlu, Ahmet (2000). "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasî Teorinin Pragmatik Kullanımı". *Medeniyetler Çatışması*. Der. Murat Yılmaz. 3. bs. Ankara: Vadi, ss. 369-375.
- Davutoğlu, Ahmet (2009). *Stratejik Derinlik*. 32. bs. İstanbul: Küre.
- De Soysa, Indra (2007). "Islam Bloody Innards? Religion and Political Terror, 1980-2000". *International Studies Quarterly*. Sayı: 51, ss. 927-943.

- Desroche, Henry (1979). *The Sociology of Hope*. Fransızca'dan Çev. Carol Martin-Sperry. London: Routladge-Kegan Paul.
- Dowd, Robert (2014). "Religious Diersity and Violent Conflict: Lessons from Nigeria". *The Fletcher Forum of World Affairs*. 38: I, Kış, ss. 153-168.
- Dönmezer, Sulhi (1994). *Sosyoloji*. 10.bs. İstanbul: Beta.
- Dönmezer, Sulhi (1994). *Kriminoloji*. 8. bs. İstanbul: Beta.
- Draz, M. Abdullah (1993). *Kur'ân Ahlâkı*. Çev. E. Yüksel ve Ü. Günay. İstanbul: İz.
- Durkheim, Emile (1923/1924). *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*. Çev. Hüseyin Câhid. c.1-2. İstanbul: Tanin Matbaası.
- Durkheim, Emile (1975). "Uygarlığın Dinsel Kökenleri". *Sosyoloji'nin Unsurları*. Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru. 3. bs. İstanbul: MEB.
- Eliade, Mircea ve Couliano, Ioan P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan.
- Elias, Norbert (1978). *The History of Manners, The Civilizing Process*. c. 1. New York: Panteon Books.
- Elliot, Andrew (2006). "After 9/11, Arab-Americans Fear Police Acts, Study Finds". *The New York Times*. June 12.
- Er, İzzet (1998). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ.
- Esposito, John L. (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3. bs. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (2000). "Political Islam and Global Order". *Religion and Global Order*. Ed. J. L. Esposito-M. Watson, Cordiff: University of Wales Press.
- Esposito, John L.-Watson, Michael (2000). "Introduction". *Religion and Global Order*. Ed. J. L. Esposito-M. Watson. Cordiff: University of Wales Press.
- Featherstone, Mike (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Fox, Jonathan (1999). "Towards a Dynamic Theory of Ethno-Religious Conflict". *Nation and Nationalism*. 5:4, ss. 431-463.

- Fox, Jonathan (2001). "Are Middle East Conflicts More Religious". *Middle East Quarterly*. Fall, ss. 31-40.
- Fox, Jonathan (2002). *Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century: A General Theory*. Lanham, Maryland Lexington Books.
- Frank, Arthur W. (1991). "For a Sociology of the Body: an Analytical Review". *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Ed. Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner. London: Sage Publications, ss. 36-102.
- Fuller, Graham E. (ty.). "Medeniyetler Çatışması". *Medeniyetlerarası Diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 61-68.
- Gamwell, Franklin I. (1983. "Religion and the Justification of Moral Claims". *Religious Ethics*. c. 11. No. 1. Bahar.
- Garrett William R. ve Robertson, Roland (1991). "Religion and Globalization". *Religion and Global Order*. Der. W. R. Garrett- R. Robertson. New York: Paragon House Publishers, ss. ix-xiii.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1987). "Religion as a Cultural System". *Religion and Ideology*. Der. R. Bocock-K. Thompson. Manchester: Manchester University Press.
- Gellner, Ernest (1974a). *Legitimation of Belief*. London: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (1974b). *Contemporary Thought and Politics*. London ve Boston: Routledge-Kegan Paul.
- Gellner, Ernest (1974c). *The Devil in Modern Philosophy*. London ve Boston: Routledge-Kegan Paul.
- Gellner, Ernest (1994). *Postmodernizm, İslam ve Us*. Çev. Bülent Peker. Ankara: Ümit.
- Giddens, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. E. Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı.

- Giddens, Anthony (2000). *Sosyoloji*. Haz. H. Özel-C. Güzel. Ankara: Ayraç.
- Glock, Charles Y. ve Stark, Rodney (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally ve Company.
- Gopin, Marc (2002). *Holy War, Holy Peace: How Religion can Bring Peace to the Middle East?* New York: Oxford University Press.
- Gökalp, Ziya (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEBY.
- Gökalp, Ziya (1992). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. Haz. Rıza Kardaş. İstanbul: MEBY.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1985). *Mesnevî ve Şerhi*. c. III. 2. bs. İstanbul: MEGSB.
- Gözcü, Canan (2008), "Kuşak Çatışması". *Sosyal Hayat ve Çatışma*. Ed. Aytül Kasapoğlu. Ankara: Phoneix, ss. 33-55.
- Günay Ünver (1997). "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din". *Türk Yurdu*. Sayı: 116-117. Nisan-Mayıs.
- Güngör, Erol (1991). *İslâmın Bugünkü Meseleleri* 8. bs. İstanbul: Ötüken.
- Güngör, Erol (1995). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyâl Ahlâk*. İstanbul: Ötüken.
- Habermas Jürgen (1975). *Legitimation Crisis*. İng.Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (2002). *Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akîbeti*. Çev. M. Beyaztaş, İstanbul: Bakış.
- Habermas, Jürgen (2006). "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14/1:1-25.
- Habermas, Jürgen (2010a). "A PostSecular World Society?" (Interview by Wolin Richard). <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>
- Habermas Jürgen (2010b). "Sosyal Bilimsel Bir Kriz Kavramı". Çev. Ejder Okumuş. *Meşrûluğun Toplumsal Gerçekliği*. Ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan.
- Habermas, Jürgen (2014). "Notes on a post-secular society" <http://www.signandsight.com/features/1714.html>.

- Habermas, Jürgen and Mendieta, Eduardo (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hagopian, Elaine (1975-76). "Minority Rights in a Nation-State: The Nixon Administration's Campaign against Arab-Americans". *Journal of Palestine Studies*. c. 5. No. 1/2. Sonbahar, 1975 - Kış, 1976, ss. 97-114.
- Hans, Freyer (1964). *Din Sosyolojisi*. Çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: AÜİFY.
- Hasan, Hasan İbrahim (1985). *İslâm Tarihi* c. 1. Çev. İ. Yiğit ve S. Gümüş. İstanbul: Kayihan.
- Hasenclever, Andreas ve Volkèr, Rittberger (2000). "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict". *Millennium: Journal of International Studies*. 29:3, ss. 641-674.
- Heck, Robert (2007). "Towards A Sociological Understanding of American Islamofobia". *70th Annual SSS Meeting'de (Southern Sociological Society, 10-14 Mart 2007, Atlanta, ABD)* sunulan bildiri.
- Heidegger, Martin (1969). *Identity and Difference*. İng. Çev. Joan Stambaugh. New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers.
- Held, D.-McGrew, G.-Goldbatt, D.-Perraton, J. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Heyd, Uriel (1996). "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması I". Çev. Sami Erdem. *Derghah*. c. VII. Sayı: 80. Ekim.
- Hill, Michael (1973). *A Sociology of Religion*. 3. bs. London: Heinemann Educational Books.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni*. Çev. Alp Eker vd. c. 1. İstanbul: İz.
- Hoffman, Bruce (2006). *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.

- Hourani, George F. (1971). *Islamic Rationalism*. London, Oxford: Clarendon Press.
- Hökelekli, Hayati (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: TDVY.
- Huntington, Samuel (1993). "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs*. Summer. 72:3, ss. 22-49. (Tr. (1993). "Medeniyetler Çatışması mı?" Çev. Mustafa Çalık. *Türkiye Günlüğü*. Sayı: 23. Yaz).
- İbn Haldun (1996). *Mukaddime*. Tah. Derviş el-Cüveydî. 2. Bs. Beyrut.
- İbn Haldun (1988). *Mukaddime*. c. 1-2. Haz. Süleyman Uludağ. 2. bs. İstanbul: Dergah.
- İnalcık, Halil (1996). "Osmanlı Arşivleri Görülmeden 20. Yüzyılın Tarihi Yazılamaz" (Röportaj). Röportaj Yapan: Nancy Elizabeth Gallagher. Çev. İzzet Akyol. *İzlenim*. Sayı: 35-36. Temmuz-Ağustos.
- İnalcık, Halil. (1998). "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar". *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*. Ankara: Vadi.
- James, Carolyn C. ve Özdamar, Özgür (2005). "Religion as a Factor in Ethnic Conflict: Kashmir and Indian Foreign Policy". *Terrorism and Political Violence*. 17:3, ss. 447-467.
- Johnstone, H.A.S. (2008) *Nijerya'da Etnik ve Dinî Çatışma*. Çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar.
- Johnstone, Naomi ve Svensson, Isak (2013). "Belligerents and Believers: Exploring Faith-based Mediation in Internal Armed Conflicts". *Politics, Religion & Ideology*. 14:4, ss. 557-579.
- Juergensmeyer, Mark (2007). "Religious War, Terrorism, and Peace". Ed. Gerrie ter Haar ve Yoshio Tsuruoka. *Religion and Society: An Agenda for the 21st Century*. Leiden: Brill, ss. 7-18.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Kasapoğlu, Aytül (2008), "Giriş". *Sosyal Hayat ve Çatışma*. Ed. Aytül Kasapoğlu. Ankara: Phoneix, ss. 11-31.
- Kehrer, Günter (1992). *Din Sosyolojisi*. Çev. Semahat Yüksel. İstanbul: Kubbealtı.
- Kehrer, Günter (1998). "Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. Der. Y. Aktay ve M. E. Köktaş. 2. bs. Ankara: Vadi, ss. 17-118.
- Kelleher, Ann ve Johnson, Meggan (2008). "Religious Communities as Peacemakers: A Comparison of Grassroots Peace Processes in Sudan and Northern Ireland". *Civil Wars*. 10:2, ss. 148-172.
- Keleş Ahmet (2003). "'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi –Bir Örnek Bağlamında"-. *İslâmiyât*. c. 5. sayı: 3. Temmuz-Eylül, ss. 139-152.
- Keyman, E. Fuat-Sarıbay, A. Yaşar (1998). "Giriş: Küreselleşme, Siyaset ve Toplumsal Yaşam". *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*. Ankara: Vadi.
- King, Robert H. (2001). *Tanrı'nın Anlamı*. Çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: İnsan.
- Kongar, Emre (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. 6. bs. İstanbul: Remzi.
- Köktaş, M. Emin (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret.
- Küçükcan, Talip (2010). "Din ve Terör". *Din Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim, ss. 223-244.
- Laing, R. D. (1993). *Bölünmüş Benlik*. Çev. Ergün Akça. İstanbul: Mitos.
- Lang, Michael (2006). "Globalization and Its History". *The Journal of Modern History*, c. 78, ss. 899-931
- Lechner, Frank J. (1989). "Cultural Aspects of the Modern World-System". *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. Ed. W. H. Swatos. New York: Greenwood Press.
- Le Carré, John (2003). "The United States of America Has Gone Mad". *Times/UK*. Şubat 21 (<http://www.commondreams.org/views03/0115-01.htm>).

- Lenski, Gerhard (1984). *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. London: The University of North Carolina Press.
- Lenski, Gerhard (1963). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York: Doubleday Anchor.
- Lewis, Bernard (2003). *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*. New York: The Modern Library.
- Luckmann, Thomas (1972). *The Invisible Religion*. 2. bs. New York: The Macmillan Company.
- Mardin, Şerif (1992). *Din ve İdeoloji*. 5. bs. İstanbul: İletişim.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Martindale, Don (2000). "Şehir Teorisi". *Şehir, Modern Kentin Oluşumu* (M. Weber). Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış.
- Marx Karl ve Engels, F. (1987). "On Religion". *Religion and Ideology*. Der. R. Bock ve K. Thompson. Manchester: Manchester University Press.
- Mazrui, A. (1998). "Globalization: Homogenization or Hegemonization". *The American Journal of Islamic Social Science*. c. 15. Sayı: 3.
- McGovern, Robert P. (2007). *All American Why I Believe in Football, God, and War in Irak*. New York: William Morrow.
- Mcguire, Meredith B. (1987). *Religion: The Social Context*. 2. bs. California: Wads Wordth Publishing Company.
- McKinnon, Andrew M. (2002). "Sociological Definitions, Language Games, And The "Esence" of Religion". *Method-Theory in the Study of Religion*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1992). *Felsefeye Giriş*. 5. bs. İstanbul: Remzi.
- Mensching, Gustav (1994). *Dini Sosyoloji*. Çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin.
- Meriç, Cemil (1993). *Sosyoloji Notları ve Konferansları*. Haz. Ümit Meriç Yazan. İstanbul: İletişim.

- Mert, Nuray (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış -Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*. İstanbul: Bağlam.
- Mittelman, James H. (2000). *The Globalization Syndrome Transformation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Morris, Brian (1987). *Anthropological Studies of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*. İng. Çev. W. Kaufmann. New York: Vintage.
- Okumuş, Ejder (2002a). "Osmanlı Şibih Laik Tanzimat Devleti'nin Oluşumunda Hukuk Alanında Kendini Gösteren Laikleşmenin Belirtileri". *Kamu Hukuku Arşivi*. Yıl: 5, ss. 103-121.
- Okumuş, Ejder (2002b). "Küreselleşme ve Medeniyetlerarası Diyalog". *Marife Dergisi*. 2/2. 2002, ss. 115-132.
- Okumuş, Ejder (2003a). *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar.
- Okumuş, Ejder. (2003b). "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din". *C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*. Sayı: 1, Eylül, ss. 51-68.
- Okumuş, Ejder (2005a). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları.
- Okumuş, Ejder (2005b). "Secularization and Religion". *Euro Agenda Avrupa Günlüğü*. 4/6, ss. 335-356.
- Okumuş, Ejder (2005c). *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Lotus.
- Okumuş, Ejder (2005d). *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Kitapları.
- Okumuş, Ejder (2006a). "İslâm'ın Yerel Bağlamları". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 4/11, ss. 69-100.
- Okumuş, Ejder (2006b). "İslamî Dönem Harran'ında Bilginler Arasındaki İlişkilerin Toplumsal Boyutları". *I. Uluslararası Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006. Urfa.

- Okumuş, Ejder (2007). “ABD’de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası”. *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Ed. K. Canatan ve Ö. Hıdır. Ankara: Es-ki Yeni, ss. 235-257.
- Okumuş, Ejder (2008a). “Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam”. *Diyanet İlmi Dergi*. 44/3.
- Okumuş, Ejder (2008b). “Marifetname’de Beden”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. (Elektronik dergi). VIII/1. 2008, ss. 9-43.
- Okumuş, Ejder (2009a). *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*. 2. bs. İstanbul: İz.
- Okumuş, Ejder (2009b). “Bedene Müdahalenin Sosyolojisi”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633. Sayı: II Kasım 2009, ss. 1-15.
- Okumuş, Ejder (2011a). “İbn Haldun’da Kur’an’ı “Sosyolojik” Okuma”. *Diyanet İlmi Dergi*. (Kur’an’ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur’an Özel Sayısı), ss. 331-336.
- Okumuş, Ejder (2011b). *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*. İstanbul: Ark Kitapları.
- Okumuş, Ejder (2012a). *Toplumsal Değişme ve Din*. 4. bs. İstanbul: İnsan.
- Okumuş, Ejder (2012b). *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. 2. bs. İstanbul: İnsan.
- Okumuş, Ejder (2014a). *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*. 4. bs. İstanbul: İnsan.
- Okumuş, Ejder (2014b). “Müslüman Toplumda Görülen Şiddet İçerikli Davranışlar”. *Diyanet İlmi Dergi*. 50:3, ss. 63-94.
- Okumuş, Ejder (2014c). *İmandan Ahlaka Yenilenme*. İstanbul: İnsan.
- Okumuş, Ejder (2015a). *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ.
- Okumuş, Ejder (2015b). “The Debates On Religion in The Public Sphere: The Case Of Turkey. Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and His-

- tory of Turkish or Turkic-. ISSN: 1308- 2140, Volume 10/10 Summer 2015, Ankara/Turkey, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7979>, p. 705-718.
- O'neil, John (1989). *The Communicative Body Studies in Communicative Philosophy, Politics, and Sociology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ortaylı, İlber (2007). "Osmanlı Barışı". *Osmanlı Araştırmaları*. <http://www.os-ar.com/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=501590>, 02 Ocak 2007.
- Örgün, Faruk (2001). *Küresel Terör*. İstanbul: Okumuş Adam.
- Özdalga, Elisabeth (1989). "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi". *İslami Araştırmalar*. c. 3. Sayı: 2, Nisan.
- Özdalga, Elisabeth (ty.). "Medeniyetlerin Sonu". *Medeniyetlerarası Diyalog -18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 159-163.Özel, Ahmet (2007). *İslam ve Terör-Fkhi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre.
- Özlem, Doğan (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara.
- Parsons, Talcott (1977). *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1964). "Introduction". *Sociology of Religion*. Çev. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, ss. xxxiii-xlv.
- Poloma, Margaret M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan.
- Riis, Ole (1993). "Recent Developments in The Study of Religion in Modern Society". *Acta Sociologica*. 1993, 36.
- Roberts, Keith A. (1990). *Religion in Sociological Perspective*. 2. bs. California 1990: Wadsworth Publishing Company.
- Robertson, Ronald (1980). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.

- Robertson, Roland (1987). "Globalization and Social Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion". *Sociological Analysis*. Sayı: 47.
- Robertson, Ronald (1996). "Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik" *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. A. Topçuoğlu ve Y. Aktay, Ankara: Vadi, ss. 113-138.
- Robertson, Ronald (1999). *Küreselleşme*. Çev. Ü. H. Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Robertson, Roland (2001). "Comments on the "Global Triad" and "Glocalization"". <http://www.kokugakuin.ac.jp/jcc/wp/global/15robertson.html>
- Roy, Olivier (1994). *Siyasal İslam'ın İflası*. Çev. C. Akalın, İstanbul: Metis.
- Russel, Bertrand (1990). *İktidar*. Çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem.
- Russel, Bertrand (1994). *Din İle Bilim*. Çev. Akşit Göktürk. 6. bs. İstanbul: Say.
- Sarıbay, A. Yaşar (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: İletişim.
- Sarmış, Mustafa (2006). *Kur'an'da Toplumsal Çatışma*. (Y. Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Bayyığıt), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Scharf, Betty R. (1970). *The Sociological Study of Religion*. London: Hutchinson University Library.
- Schiller, Herbert (1993). *Zihin Yönlendirenler*. Çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar.
- Sencer, Muzaffer (1999). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. 3. bs. İstanbul: Sarmal.
- Seneviratne, H.L. (2003). "Religion and Conflict: The Case of Buddhism in Sri Lanka". *Faith-Based Diplomacy*. Ed. Douglas Johnston. New York: Oxford University Press, ss. 76-90.
- Sezer, Baykan (1981). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: İÜEFY.

- Shayegan, Daryush (1991). *Yaralı Bilinç*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis.
- Shore, Megan (2009). *Religion and Conflict Resolution*. Farnham: Ashgate.
- Simmel, Georg (1906). *Die Religion*. Frankfurt: Rütten ve Loening.
- Simmel, Georg (1959). *Sociology of Religion*. İng. Çev. Curt Rosenthal. New York: Philosophical Library.
- Simmel, Georg (1918). *Der Konflikt der Modernen Kultur*. München ve Leipzig: Verlag von Duncken ve Humblot.
- Simmel, Georg (2006). *Modern Kültürde Çatışma*. Çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen. 4. bs. İstanbul: İletişim.
- Simmons, A. John (1999). "Justification and Legitimacy". *Ethics*. sayı: 109. Temmuz.
- Smith, Huston (2001). *Islam A Concise Introduction*. New York: HarperSanFrancisco.
- Sorokin, Pitirim A. (1994). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. c. 1-2. Çev. M. M. Raşit Öymen. Ankara: KBY.
- Spiro, Melford (1966). "Religion: Problems of Definition and Explanation". *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. M. Banton. London: Tavistock.
- Stambaugh, Joan (1969). "Introduction". *Identity and Difference*. New York, Evanston, London: Harper-Row.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'in Dansı*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Ark.
- Stewart, Anne (2003). *Report on Hate Crimes and Discrimination against Arab Americans: The Post-September 11 Backlash, September 11, 2001-October 11, 2002*. Ed. Ibish Hussein. American-Arab Anti-Discrimination Committee.
- Stolte, John F. (1983). "The Legitimation of Structural Inequality: Reformulation and Test of the Self-Evaluation Argument". *American Sociological Review*. 48/3. Haziran.
- Subaşı, Necdet (1999). *Kutsanmış Görüntüler*. İstanbul: Nehir.
- Subaşı, Necdet (2003). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi.

- Svensson, Isak (2007). "Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars". *Journal of Conflict Resolution*. 51:6, ss. 930-949.
- Swatos, William H. ve Christiano, Kevin J. (2000). "Secularization Theory: The Course of a Concept". *The Secularization Debate*. Ed. W. H. Swatos ve D. V. Olson. New York: Rowman-Littlefield Pub., ss. 1-20.
- Şeriatî, Ali (1378). *Târîh-i Temeddön* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 11). 6.bs. Tahran: Şirket-i İntişârât-i Kalem.
- Şeriatî, Ali (1382a). *Cihân-bînî ve İdeoloji* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 23). 6.bs. Tahran: Şirket-i Sihâmî-i İntişâr.
- Şeriatî, Ali (1382b). *İslâm-Şinâsî* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 16-17). 7.bs. Tahran: Şirket-i İntişârât-i Kalem.
- Şeriatî, Ali (1381). *İslâm-Şinâsî* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 18). 7.bs. Tahran: İntişârât-i İlham.
- Şeriatî, Ali (1384a). *Mezheb aleyhi Mezheb* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 22). 5.bs. Tahran: İntişârât-i Çâphaş.
- Şeriatî, Ali (1384b). *Târîh u Şinâht-i Edyân* (Mecmua-i Âsâr-i Doktor Ali Şeriatî, c. 14-15). 9.bs. Tahran: Şirket-i Sihâmî-i İntişâr.
- Taşdelen, Musa (1997). *Siyaset Sosyolojisi*. İstanbul: Kocav.
- Terry, Janice J. (2006). "Arab-American Political Activism and Civil Liberties in the Post 9/11 Era". *American Arabs and Political Participation*. Ed. P. Strum. Washington DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, ss. 117-129.
- Tomlinson, John (1999). *Kültürel Emperyalizm*. Çev. E. Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı.
- Touraine, Alain (1994). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi.
- Troeltsch, Ernst (1992). *The Social of the Christian Churches*. c. I-II. İng. Çev. Olive Wyon. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Tuna, Korkut (1987). *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat F.

- Turhan, Mümtaz (1994). *Kültür Değişimleri*. İstanbul: İFAV.
- Turner, Bryan S. (1983). *Religion and Social Theory*. London: Heinemann Educational Books.
- Turner, Bryan S. (1984). *The Body and Society, Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, Bryan S. (1991). "Recent Developments in the Theory of the Body". *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Ed. Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner. London: Sage Publications, ss. 1-35.
- Turner, Bryan (1997). "Confession and Social Structure". *Annual Review of the Social Sciences of Religion*. Sayı: 1, ss. 29-58.
- Turner, Bryan S. (2002). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. İ. Kapaklıkaya. İstanbul: Anka.
- Turner, Bryan S. (2010). "Religion in a Post-secular Society". *The Sociology of Religion*, Ed. Bryan S. Turner. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., ss. 649-667.
- Turner, Jonathan H. (1991). *The Structure of Sociological Theory*. 5.bs. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- Tylor, Edward B. (1958). *Primitive Culture*. c. 2. New York: Harper-Row.
- Urry, John (1999). *Mekânları Tüketmek*. Çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı.
- Ülgener, Sabri F. (1981a). *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. 2. bs. İstanbul: Der.
- Ülgener, Sabri F. (1981b). *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der.
- Ülgener, Sabri F. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş.
- Vergin, Nur (1985). "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış". *Toplum ve Bilim*. 29/30, 9-28.
- Usman, Mohammed (2013). "Religion and Violence in Nigeria: 1980-2012". *Bangladesh e-Journal of Sociology*. 10:2, ss. 41-51.
- Veldhuis, Tinka ve Bakker, Edwin (2009). "Muslims in the Netherlands: Tension and Violent Conflict". *Ethno-Religious*

- Conflict in Europe: Typologies of Radicalization in Europe's Muslim Communities*. Ed. Michael Emerson. Brussels: Centre of European Policy Studies, ss. 81-108.
- Wach, Joachim (1958). *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. İstanbul: İfav.
- Wallace. A. F.C. (2003). "Akkültürasyon: Yeniden İhya Hareketleri". Çev. Ejder Okumuş. *Mesih'i Beklerken*, Der. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet, ss. 19-44.
- Wallace, Ruth A. ve Wolf, Alison (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas. İzmir: Punto.
- Wallerstein, Immanuel (2000). "Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?". *Medeniyetler Çatışması*. Der. Murat Yılmaz. 3. bs. Ankara: Vadi, ss. 252-259.
- Waters, Malcolm (1996). *Globalization*. 2. bs. London, New York: Routledge.
- Weber, Max (1964). *Sociology of Religion*. Çev. E. Fischoff. Boston: Beacon Press.
- Weber, Max (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil.
- Weber, Max (1993). *Sosyoloji Yazıları*. Haz. H. H. Gerth ve C. Wrights Mills. Çev. Taha Parla. 3. bs. İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Weber, Max (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge.
- Weber, Max (2000). *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış.
- Wilson, Bryan (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Yaran, Cafer Sadık (1997). *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi.
- Zeitlin, Irving M. (ty.). *Ideology and The Development of Sociological Theory*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.

İNDEKS

- 3i 23, 128, 145
9/11 18, 26, 113, 188, 189, 224,
234, 236, 250, 257, 272,
284
11 Eylül 18, 192, 193, 243, 245,
246, 249, 251, 252, 255,
256, 257, 258, 259, 280
11 Eylül 2001 18, 193, 243,
246, 249, 258, 259
11 Eylül Öncesi İslamofobia 246
11 Eylül ve İslamofobi 249
12 Eylül 1980 24
1967 ve 1973 Arap-İsrail savaş-
ları 246
- A**
ABD/Amerika/Amerika Birleşik
Devletleri 18, 26, 46,
48, 52, 58, 68, 91, 113,
127, 164, 182, 184, 188,
193, 203, 224, 230, 235,
236, 239, 240, 241, 245,
246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260,
280
ABD’de İslamofobi 245, 246
adalet 20, 208, 243
Adorno, Theodor 36
Afganistan 18, 26, 113, 142,
186, 258
Afrika 17, 20, 95, 182, 184, 186,
191, 192, 226
ahlak 45, 48, 54, 64, 74, 76, 92,
108, 145, 158, 233
Ahlak 285
ahlâkî meşrûlaştırım 88
aile temelli çatışma 27
Ak Parti 18

Allah 6, 29, 47, 83, 84, 85, 154,
163, 210, 238

Allah'ın sünneti 29

Alman Köylü Savaşı 17

Almanya 127, 149, 157, 271

Altın Mabet 194

amaçları/hedefleri farklı olanla-
rın çatışması 27

Americanofobi (Amerika-korku-
su) 260

Amerikan-Arab Anti-Discrimina-
tion Committee 248

Anadolu 182, 238, 269, 277

Ankara 11, 18, 267, 268, 270,
271, 272, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 285, 286

Anomi 27, 101, 107, 159, 167

Anti-İslamizm 245, 246, 252,
256, 280

Arabistan 104

aracı kurumluk 72

Arap-Amerikalılar 246

Arap Amerikalılar 257

Arap devletleri 186

Araplar 253, 255, 256, 257, 258

Asabiyet 30

Asala 263

Ashab 103, 104

Aum Shinrikyo (Yüce Hakikat)
193

Avrupa 18, 48, 54, 81, 91, 114,
121, 127, 149, 152, 182,
191, 230, 239, 240, 242,
245, 248, 260, 279

Avrupa İslamı 260

ayıklanma 33

Ayodha Camii 193

ayırıcılık 25, 143, 157, 253,
254, 255, 258

Azerbaycan-Ermenistan çatışma-
ları 157

B

Bağımsızlık 91, 194

Balkanlar 152

Barış 217, 280

Batı 16, 18, 48, 57, 58, 88, 91,
94, 95, 96, 97, 102, 114,
116, 122, 124, 131, 137,
144, 149, 150, 166, 180,
181, 182, 184, 185, 186,
203, 217, 220, 224, 228,
229, 234, 236, 241, 242,
245, 260, 268, 280

Batı Hristiyanlığı 48, 149

Batılılar 234, 238

Beden 198, 199, 200, 201, 207,
267, 280

Bedene müdahale 199

Beden sosyolojisi 207

Berger, Peter L. 18, 39, 40, 41,
42, 43, 56, 57, 59, 63,
65, 68, 70, 71, 78, 79,
80, 81, 83, 85, 86, 87,
110, 166, 210, 211, 212,
269, 270

Beyrut 18, 276

Bilgi sosyolojisi 42

Bilgi Sosyolojisi 270

Birey temelli çatışma 130, 134

Birey-toplum çatışması 27

Birinci Körfez Savaşı 248

Birlik 35, 75, 76, 114, 141, 155,
159, 196, 197, 201, 208,
263

birlik ve beraberlik sağlama 65
 Blackwater 263
 Boko Haram 243, 263
 Bombay 193
 Bosna-Hersek 18, 142, 157
 Bourdieu, Pierre 35
 Brahmanizm 97
 Budizm 18, 22, 46, 50, 52, 61,
 95, 97, 121, 149, 151,
 214
 Burgess, Ernest W. 36
 Burjuvazi 31
 Burma 52
 Bush 224, 250
 Bush, George W. 18
 bütünleşme 17, 19, 21, 24, 27,
 36, 39, 65, 66, 71, 75,
 86, 97, 114, 119, 131,
 141, 170, 171, 184, 196,
 201, 208, 212, 213, 216,
 231, 261, 262, 263
 Bütünleştirme 65
 Büyük değişikliklerle sonuçlan-
 nan dinî-toplumsal çatış-
 ma 131

C

Caesar, Julius 116
 cahiliyye 104
 CAIR/the Council on American-
 Islamic Relations 255
 Cami 193, 248, 256, 260
 Camiler 54, 147, 248, 253, 254,
 258, 260
 Carter 247
 Cemaat 121, 257, 258
 Cemel Vak'ası 153
 Cezayir 137, 186, 249

Cezayir Parlamentosu 249
 Charnay 114, 212, 271
 Chicago Okulu 36
 Chicago Sosyoloji Okulu 36
 Christianityfobi (Hristiyanlık-
 korkusu) 260
 Christianofobi (Hristiyanofobi:
 Hristiyan-korkusu) 260
 Cihad 252
 Clichy-sous-Bois 192
 Collins, Randall 34, 35
 Connecticut 246
 Coser, Lewis 34, 35

Ç

çatışma boyutlu din 105, 263
 Çatışma çözümü 214
 Çatışma Çözümünde Dinî Kutsal
 Metinlerin Rolü 214
 Çatışmanın Önlenmesinde Dinin
 Rolü 208
 Çatışmanın Sonlanmasında Dinin
 Çözümsel Rolü 213
 Çatışma teorisyenleri 27
 Çatışma Yönetimi ve Çözümü
 207
 Çatıştırma 75
 çıkar 16, 23, 25, 26, 30, 31, 34,
 35, 37, 94, 97, 100, 102,
 107, 144, 172, 173, 190,
 199, 207, 262
 Çin 50, 51, 52, 53, 95, 97, 157,
 182, 186

D

Dahrendorf, Ralf 34, 35, 271
 Daiş 243, 263

damgalama 246, 253, 256

Darbe 24, 111

Davis 37

değer 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32,
38, 60, 66, 67, 70, 74,
78, 88, 107, 114, 118,
147, 167, 168, 170, 176,
178, 191, 214, 219

değerler çatışması 72

Değerler hiyerarşisi kurma 72

Demokrasi 46, 122, 164, 228,
239, 254

Deprem 84, 85, 87, 88, 109, 211

dernek 25, 45, 57

Devlet 24, 89, 124, 139, 279

Devrim 13, 27, 31, 33, 75, 76,
94, 101, 103, 121, 128,
141, 161, 196, 261

Dış savaş 27

Dil 162

Din 13, 15, 17, 19, 20, 22, 25,
37-39, 41-45, 52, 53,
56, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 79, 80,
81, 82, 83, 91, 93, 94,
95, 96, 99, 101, 105,
119, 120, 121, 123, 124,
125, 126, 131, 132, 138,
139, 140, 143, 152, 153,
154, 156, 158, 159, 160,
162, 163, 164, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173,
180, 183, 184, 188, 189,
190, 194, 205, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 214,
215, 216, 226, 261, 262,
263, 264, 265, 268, 270,
271, 272, 274, 275, 276,

277, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 285, 286

dinamizm 31, 158, 175, 177,
179, 197, 198, 239

Din boyutlu çatışma 17, 18, 21,
76, 152, 159, 265

Din boyutlu toplumsal çatışma
105

Din-çatışma teorileri 77

Dine Karşı Din 153

Dinî çatışma 17, 139, 162, 262

Din-ideolojiler 25, 112

Dinî grup 143, 146

Dinî gruplar arası çatışma 27

Dinî hareket 94, 101, 114, 132,
139, 142, 145, 146, 151,
160, 184, 198

Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri 74

Dinî ideolojiler 25, 112

Dinî meşrûiyet 78

Dinî meşrûlaştırım 77, 83, 88,
89, 90, 93, 135, 210

Dinimsi/din-gibi ideolojiler 25,
112

Dinin yeniden dönüşü 57, 218

Dinî organizasyon 68, 79, 97,
132, 142, 209, 260

Dinî tecrübe 43, 148

Dinî-toplumsal çatışma 76, 106,
107, 108, 109, 118, 119,
121, 195, 197, 198, 265

Dinî-toplumsal çatışmanın araç-
ları 118

Dinî-toplumsal çatışmanın etken-
leri 118

Dinî-toplumsal çatışmanın so-
nuçları 195

Dinî-toplumsal çatışma teorile-
ri 119

Dinlerarası çatışma 27, 156
 dinlerarası veya farklı din ya da inançlara mensup gruplar arasında çatışmalar 156
 Dinler tarihi 99
 Din sosyolojisi 270
 Din Sosyolojisi 13, 19, 20, 22, 41, 74, 261, 265, 270, 271, 272, 275, 277, 286
 din-toplumsal çatışma etkileşimi 21, 46, 106, 107, 245, 261
 Din ve savaş 194
 diyalektik çatışma 31
 Diyalektik yaklaşım 30
 Doğu-Batı çatışması 131, 137
 Doğu Hristiyanlığı 48
 Doğu Kilisesi 150
 durağanlık 198
 Durkheim, Emile 39, 40, 55, 66, 74, 272
 duygu ve heyecanların düzenlenmesi, ifadesi ve kontrolü 69
 Dünyanın büyüünün bozulması 55
 Dünya Ticaret Merkezi 224, 234, 250
 düşük yoğunluklu çatışma 27
 Düzenleme 66, 67, 69, 70, 74, 79, 80, 81, 83, 160, 244

E

Egemenliklerin dalgalanmaları 32
 Eğitim 11
 eğitim temelli çatışma 27

Ekonomi temelli çatışma 27
 el-Aksa Şehitleri Tugayları 263
 el-Kaide 243, 263
 Endülüs 157, 186
 en-Nusra 263
 Enver Haddam 249
 Eski Sovyetler Birliği 152
 eş-Şebâb 243, 263
 etiketleme 256
 Etnik ideolojiler 25, 112
 Etno-dinî çatışma 27, 124
 etnosentrizm 170, 216
 Eurofobi 260
 Ev-küyerelleşme 227, 230, 240
 Evrensel Barışta İslam'ın Rolü 224
 evrim 37, 55, 178

F

Fas 186
 Fazilet Partisi 18
 FBI 247, 248
 Feodalizm 53
 fırka-i nâciye 151, 154
 fiili çatışma 27
 Fikir çatışması 27, 75
 Filistin 76, 248, 258
 Filistinliler 125, 236
 film 119, 246
 FKÖ 248
 folk din 156
 Fonksiyonalizm 36
 Fox, Jonathan 18, 122, 124, 125, 126, 142, 272, 273
 Frankfurt Okulu 36
 Fransa 127, 137, 157, 192, 215
 Fransız Devrimi 137, 176

Fromm, Erich 36

G

Geertz, Clifford 40, 65, 79, 273

Gelenek 131, 138

Geleneksel egemenlik 32

Geleneksel toplum 53

Georgia 246, 256

Georg Simmel 31, 173

Giddens, Anthony 55, 109, 111,
116, 223, 273, 274

Globalleşme 231, 239

Glokalleşme 222, 227, 229, 239,
240, 282

Göçle 24, 111

Grup 130, 132, 140, 143, 146,
149

grup içi çatışma 27

gruplar arası çatışma 27

Güç 33, 35

Güney Asya 255

Güneybatı Asya 52

Güney Doğu Asya 50

Güney Tayland 157

Güvenlik 113

H

Habermas, Jürgen 36, 221, 231,
274, 275

Haçlı Savaşları 17, 157

Haçlı Seferleri 76

Hadis 22

Haham Mehir Kahane 193

Halk dindarlığı 156

Halkın Mücahitleri 263

Hamas 263

Hegel 101

Hıristiyanlık 22, 46, 47, 48, 61,
70, 91, 95, 97, 105, 121,
196, 213, 219, 238, 239,
260

Hick, John 84

Hicret 104, 111

Hinayana-Mahayana ayrılıkla-
rı 76

Hindistan 18, 51, 52, 76, 95, 97,
157, 186, 194, 254

Hindistan-Keşmir çatışması 76

Hinduizm 22, 46, 51, 61, 121

Hizbullah 263

Hollywood 234, 246

Holokost 157

Horkheimer, Max 36

Hukuk 279

Huntington, Elisworth 109, 122,
123, 180, 184, 185, 187,
271, 276

Huntington, Samuel 109, 122,
123, 180, 184, 185, 187,
235, 271, 276

Huston Smith 238

Hız. Ali 97

Hız. Ebû Bekir 97

Hız. İsa 48, 153

Hız. Muhammed 103, 105, 111,
153, 195, 198, 228, 237,
244

Hız. Musa 153

Hız. Peygamber 104, 146, 236,
238

I

II. Dünya Savaşı 97

ılımlı İslam 258

Illinois 246

Indra Gandhi 194
 INS 248, 249, 255
 IRA 263
 Irak 17, 18, 26, 113, 126, 152,
 186, 191, 197, 236, 248,
 258, 278
 Irgun 263

İ

İbn Haldun 26, 28, 29, 30, 66,
 101, 109, 276, 280
 ictihad 195, 197, 212
 İç savaş 27, 93, 156, 194, 196,
 198
 İdeoloji 114, 278, 284
 İdeolojik çatışma 27
 İdeolojik-dinî çatışma 27
 İhvan Birlikleri 149, 150
 İkaz 23
 İktidar 182, 282
 İlâhî adâlet 84, 85, 86, 210
 ilerleme 31
 İlk sosyolog 29
 İman 68, 237, 280
 İnanç 15, 17, 20, 21, 23, 24, 25,
 26, 33, 37, 38, 39, 41,
 43, 44, 45, 46, 48, 50,
 51, 52, 53, 54, 59, 60,
 65, 67, 68, 70, 71, 74,
 75, 76, 79, 82, 84, 94,
 99, 101, 103, 104, 106,
 107, 108, 114, 117, 118,
 121, 140, 144, 145, 151,
 156, 157, 162, 163, 164,
 165, 170, 171, 177, 178,
 179, 209, 212, 228, 232,
 243, 262
 İncil 58, 85, 118

İngiltere 157, 192
 İran 17, 95, 121, 152, 161, 186,
 197, 247
 İran-Irak Savaşı 17, 152
 İslam 16, 18, 22, 46, 47, 48, 57,
 70, 72, 91, 92, 95, 96,
 104, 105, 121, 145, 146,
 151, 152, 153, 154, 155,
 161, 163, 165, 166, 173,
 183, 191, 192, 193, 195,
 196, 197, 198, 206, 212,
 214, 215, 217, 219, 220,
 221, 224, 226, 227, 228,
 229, 230, 231, 232, 233,
 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 240, 241, 242, 243,
 244, 245, 246, 248, 250,
 251, 252, 253, 256, 257,
 258, 259, 260, 264, 265,
 268, 273, 280, 281, 282
 İslam Devrimi 161, 197
 İslamî Hükümet 197
 İslami Kurtuluş Cephesi'nin (FIS)
 249
 İslâmiyet 105
 İslamofobi 245, 246, 248, 249,
 250, 251, 252, 253, 255,
 258, 259, 260, 280
 İslamofobi endüstrisi 260
 İslamofobik süreç 248
 İslamofobi kültürü 127
 İslamofobi ve İslam 258, 259
 İslam Peygamberi 206, 237
 İslam tarihi 251
 İspanya 238
 İsrail 24, 26, 49, 76, 113, 125,
 157, 193, 215, 236, 247,
 263
 İsrail-Filistin çatışması 76

İsyân 160
 işçi sınıfı 31
 İşlevselcilik 37, 40
 İtaatsizlik 28
 İtiraz 23, 26, 76, 92, 114, 120,
 128, 132, 133, 139, 145,
 146, 147, 148, 150, 160,
 161, 196, 197
 İtizal 23, 76, 83, 114, 128, 132,
 133, 139, 145, 150, 160,
 197
 İzak Rabin 194

J

Japon 50, 51, 184
 Japonya 50, 52, 95, 186, 193
 Judeofobi (Yahudifobi: Yahu-
 di-korkusu) 260

K

Kadın 213
 Kamboçya 186
 Kaos 15, 26, 72, 158, 167, 221,
 261, 265
 kapitalist toplum 93
 Kapitalist toplum 31
 Kapitalizm 31, 74, 102, 112,
 286
 Karizma 102
 Karizmatik egemenlik 33
 karizmatik liderlik 66, 102
 karizmatik şahsiyetler 116
 Karl Marx 30
 Katolikler 17, 68, 97, 144
 Katolik-Protestan çatışmaları
 152
 Katolisizm 144, 152

Keşmir 17, 76, 157
 kısa ve uzun süreli çatışma 27
 kıssalar 85
 Kilise 122
 Kimlik 71, 267
 kimliklendirme 70, 71
 kimliklenme 25, 35
 kin 244, 255, 256
 Kitab-ı Mukaddes 22, 85, 156,
 195, 214, 267
 Kitap Ehli 237
 Kolektif çatışma 130, 134
 Konfüçyanizm 22, 49, 50, 51,
 185
 Konfüçyüs 49, 50, 184, 186
 korku 29, 155, 168, 251, 256,
 259
 Körfez Savaşı 17, 248
 Körfez ülkeleri 152
 kötülük problemi 84, 85
 Kriz 274
 Ku Klux Klan 263
 Kur'an 85
 Kur'an 22, 29, 85, 118, 153,
 155, 156, 183, 195, 212,
 214, 236, 237, 238, 243,
 267, 280, 282
 Kuşaklar arası dinî çatışma 131,
 139, 158
 kutsal savaş 79, 125, 195, 238
 Kuveyt 186, 248
 Kuzey İrlanda 17, 76, 97, 193,
 214
 Kuzey ve Güney Kore 186
 Kültür 23, 112, 131, 138, 162,
 163, 165, 166, 167, 175,
 182, 187, 215, 270, 285
 kültür çatışmaları 27, 173

Kültürler arası dinî-toplumsal çatışma 136, 173
 Kültürler çatışması 131, 171
 kültürü koruma ve aktarma 72
 Küresel çatışma 130, 134
 Küresel durum 228
 küresel durum problemi 219
 Küreselleşme 186, 188, 217, 221, 223, 224, 231, 268, 269, 274, 276, 277, 279, 282
 Küyerelleşme 222
 küyerellik 222, 227

L

Laiklik 279
 Le Bon, Gustave 101
 Lenski, Gerhard E. 36, 37, 74, 126, 278
 Lewis, Bernard 34, 113, 235, 250, 278
 Lewis, W. Arthur 34, 113, 235, 250, 278
 Libya 186, 247, 248
 Louisiana 246, 251, 254
 Luckmann, Thomas 40, 41, 57, 71, 78, 82, 87, 110, 211, 218, 270, 278
 Lübnan 76, 97, 248, 258

M

Makam 26
 Malezya 152
 Malthus, Thomas R. 113
 Marcuse, Herbert 36
 Marjinalizasyon 25
 Marksizm 30, 121

Marx, Karl 30, 31, 34, 36, 115, 120, 121, 278
 Max Weber'i 32
 Mazen Neccar 249
 McCarthy 256, 274
 McKenzie, Roderick D. 36
 Medeniyet 180, 182, 183, 184, 271, 286
 Medeniyetlerarası çatışma 30, 185, 187
 Medeniyetler çatışması 131, 180
 Medeniyet sosyolojisi 30
 Medeniyet teorisyeni 29
 Medine 103, 104, 183, 228
 Medya 242, 267
 Mehdi 121
 Mehdiçi 17, 128, 139, 160
 mehdici hareketler 17
 Mekke 104, 111, 153, 198
 Mesih 286
 Mesihçi 103, 128
 mesiyanizm 123
 Meşrûiyet 33, 78, 279
 Meşrûlaştırım 90
 Meşrûlaştırma 279
 Meşrûluğunu temelde dinden alan dinî-toplumsal çatışma 130
 Meşrûluğunu temelde dinden almayan dinî-toplumsal çatışma 130, 135
 Mezheb aleyhi Mezheb 153, 284
 Mezhep 48
 Mısır 80, 96, 150, 152
 Michels, Robert 34
 Millenarist hareketler 128
 Milli Selamet Partisi 18
 Milliyetçilik 25, 71, 112, 123, 142

Mills, C. Wright 34, 37, 286
 Modernizm 181
 Modernleşme 59, 92, 270, 283
 Modern toplum 19, 45, 54, 55,
 56, 57, 58, 59, 61, 73,
 96, 128, 166, 171, 203
 Mosca, Gaetano 34
 Muhalefet 17, 20, 26, 33, 36,
 73, 75, 76, 83, 114, 123,
 128, 132, 133, 196, 197
 Mukaddime 28, 29, 276
 Musevi inancı 193
 Mutezile-Ehl-i Sünnet çatışmaları 153
 mücadele 20, 28, 30, 32, 36, 79,
 94, 97, 104, 105, 111,
 114, 123, 144, 148, 151,
 152, 153, 156, 167, 172,
 174, 176, 184, 185, 191,
 193, 194, 200, 201, 205,
 214, 223, 246, 251, 258,
 261, 262, 263
 Münih 247
 Münih Olimpiyat Köyü 247
 Müslüman-Hindu-Sih çatışmaları 157
 Müslümanlar 47, 193, 220, 229,
 230, 231, 233, 234, 236,
 238, 239, 240, 241, 242,
 243, 244, 246, 247, 249,
 250, 252, 255, 256, 257,
 258, 259
 Myanmar/Burma 18

N

nefret 155, 241, 245, 255, 256,
 260
 Nevada 246, 253

New Jersey 246, 286
 Newton 116
 New York 246, 253, 267, 268,
 269, 272, 273, 274, 275,
 277, 278, 279, 281, 282,
 283, 284, 285, 286
 Nijerya 17, 214, 276
 Nixon 247, 275
 Nizam-ı Alem 218, 231
 Nonimmigrant visa 255
 Norman Daniel 238

O

objektif din 43
 Ohio 246, 254
 Oklahama bombacısı 236
 Oklahoma City 191, 248
 organizasyon 13, 25, 46, 53, 66,
 76, 94, 96, 106, 112,
 113, 117, 119, 125, 132,
 140, 142, 145, 146, 148,
 149, 164, 196, 198, 207,
 245, 248, 257, 265
 Ortaçağ 68, 121
 Ortadoğu 18, 20, 26, 113, 142,
 152, 154, 188, 191, 192,
 220, 235, 238, 247, 259
 Orta Doğu 246, 247
 Osmanlı Devleti 17, 230, 279
 Osmanlı millet sistemi 228, 231
 Ossowski 37
 Otto, Rudolf 38
 Otuz Yıl Savaşları 17

Ö

Ötekileştirme 155
 Özel kayıt sistemi 255

P

- Pakistan 18, 152, 157
 Paralel din 154, 156
 Paralel din çatışmaları 154
 Paralel Yapı 18
 parçalamaya 74, 75, 151
 parçalanma 21, 27, 58, 75, 136,
 141, 145, 156, 158, 159,
 171, 196, 208, 216, 261,
 262
 Parçalanma 131, 141
 Pareto, Vifredo 34, 37
 Paris 18, 192, 260
 Park, Robert E. 36
 Parsons 37, 209, 213, 281
 Peygamber 102, 104, 146, 153,
 236, 238
 PKK 263
 Postmodern Budizm 61
 Postmodern din 60, 61
 Postmodern Hinduizm 61
 Postmodern İslam 61
 Postmodernizm 61, 272, 273,
 282, 285
 Postmodernlik 59
 Postmodern toplum 60
 postmodern Yahudilik 61
 Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin
 Ruhu 74, 286
 Protestan-Katolik çatışmaları 76
 Protestanlık 95, 97
 Protesto 76, 104, 120, 146, 196,
 248

R

- rahip 52, 102
 Rasyonelleşme 58

- Refah Partisi 18
 Reformasyon 97
 rekabet 15, 18, 26, 27, 28, 29,
 30, 33, 34, 35, 36, 71,
 114, 141, 144, 151, 152,
 261, 262
 Robertson 62, 173, 222, 223,
 227, 229, 231, 239, 270,
 273, 281, 282
 Roma 153, 164
 Roma Kilisesi 150

S

- Saadet Partisi 18
 Saddam 18, 197
 Sağ-sol çatışması 131, 137
 Sahabe 111, 144, 146, 152
 Saldırma 28, 206
 sanayi 56, 115, 116
 Savaş 122, 123, 194
 Seçkinlerin dolaşımı kuramı 34
 Seküler ideolojiler 25, 112
 Sekülerleşme 57, 206
 Sembol 38, 39, 40, 56, 65, 82,
 168
 Sembolizm 20, 92
 Sendika 25
 Sert çatışma 27, 96
 Sezer, Baykan 62, 104, 212, 282
 Sıfın Savaşı 152, 153
 Sınıf 31
 Sınıf bilinci 31
 Sırf dinî çatışma 27
 Sırf seküler çatışma 27
 Sih (Sikh) dini 157, 194, 254
 Sikh Devleti (Khalistan) 194
 silahlı çatışma 27, 128
 silahsız çatışma 27

Simmel, Georg 31, 32, 35, 41,
63, 173, 174, 175, 177,
179, 214, 283
sinema 234
Siyasal çatışma 27, 93
Siyasal-dinî çatışma 27
siyasal partiler 18, 25, 34
Siyaset 89, 243, 268, 277
Siyaset bilimi 19, 22, 199
Siyaset sosyolojisi 19, 22, 199,
284
Siyaset temelli çatışma 27
Sorokin 34, 37, 101, 109, 113,
283
sosyal hareketler 94, 116
Sosyalizasyon 66, 67
Sosyalleşme 24, 66, 157, 162,
201, 203
sosyalleştirme 66, 74
Sosyoloji 19, 22, 36, 267, 268,
272, 274, 278, 279, 281,
283, 286
Sovyetler 152
sömürgecilik 112, 114, 186
sözlü çatışma 27
Sözlü çatışma 130
Spencer, Herbert 55
Spiro, Melford 38, 39, 283
Srilanka 52
Sri Lanka 18, 282
Statü 23, 25, 26, 33, 53, 73, 79,
81, 88, 127, 197, 208,
209, 210, 211, 212, 213
Statü farklılaşmaları 25
stress 256
Suç 25, 68, 113, 213, 248
Sudan 47, 157, 214, 277
Suriye 18, 26, 113, 126, 191
Sübjektif din 43

Sünnet 121, 153, 243
Sünniler 145, 197
Sürgün 27, 99, 111, 154, 155,
196
Svetambara-Digambara ihtilafla-
rı 76

Ş

Şeriatî, Ali 136, 153, 284
şiddet içeren çatışma 27
şiddet içermeyen çatışma 27
Şiiler 145
Şii-Sünni çatışmaları 18, 152, 153
Şii-Sünnî zıtlaşmaları 76
Şintoizm 50, 51

T

Tanrı 47, 48, 49, 57, 81, 83, 87,
103, 178, 218, 268, 277
Taoizm 50, 53, 149
Tarihsel maddecilik 30, 31
Tarikat 150
Teknoloji 116
televizyon 115, 192, 234
tembellik 198
Teodise 84, 86, 87
Terör 188, 189, 190, 194, 241,
277, 281
terörizm 189, 190, 191, 235,
241, 242, 247, 248, 251,
252, 256, 257, 258
Tetlis inancı 47
Tevhid 46, 47, 105, 196
Tevrat 85, 118
The Department of Homeland
Security 255
the Department of Justice 255

the Immigration and Naturalization Service'de (INS) 255
 the National Security Entry and Exit Registry System (NSEERS) 255
 the World and Islam Studies Enterprise (WISE) 249
 Tibet 52, 95
 Timoty McVeigh 236
 tipler 16, 17, 23, 27, 53, 66, 93, 94, 102, 129, 131, 140, 151, 156, 157, 190
 tipoloji 100, 102, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 138, 140, 160, 172
 Tokyo metrosu 193
 toplumsal boyutlu dinî çatışma 105
 Toplumsal çatışma 21, 23, 63, 100, 142
 Toplumsal Çatışmadan Uzlaşma ve Barışa: Çözümde Din 207
 Toplumsal çatışma teorileri 27
 Toplumsal Çatışma ve Barışta Kültür-Din Etkileşimi 215
 Toplumsal çözülme 27
 Toplumsal değişim 109
 Toplumsal eşitsizlikler 127, 208, 209, 213, 279
 Toplumsal farklılaşma 37, 93
 toplumsal farklılık 25, 119
 Toplumsal kontrol 67
 Toplumsal tabakalaşma 51
 Toplumsal yapı 37, 47, 52, 69, 113, 144, 164, 230
 Troeltsch, Ernest 56, 166, 284

Tunus 96, 137
 Tüketim 269, 272
 Türkiye 6, 16, 18, 24, 47, 57, 58, 92, 96, 137, 158, 202, 213, 215, 257, 268, 271, 274, 276, 277, 280, 283

U

Ulusal çatışma 130, 134
 Uluslararası İlişkiler Bilimi 19
 uluslararası terör 224, 250
 uni-glokalleşme 240
 Upanişatlar 214
 Uzlaşma 207, 214
 Uzlaşma ve Barışın İnşasında Dindarların, Dinî Grupların ve Dinî Liderlerin Rolü 214

Ü

ümme 104
 Ümme 212
 Üretim 31
 Üretim güçleri 31

V

Veblen, Thorstein 33, 60
 Vedalar 214
 Vietnam 186
 Virginia Springfield 256

W

Wach, Joachim 38, 41, 42, 43, 45, 46, 62, 64, 75, 146, 150, 154, 165, 197, 286

Weber, Max 26, 32, 33, 35, 37,
41, 55, 56, 64, 74, 75,
78, 82, 87, 88, 102, 110,
112, 114, 209, 211, 278,
281, 286
Westofobi (Batı-korkusu) 260
Wirth, Louis 36

Y

Yabancılaşma 27, 34, 107, 159
Yahudilik 22, 46, 47, 48, 49, 61,
91, 105, 121, 151, 219
Yapılandırma 69, 70, 74
Yasal-akılcı egemenlik 32

Yeni Ahit 48
Yeni Dünya Düzeni 217
Yenilenme 280
“Yeni Makkartizm”/New-Mc-
Carthyism 256
Yerel çatışma 130, 134
Yıkım 27, 101, 186
Yumuşak çatışma 27
yüksek yoğunluklu çatışma 27

Z

Zihniyet 285
zihniyet kazandırma 63, 65, 74,
169, 233

DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA



Toplumu, aileyi, eğitimi, siyaseti, ekonomiyi, zamanı, mekânı, hukuku, ahlâkı, toplumsal hayatın bütün yönlerini, farklı yer ve zamanlara göre değişiklik gösterse de etkilemeye ve yönlendirmeye devam eden din, günümüz küresel dünyasının / toplumunun önemli bir parçasıdır. Din, günümüzde sadece geleneğin, geleneksel sosyal yaşamın bir parçası değil, ayrıca değişimin, hatta hızlı değişimin, bu değişimde kendini gösteren kaosların, şiddetin, çatışmaların, savaşların, göçlerin, çatışma çözümlerinin, barışların önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu kitap, dinî boyutlu toplumsal çatışma, başka bir ifadeyle dinî-toplumsal çatışma olgusunu ele almaktadır. Gerek toplumsal hayatın, uluslararası ilişkilerin, küresel etkileşimlerin içinde önemli bir yer tutan çatışmalarda, devrimlerde, iktidar mücadelelerinde, terör ve savaşlarda, isyanlarda, bağımsızlık mücadeleleri ve özgürlük arayışlarında vs. dinin, dindarların, dinî grup, oluşum, organizasyon, hareket ve cemaatlerin çeşitli biçimlerde rol almaları; gerek özel anlamda etrafımızda, yanımızda, hatta kimi zaman içimizde meydana gelen dinî renkli/görünümlü çatışmalarda bazı "İslamî" "dinî" ve "seküler" grup veya hareketlerin yerel, ulusal, bölgesel ve küresel etkiler bırakacak ve büyük siyasal, ekonomik, teknolojik ve endüstriyel güçlerin ilgisini/silahlarını çekecek şekilde sahada olmaları ve gerekse Türkçe'de din ve toplum çalışmalarında bütün dünya toplumlarının tarihini ve bugünü böylesine işgal eden çatışma olgusunun yeterince işlenmemesi, bu kitabın yazılmasında etkili olmuştur.



insan

DİN VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

EJDER OKUMUŞ

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
681	SOSYOLOJİ	22	1

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-831-3

