

# İslâm'ın Yerel Bağlıları

*Ejder OKUMUŞ, Doç. Dr.*

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Atıf-** Okumuş, E. (2006). İslâm'ın yerel bağlıları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (11), 69-100. © Değerler Eğitimi Merkezi.

**Özet-** "İslâm'ın yerel bağlıları", farklı zaman ve mekânlarda yaşayan grup ve toplumların birbirinden farklı Müslümanlık biçimlerini ifade eder. Evrensel bir din olan İslâm, diğer evrensel dinler gibi yerelliklerle yaşanan ve farklılaşan veya farklılıklarla yerleşen bir dindir; bu onun evrenselliğine aykırı bir durum değil, evrenselliğine uzanan yolun açılmasının kesin şartıdır. Son tahlilde dinin evrensel düzeyde var olması, öncelikle yerel bağlımda var olmasına bağlıdır. O halde denilebilir ki İslâm'ın evrenselliğini anlamanın yolu, yerel bağlılarını anlamaktan geçer. Bu makalede İslâm'ın farklı yerlerde farklı yaşanma biçimi, bazı örneklerden hareketle sosyolojik açıdan ele alınmaya ve anlaşılmasına çalışılmaktadır. Çalışmanın amacı, evrensel İslâm'ın yerel bağlılarının anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

**Anahtar kelimeler-** İslâm, Din, Yerellik, Bağlı, Evrensel, Küreselleşme, Ev-Küreselleşme.



## 1. Giriş

Sıklıkla İslâm'ın evrenselliğinden bahsedilir. Gerçekten de İslâm, bir *dünya dini* olarak evrenseldir. Ancak İslâm'ın evrenselliğine yapılan güçlü vurgunun benzeri, yerel uygulamalarına yapılmaz. Oysa onun evrenselliğini anlamanın yolu, yerel görünümlerini anlamaktan geçer. Genel olarak küresel ile küreselleşmeyi ve küresel durumla İslâm'ın ilişkisini anlamanın yolu da yerel ile yerelliği anlamaktan geçer. Zira insan olarak küreselde, küresellik içinde değil, yerelde, yerellik içinde yaşamaktayız.

Bu makalede İslâm'ın farklı yerlerde farklı yaşanma biçimi, bazı örneklerden, özellikle "millî" yerellik açısından Türk Müslümanlığı ve daha sınırlı yerellik açısından Diyarbakır ile Konya gibi örneklerinden hareketle sosyolojik açıdan ele alınmaya ve *anlaşılmasına* çalışılmaktadır. Çalışmanın amacı, evrensel İslâm'ın yerel boyutlarının, başka bir ifadeyle İslâm, mekân ve yerel durum arasındaki etkileşimlerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Çalışmamızda, İslâm'ın farklı mekân ve zamanlarda farklı topluluk ve toplumlarda yaşanma biçimleri “İslâm'ın yerel bağlamları” olarak adlandırılmaktadır. Bu kavramsallaştırmayla, İslâm'ın, yerel bağlamları olan evrensel bir din oluşuna kendi içinde işaret edildiği varsayılmaktadır.

### 1. 1. Yerellik

Yerellik, yerel olma durumunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Sosyolojik anlamda yerellik, evrensel olma durumuna karşın belli bir mekân ve yöreye ait toplumsal yaşamı ifade eder.

Yerellik denildiğinde ilk akla gelen, toplum veya grubun *zaman*, *mekân* ve *kültür* boyutlarıdır. Yerellik, sosyal ve kültürel farklılaşmanın bir ifadesidir. Bilgi sosyolojisinden yararlanarak diyebiliriz ki yerellik, belli bir *zaman* ve *yerde* yaşayan insanların kendilerine özgü kültür biçimini, sosyal hayatı, dinî, siyasî, ekonomik vs. durumları, düşünme biçimini, zihniyet yapısını, kimliği, geleneği, örfü vs. ifade eder. Yerellikte, etkileşimin gerçekleştiği ortamın bir parçası olan ve bu etkileşimin şu veya bu yönde yoğunlaşmasına yardımcı olan sınırları belli bir mekânsallık veya bölgesellik söz konusudur (Giddens, 1999: 460).

Yerel, belli bir yere özgü demektir. Burada sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal vs. özellikleriyle belli bir yere ait toplumsal yaşam kastedilmektedir. Bu anlamda “yereller, bir evdeki bir oda, bir caddenin köşesi, bir fabrika binasının içi, kentler ve kasabalardan ulus-devletlerin kapladığı yurt diye ayrılmış alanlara kadar uzanır. Yerel toplumsal birlik veya grup, bir mahalle, kır topluluğu, taşra, köy, şehir veya bölge gibi coğrafi veya uzamsal sınırlarıyla belirlenen ünedir (Sanderson, 1977: 134). Yerel alanda yaşayan ve eylemde bulunan toplumsal aktörler, zaman ve uzam boyunca karşılaşmaların oluşmasında sürekli olarak ortamların özelliklerinden istifade ederler (Giddens, 1999: 172).

Yerelliğin izahını yapmak, ilk planda basit gibi görülebilir, ama bir kez izah etmeye kalkıştığımızda onun ne kadar zor olduğunu ve bu zorluğun da onun karmaşıklığı ve belirsizliğinden kaynaklandığını görürüz. Yerellikte en önemli husus, bir yerde yaşayan insanların toplumsal ilişkileridir. Yerel toplumsal ilişkileri anlamak ve açıklamak için, özellikle toplumsal ile mekân ve zaman arasındaki ilişki, toplumsal ilişkilerin ve bunların mekânsal/zamansal olarak oluşturulma tarzlarının tabiatı ve çeşitli biçimlerde toplum ve mekânın çözümlenmeleriyle ilişkili olan, yerelliğin farklı anlamları (Urry, 1999: 94) gibi hususların göz önünde tutulması gerekir.

Urry'ye göre (1999: 103-106) ilk önce yerel ve yerellik terimlerinin sadece somut veya ampirik, gerçek veya edimsel veyahut özne anlamına gelmediğinin belirtilmesi zorunludur. Yerellik, toplumbilim sözlüğündeki herhangi bir terim kadar kuramsaldır. Ayrıca başka terimler gibi farklı yazarlar tarafından oldukça farklı tarzlarda kullanılır, farklı toplumbilim söylemlerinde çeşitli işlemleri temsil eder. Böylece aynı terim büyük bir kavram çeşitliliğini belirtir. Gerçekçi temele dayanan toplumbilim söyleminde yerel, yerel etkiler veya yerelliğin kullanıldığı en azından on farklı biçim olduğu görülür:

1. Bazı özel millî veya uluslararası süreçler, bir yerellik içinde belirli bir biçim alırlar; bu biçim bu süreçlerin bir veya daha çok sayıda başka yerellik içinde aldığı biçimle aynı olabilir. Bütün toplumsal süreçlerin belirli yerler içinde bağlamsallaştırılmaları nedeniyle, verili bir yerdeki böyle bir sürecin aldığı biçimin tanımlanması, yararlı bir araştırma sürecidir.
2. Verili bir toplumsal değişken, farklı yerellikler arasında farklı olarak dağılım gösterir ve bu durum, bu yerellikler arasındaki temel yapısal farklılıklara ilişkin bir gösterge sayılır. Yerel alanlar arasındaki verili bir mesleğin farklılaşmış dağılımı, buna bir örnek olabilir ve bu bize, farklı yerlerin karşılaştırmalı toplumsal yapısına ilişkin çok şey söyleyebilir.
3. Görece güçlü kimi yerel gruplaşmaların var olmasından dolayı, genel olarak uygulanması amaçlanan belirli bir toplumsal süreç, aslında verili bir yerellikte aynı derecede bulunmaz. Örneğin Britanya'da bugünkü Ulusal Sağlık Hizmeti'ni yeniden yapılandırma girişimi, kimi yerelliklerde güçlü biçimde hem işgücü hem de yerel yönetim tarafından sınırlandırılır.
4. Millî olarak dağılmış bir toplumsal olgunun yerellikler arasındaki dağılımı, başka bir ulusal olarak dağılmış olgunun yerelliğince oluşturulan çeşitlenmenin nedenini açıklar. Örneğin, 1950 veya 1960'larda, İngiltere'de farklı seçim bölgelerinde kol işçisi olan ve olmayan seçmenlerin dağılımı, bu seçim bölgelerindeki oylarda Muhafazakârlar ve İşçi Partisi arasındaki çeşitlenmeleri açıklıyordu.
5. Daha geniş ve daha genel ulusal veya uluslararası süreçlere ilişkin kendine özgü bir kompleksin bir yerel alan üzerinde etkide bulunma biçimi, bu tür genel süreçlerin özgül, yerel açıdan benzersiz bir kombinasyonunu üretmektedir. Sonuçta, bu sonucu üreten süreçlerin

çok genel olmalarına karşın, o verili yerellikte ortaya çıkan benzersiz toplumsal süreçler vardır.

6. Yerel düzeyde oluşan sistematik süreçler vardır ve bunlar, daha geniş ulusal veya uluslararası süreçlerin yerel olarak taşıdıkları etkiyi değiştirir veya dönüştürür. Örneğin bazı yerel işverenlerin eylemleri nedeniyle ücret düzeyleri yapay olarak düşük tutulmuştur ve bu durum yeni yatırımın, diğerlerinden daha çok o yerelliğe yönelmesiyle sonuçlanır. Fakat kimi ulusal ve uluslararası süreçlerin kısmen olumsal olmaları, yani örneğin mekânsal yeniden yerleşimin olması gerektiğini belirlemeleri, ancak nerede oluşacağını belirlememeleri nedeniyle bu etki ortaya çıkar.
7. Bir yerel çeşitlenme grubu, diğer özgül toplumsal süreçlerin ürünüdür. Örneğin İngiltere'nin farklı seçim bölgelerindeki oy verme örüntüleri kısmen sözde bulaşma etkisi aracılığıyla her seçim bölgesindeki işveren ve yönetici oranları tarafından belirlenir. Özellikle işçiler arasındaki oy verme tercihleri mesleklerinin göstereceği tercihten saptırılır.
8. Yeni ulusal ve uluslararası süreçler, endüstriyel yerleşimde olumsallığın önemini arttırarak gelişiyor. Değişmez hammaddenin ve enerji kaynaklarının azalan önemi ve dikey parçalanmanın öneminden dolayı, yerel çeşitlenmenin öneminde artış olmaktadır. Farklı yerel alanların, olası işverenlere sunabildiği görece küçük farklılıklar, sanayi ve istihdamın dağılımı üzerinde büyük bir etki yapabilmektedir.
9. Toplumsal süreçler öyle işler ki, ulus-devlet düzeyi altındaki düzeyde, bölgeler veya illerden çok, yerellikler, daha önemli toplumsal örgütlenme biçimlerine dönüşmüşlerdir. Bu, küresel korporasyonların içsel işbölümünü daha da bölme ve yerel varyasyonlardan yararlanma yeteneğinin veya yerel vergileri ve yerel hizmetleri birleştirmeye çalışan İngiltere'deki Muhafazakâr Parti'nin ya da çok daha fazla yerel olarak merkezsizleşen biçimlerinin gelişimi sonucu olarak görülebilir.
10. Yerel olanlar, bizim gibi insanlar ile yerel olmayanlar, yabancılar, dışardan gelenler vs. arasında çizilen bir ayrımın olması, verili bir coğrafi alanda yaşayanlara ait kültürün bir parçasıdır. Bu ikili kar-

şıtlık, insanların verili bir cemaate aidiyet duygusuyla ilişkili olarak çeşitli biçimlerde kurulabilir ve yeniden üretilebilir. Verili bir bölge veya ulus kültürünün genel bir özelliği, yerel ile yerel olmayanlar arasında keskin ayrımların çizilmesi olabilir. Yerli mimarinin son zamanlardaki gelişimi, bu durumun, modern Britanya içindeki artan önemini gösterebilir.

## 1.2. Yerellik ve Din

*Yerellik*, *yerlilik*ten farklı anlam içeriklerine sahiptir. Dolayısıyla yerel, yerli ile aynı şeyi ifade etmez. Din söz konusu olduğunda *yerel din* (local religion) kavramıyla *yerli din* (native din) kavramı farklı göndermelerde bulunur. Yerel din ile kastedilen, belli bir yerde geçerli olan din ve dinsellik, yerli din ile kastedilen ise belli bir yerin asıl sahiplerinin dinidir. Dinin yerelliği ile evrensel bir dinin yerel boyutları veya yerel özellik kazanmış biçimleri, yerel din ile ise yer ile sınırlı olan din kastedilmektedir. Yerli halk, yerli kültür veya yerli dine gelişmiş toplumun geneline göre bir kategorik ayrıma gitme amacı da bulunmaktadır. Bazen olumlu çağrışımları olsa da çoğunlukla olumsuz çağrışımları söz konusudur. Fakat yerel din veya dinin yerel bağlamı ya da dini yerellik, bazen yerli dini de içine alacak şekilde bir yerde yaşanan dine göndermede bulunur. Örneğin “Türkiye’de yerel din nedir?” diye sorulduğunda, çoğunluğun dini olan İslâm ile onun dışında Hıristiyanlık, Yahudilik vs. gibi dinler olduğu söylenerek cevap verilir. Yine örneğin “Diyarbakır’da İslâm’ın Yerelliği” denildiğinde, İslâm’ın Diyarbakır’da yaşanan hali anlaşılır.

Bütün toplumların şiddetli bir küresel durum içinde yaşadığı günümüzde evrensel dinlerin, küreselleşme çerçevesinde kendilerini konumlandırmalarının yanında yerelliklerin korunmasında da işlevsel olmaları, dinleri, din-toplum ilişkilerini anlamak için önemli bir olaydır.

Yerelliğin pre-modern zamanlardan farklı olduğu, toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından kaldırılabilirdiği ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırıldığı günümüzde (Giddens, 1994: 26), Müslümanların yerellik durumları, başka bir ifadeyle İslâm’ın yerel bağlamları, oldukça önemli bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

Din ve yerellik söz konusu olduğunda, evrensel bir dinin yerel düzlemde var olması, yerlere göre farklılaşması söz konusu olduğunda, bazı hususların anlaşılması gerekmektedir.

Din-toplum ilişkilerinin karşılıklılığı esastan hareket edildiğinde evrensel dinlerin, farklı sosyal ve kültürel yerelliklerde farklı görünüm ve uygulamalara sahip olduğu gibi aynı toplum içinde var olan farklı yerelliklerde de farklı biçimlerde kendini gösterdiği anlaşılır (Bkz. Arslan, 2004: 22-33, 86-102 vd.).

Sosyal farklılık, farklılaşma ve tabakalaşma ile kendini gösteren farklı kurumlar, gruplar, zümreler, sınıf veya tabakalar, mülkiyet farklılıkları, iş, meslek, servet ve faaliyet farklılıkları vb., dinî akide ve amelin biçimlenmesinde çok önemli rol oynamışlardır. Bu ve benzeri farklılıklar, yerleşim mekânlarının farklılıkları, kültür çevresinin farklılığı, servet ve statü farklılıkları vb., şehir dini, köylü dini; kent dini, taşra dini; halk dini, seçkin dini; zengin dini, yoksul dini; tüccar dini, çiftçi dini gibi farklı din, dindarlık ve dinsellik biçimlerinin ortaya çıkmasında etkendirler. Aynı hususlar, İslâm dini için de geçerlidir. Son çözümlemede denilebilir ki İslâm, diğer dinler gibi yerelliklerle yaşanan ve farklılaşan veya farklılıklarla yerleşen bir dindir; bu onun evrenselliğine aykırı bir durum değil, evrenselliğine uzanan yolun açılmasıdır.

## 2. Yerel Bağlamda İslâm

### 2.1. Küreselleşme, Evrensellik ve Dinî Yerellik

Yerellikten bahsedilen bir yerde evrensellik ve küresellikten bahsetmek, bir bakıma zorunludur. Küreselleşme süreciyle birlikte yerellik tartışmalarının arttığı bilinmektedir. Küreselleşme ile birlikte aynı şekilde dinlerin varlık sahnesinde güçlü bir biçimde yer aldıklarından da bahsedilebilir. Bu bağlamda denilebilir ki, devletlerarası ve milletler arası ilişkilerin temel yapısını, küresel ilişkilerin oluşturduğu (Habermas, 2002: 26) günümüzde, bu ilişkiler içinde baş aktörlerden biri olan İslâm'ın veya Müslüman grupların söz konusu ilişkiler içindeki yerini anlamak, küreselleşme-din ilişkilerini ve İslâm'ın yerel bağlamlarını anlamak bakımından gerçekten de önem arz etmektedir.

Geniş anlamda sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. alanlarda dünya çapında dalaşma süreci, bütün dünya insanların tek bir sosyal üniteye yaşamaya başlamalarını sağlayan süreç, dünya çapında tek bir sosyo-kültürel sisteme neden olan süreç, başka bir ifadeyle dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi (Beyer, 2002) süreci anlamında *küreselleşme*, bugün bütün bir dünya toplumlarının karşı karşıya buldukları ciddi bir durumu ifade etmektedir.

Denilebilir ki ekonomik, kültürel, bilimsel ve teknolojik boyutlarıyla (Ahmad, 2001) küreselleşmenin kendisi, canlı ve dinamik bir küresel durumu ifade etmektedir.

Sosyal bilimlerde bir kavram olarak kısa bir tarihe sahip bulunsa da dinî, sosyal, kültürel bir süreç olarak daha eski ve uzun bir tarihi olan küreselleşme (Khondker, 2004: 2; Çaha, 2002: 78-80) ile, yerel oluşumlar kendilerinden çok uzak olaylarla biçimlendirilebilmekte veya bunun tam tersi olabilmektedir. Burada diyalektik bir süreç vardır. Yerel dönüşüm, sosyal bağlarının zaman ve mekân üzerinde yanlamasına genişlemesinin bir parçası olduğu için küreselleşmenin de parçasıdır (Giddens, 1994: 62-63). O halde denilebilir ki küreselleşmenin yerellik ve yerelleşmeyle önemli bir ilişkisi vardır. Esasen adına küreselleşme denilen süreç, yerelleşme denilen süreci de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle küreselleşme ile yerelleşme birlikte var olmakta ve *küyerelleşme* (glokalleşme) ortaya çıkmaktadır. Küyerelleşme, Ronald Robertson'un küreselleşme ve yerelleşme yönündeki baskılar arasında var olan kopmaz birliği açığa vuran bir ifadelendirmesidir. Bu durumda Robertson (1999b: 118-121; 2001), küreselleşmenin yerelleşme ile birlikte bulunması durumunu küreselin yerelleşmesi ve yerelin küreselleşmesi süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan *küyerel bir durum* (glocal) olarak nitelendirmektedir.

Anlaşılmaktadır ki burada iki aşırı görüşten uzak durmak gerekmektedir: Bu aşırı görüşlerden biri, küreselleşme süreçlerinin ekonomik, politik ve kültürel homojenleşme ürettiğini öne süren görüş, diğeri ise modern dünyaya ilişkin en önemli şeyin yerel olarak farklı kültürlerin şaşırtıcı biçimde oraya çıkışları olduğunu ileri süren görüştür. Esasen doğru olan, gerçekleşmekte olanın bu şekilde tek taraflı olması değil, küresel ile yerelin karşılıklı ilişkileri ve bağlantıları olduğudur (Urry, 1999: 208). “Gerçekte küreselleşme, yeniden yer seçimine ait yeni dinamiklere eşlik eder. Küreselleşme, kültürel mekân ile yerel mekân arasındaki yeni ve karmaşık ilişkilere, yeni bir küresel-yerel bağın kotalarına yöneliktir. Küreselleşme bir yapboz bulmacanın parçalarını birleştirmek gibidir: yeni bir küresel sistem görüntüsüne yerellikler çokluğunu sokma sorunudur.” (Urry, 1999: 210-211)

Şu da var ki yerelliklere karşı önemli bir tehdit de oluşturabilen (Habermas, 2002), zaman-mekân kenetlenmesi getiren, insanların zaman ve mekân algılarını değiştiren küreselleşme sürecinde, küresellik ve yerellik, karşıt değerler, aynı şekilde en önemli değerler, en sıcak kucaklanan veya itilen ve hayat düşlerinin, kâbuslarının ve mücadelelerinin tam ortasına yerleştirilen

değerler olma özelliği de kazanabilmektedir (Bauman, 1999: 136). Küreselleşme olgusuyla birlikte bazıları eksiksiz ve gerçek anlamda küresel hale gelirken bazıları yerelliklerine saplanıp kalabilmektedir. Bauman'ın dediği gibi (1999: 8-9) sahneyi düzenleyenin de hayat oyununun kurallarını koyanın da bu küreseller olduğu bir dünyada sorunu küreselleşmeyi isteyip istememek olarak formüle etmek de pek mümkün görünmemektedir. Küreselleşmiş bir dünyada tamamen *yerel sınırlara* hapsolmek, *küreselleşmeye rağmen yerel kalacağım* demek, küreselleşmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmamakta, tersine ona hizmet edebilmekte, onun olumsuzluklarını besleyebilmektedir. Bu anlamda küreselleşmiş bir dünyada *tamamen yerel kalmak* toplumsal sefaletin ve geriliğin bir göstergesi olmaktadır. Yerel varoluşun getirdiği sıkıntılar yetmezmiş gibi, kamusal mekânlar yerelleşmiş hayatın menzili dışına çıkabilmekte, yerel birimler anlam yaratma veya anlam müzakere etme kapasitelerini yitirebilmekte ve giderek daha fazla bir biçimde kendi denetimleri dışındaki anlamlandırma ve yorumlama eylemlerine bağımlı hale gelebilmektedir.

Küreselleşmeye ilişkin yaklaşım ve tartışmalarda dinin durumu, bakış açısına, akademik disipline, yaklaşım tarzına göre farklılaşmaktadır. Sözelimi ekonomi alanındaki gelişimi, küresel kapitalist kurum ve kuruluşların artan baskınlığı olarak gören perspektifler, dini hemen hemen büsbütün ihmal etme veya görmezlikten gelme eğilimindedirler. Yine uluslararası ilişkiler, siyasal coğrafya, iletişim çalışmaları da dine az dikkat çekmekte, az önem vermektedir (Beyer, 2002: 1). Oysa hangi açıdan bakılırsa bakılsın, küreselleşme ile din arasında göz ardı edilemeyecek kadar önemli ve karmaşık ilişkiler ve etkileşimler vardır.

Dinin küreselleşmeden olumsuz etkilendiğini iddia edenler olduğu gibi olumlu etkilendiğini iddia edenler de olmuştur. Esasen küreselleşmenin dinleri etkilemesi konusu ele alınırken, bütün dinlerin aynı ölçüde etkilendiği, hatta aynı dinin farklı yerel bağlamlarının aynı ölçüde etkilendiği gibi bir genellemeye gidilmemesi gerektiği göz ardı edilmemelidir. Biz, tüm dünyada dinlerin, canlanmasına bakarak, küreselleşmeyle birlikte yaygınlık gücünde artış kaydettiğini varsaymaktayız. Zira din ve kültür, küreselleşmeyle güçlendirilmektedir. Küreselleşmenin dünyadaki bütün dinleri etkisi altına aldığı doğrudur. Fakat küreselleşme dini sadece olumsuz yönde değil, aynı zamanda olumlu yönde de etkilemektedir.



Belirtilebilir ki din, küreselleşmeyle etkileşim içerisine girerken bazı noktalarda küreselleşmeye tepki göstermekte, hatta küreselleşmeyle rekabet etmektedir. Sözgelimi dini organizasyonlar, bazen anti-global hareketlere destek vermekte, bazen kendileri küresel duruma kavuşmak için bir takım girişimlerde bulunma, dünya çapında faaliyetlerde bulunma yoluna gitmektedirler.

Küreselleşme, özellikle uluslararası göçler kanalıyla dinlerin karşılaşmaları, birbirlerini tanımaları, diyaloga girmeleri ve yayılmalarında, hatta bu hususların da etkisiyle yeni dinsel hareketlerin ortaya çıkmasında da etkili olmaktadır. Bir bakıma bütün dünya halklarının bir sosyal birlik içinde bir araya gelmelerini ifade eden tarihsel süreç olarak küreselleşme, Peter Beyer'e göre (2002: 1) bu süreçte dini de etkilemekte, dinsel değişimleri de beraberinde getirmektedir. Öncelikle küreselleşme, postmodernlikle de ilişkilendirilerek ele alındığı gibi dinlerin kendilerini birbirleriyle bağlantılı olarak tanımladıkları dinsel çoğulculuğu teşvik etmektedir. Dinler de yayılmalarından ve uluslararası organizasyondan dolayı özel yerlerde daha az tutunur hale gelmektedir. Postmodern biçimde küresel dinsel çoğulculuk, içinde mutlak vizyonların yan yana yaşamayı bitirdiği bir durum yaratmaktadır. Bu bağlamda küreselleşme ile medeniyetlerin birbirlerini tanımalarının yolunun açılması arasında da olumlu bir ilişki bulunmaktadır. Bu çerçevede denilebilir ki küreselleşme, bir takım olumsuzluklarıyla bir tehdit olabileceği gibi bir fırsat olarak da görülebilmektedir (Kumar, 1995: 71). Küreselleşme sürecini yaşayan dünyada medeniyetlerin, "medenilik" temelinde, dinlerin dinlerarası, insanlararası, dindarlararası, kültürlerarası diyalog sağlama yeteneği veya potansiyeliyle zemini oluşturulabilecek karşılıklı iletişim, anlama, empati ve sempati içerisinde diyalog kurmaları sağlanabilir.

Esasen din, geçmişte uluslararası ilişkilerin bir boyutuydu ve bugün de bir şekilde boyutu olmaya devam etmektedir. Özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra din, tekrar canlanmaya başlamış ve bu arada ulus toplumlarının arasındaki ilişkileri düzenlemenin kesin bir biçimi haline gelmiştir (Robertson, 1999a: 13). Denilebilir ki din, modern dünyada küreselleşmenin temel bir bileşenidir. Dolayısıyla din, toplumun küresel duruma katılım biçiminin yapılanmasına katkıda bulunur. Din, bir yönüyle küreselleşmeye katkıda bulunurken bir yönüyle de küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı yerelin muhafaza edilmesinde işlevsel olabilmekte (Robertson, 1999a: 145) ve küreselleşmenin kültürel emperyalizm boyutlarıyla mücadele etmede önemli bir işlevsellik arz edebilmektedir. Esasen dinlerin evrensellik özellik ve iddiaları

da bunu doğrulayacak niteliktedir. Huntington'un da ifade ettiği gibi, din, "medeniyetleri birleştiren, milli sınırları aşan bir kimlik ve ümit temeli sağlıyor." (Huntington, 1993).

Fonksiyonel din kavramı açısından konuya yaklaşıldığında dinin, özellikle sosyal kontrol, anlam problemi, meşrûiyet ve sosyal bütünleşme gibi belli bir takım işlevler bağlamında, küreselleşmede olmazsa olmaz bir boyut olduğu görülmektedir. Bu perspektiften, Roma Katolik Kilisesi ve İslâmî organizasyonlardan Batı Budist gruplar ve Pentecostal hareketlere kadar çeşitli dinî grupların globalizasyon süreciyle ilişkileri dikkat çekmektedir. Evrensel dinlerin, evrensellik özelliklerinden yardım alarak, dünya çapında çeşitli isimler altında örgütlendikleri, teknolojinin imkânlarından sonuna kadar faydalanarak bütün bir dünyada faaliyetler yürüttükleri gözden kaçmamaktadır. Bu bağlamda The World Parliament of Religions, the Vishva Hindu Parishad (Dünya Hindu Organizasyonu), the Church of Scientology gibi organizasyonlar zikredilebilir (Beyer, 2002). Ayrıca çeşitli dinî dernek veya vakıfların ulusal ve yerel sınırları aşarak dünya çapında kültürel, ekonomik vb. faaliyetler yürüttükleri de bilinmektedir.

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 evrensel anlamında globallik iddiaları ile globalizmin globallik iddiası aynı anlam içeriklerine ve aynı fiili 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 etkili olacağı veya olabildiği söylenebilir.

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 küresel bir dinsel canlanma vardır (Swatos-Christian, 2000a; 2000b). 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, Hıristiyanların dünyanın çeşitli yerlerine yönelik dinsel faaliyetlerinde, Yahudilerin dünyayla ilişkilerinde vs. gözlemek mümkündür (Esposito-Watson, 2000: 17-37).

Son çözümlemede din, küreselleşme karşısında evrensel olan ile yerel olanın uzlaşmasında, diyalog temelinde buluşmasında rol oynayabilmektedir. Evrensel İlahî dinler, tabiatı gereği küresel olan ile yerel olanı, genel olan ile özel olanı kendi içlerinde barındırmaktadırlar. Dinde lokal ile global, evrensel ile tekil, aralarında dinsel formların tereddüt ettikleri, gidip geldikleri zıt kutuplar değildirler. Lokal dinî biçimler, global kontekste bağlantılı olarak varlığını sürdürebilirken, global dinî formlar da lokal tezahürlerin ifadesi olabilmektedir (Beyer, 2002). Bu bağlamda denilebilir ki dinî küreselleşme veya dinin küreselleşmesinden söz ederken dinin yerellik boyutunun göz ardı edildiği bir anlam içeriği ve pratiği düşünülmemelidir. Dinin, yerel düzlemde global duruma katılabildiği (Peggy, 1998) gibi global düzlemde de yerel duruma katılabildiği söylenebilir.

Küresellik-yerellik söz konusu olduğunda, İslâm'ın ve İslâm dünyasının ilgi çekici bir tartışma alanı oluşturmakta olduğunu söylemek mümkündür. Müslümanların, "her şeyin tek tipleştirilmeye çalışıldığı" bir küreselleşme sürecinde yerelliklerini muhafaza etmedeki ısrarlı çabaları ve önemli ölçüdeki başarıları ve aynı zamanda da başta ABD ve Avrupa ülkeleri gibi küreselleşmede baş aktör olan yerler olmak üzere tüm dünyada var olmaları, yine söz konusu baş aktörler tarafından son derece önemsenen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de bugün, kültür ve toplumların birbirine bu kadar yaklaştığı küresel dünya sisteminde Müslümanların nasıl bir rol oynayacağı, her zamankinden daha bir önem kazanmış görünmektedir (Çaha, 2002: 77).

## 2.2. İslâmî Yerelliğin Tipolojisi

Küreselleşmenin etkin olduğu günümüzde genelde evrensel dinlerin, özelde evrensel din olarak İslâm'ın yerel, evrensel ve küresel boyutlarda var olduğu, karmaşık ilişkilere girebildiği anlaşıldığına göre İslâm'ın yerel bağlamlarından ve bu bağlamların tipolojisinden bahsedebiliriz.

Belirtmek gerekir ki burada *İslâm* derken *Müslümanlık* kastedilmektedir. Zira evrensel bir din olarak İslâm, tektir. Ancak sosyal gerçeklik dini olarak İslâm birden fazladır ve biz, İslâm'ın bu gerçekliklerine Müslümanlık demenin daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Müslümanlık kavramı yaşanan İslâm'ı, İslâm kavramı ise dinin orijinal ve değişmez kitabî hükümleri toplamını ifade etmektedir “Müslümanlık, daha çok, tarih boyunca insanların o dinden anladıklarını yorumlayarak, yaşamlarında çeşitli biçimlerde somutlaştırma biçimlerini ifade etmektedir. İslâm, herhangi bir toplumun hayatına girmekte ve bu toplumların kültürel yapılarına işleyerek onları değiştirmekte, aynı zamanda var olan yapıların bir kısmını benimseyerek o yapılarda kendini ifade etmektedir. Böylece farklı zaman ve mekânlarda değişik Müslümanlık biçimleri ortaya çıkabilmektedir. O halde antropolojik anlamda Kuzey Afrika veya Uzak Doğu Müslümanlığından bahsedilebileceği gibi Malezya, Pakistan ve Türk Müslümanlığından da bahsedilebilecektir. Dolayısıyla, tek bir İslâm vardır; ancak çeşitli Müslümanlıklar da söz konusudur.” (Bkz. Yılmaz, 2002: 57-58)

Genel olarak İslâm planında yapabileceğimiz tiplendirmede yer alan tiplerin birçoğunun zihinsel inşalar ve hayalî yaratılar olduğu açıktır. Kuşkusuz bunların sosyal gerçekliğe tekabül eden boyutları vardır. Bu tiplerden her birinin sosyal gerçekliğe tekabül eden boyutlarının olup olmadığı, onların her birinin kendine özgü dinsel ve dindarlığına bakılarak anlaşılabilir. Nitekim bu tiplerin hemen hemen tamamının kendine özgü din söyleminden ve dindarlığından söz etmek mümkündür. Her hâlükârda yerellik bağlamında yapacağımız bir İslâm tipolojisinde yer alan tiplerin mümkün mertebe yerel sosyal gerçekliği ifade etmelerine dikkat etmemiz gerekmektedir. Belirtmek gerekir ki İslâm'ın yerellik düzleminde ele alınışında, din söylemlerinden farklı olarak yerel inanç, tutum ve uygulamalarında İslâm ele alınmaktadır. Yerel gerçeklik bağlamına bağlı olduğumuz ölçüde tipolojimizin sınırlanacağı ortadadır. Hiç kuşkusuz İslâmî yerellik bağlamında çeşitli tipolojiler kurmak mümkündür. Burada bunların belli başlılarını zikretmeye ve kısaca açıklamaya çalışabiliriz:

1. Geleneksel İslâm, modern İslâm
2. Bilinen Müslüman toplumların İslâmı, Avro-İslâmı, Amerikan İslâmı vs.
3. Doğu İslâmı, Batı İslâmı
4. Türk İslâmı, Arap İslâmı, İran İslâmı vs.
5. Türkiye İslâmı, Arap İslâmı, İran İslâmı vs.
6. Sünnî İslâm, Şii İslâm
7. Hanefî İslâm, Şafîî İslâm, Maliki İslâm, Hanbelî İslâm
8. Sünni İslâm, Alevî İslâm
9. Marmara İslâmı, İç Anadolu İslâmı, Karadeniz İslâmı, Güneydoğu İslâmı, Akdeniz İslâmı, Doğu Anadolu İslâm, Ege İslâmı
10. İstanbul İslâmı, Ankara İslâmı, Trabzon İslâmı, Diyarbakır İslâmı, Antalya İslâmı, Erzurum İslâmı, İzmir İslâmı
11. Köy İslâmı, şehir İslâmı
12. Seçkinler (havas) İslâmı, avam (halk) İslâmı
13. Yüksek İslâm ve popüler İslâm (Halk İslâmı)
14. Tasavvuf (Tarikat) İslâmı, gayr-i Tasavvufî İslâm
15. Küresel İslâm, yerel İslâm

Bu tipolojilerde yer alan tipleri burada tek tek ayrıntılarıyla ele alacak değıliz. Öncelikle her birini kısaca ele almak ve konumuz açısından oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz Türk(iye) Müslümanlığı ve daha sınırlı İslâmî yerellikler üzerinde durarak İslâm'ın yerel bağlımları konusunun anlaşılmasına katkıda bulunmak istiyoruz.

1. *Geleneksel İslâm, Modern İslâm*: Geleneksel İslâm, geleneğı esas alırken, modern Müslümanlık, geleneğın vurgulu olduğı değıil, modernliğın vurgulu olduğı İslâmî yaşamdır. Geleneksel İslâm'a, geleneğın hâkim olduğı İslâmî yerellik, Modern İslâm'a ise modernliğın hâkim olduğı İslâmî yerellik demek mümkündür.
2. *Bilinen Müslüman toplumların İslâmı, Avro-İslâmı, Amerika İslâmı vs.:* Bu tipolojide, Batı'nın bakış açısı belirleyici olmaktadır. Buna göre bildiğımız Müslüman toplumların Müslümanlığına karşın Avrupa ve Amerika Müslümanlıklarının geliştirilmeye çalışılması söz konusudur; ancak hepsinin de sosyal izdüşümleri bulunmaktadır. Bugün-

kü İslâm toplumları, Avrupa ve Amerika'da yaşanan Müslümanlıklar arasında önemli yerel farklılıkların olduğu bir gerçektir (Ocak, 1996: 78).

3. *Doğu İslâmı, Batı İslâmı*: Yukarıdaki tipolojinin sınırlarını daha da genişleten bir tipolojidir. Doğu Müslümanlığı Doğu toplumlarında, Batı Müslümanlığı ise Batı toplumlarında geçerli Müslümanlığı ifade etmektedir.
4. *Türk İslâmı, Arap İslâmı, İran İslâmı* vs.: Bu tipolojide öne çıkan husus, tiplerin etnik temelde oluşması ve her tipin kendi etnik temelinde tek tip İslâmı ifade etmesidir. Burada milliyetçi bir yaklaşım söz konusudur.
5. *Türkiye İslâmı, Arap İslâmı, İran İslâmı* vs.: Burada da milliyetçi bir yaklaşım söz konusudur, fakat birinciye göre daha yumuşak ve elastiki bir etnisite vurgusu vardır. Burada kültürel milliyetçilik diyebileceğimiz, her milletin kendi içinde barındırdığı bütün unsurları içine alma çabası öne çıkmaktadır.
6. *Sünnî İslâm, Şii İslâm*: Müslümanların yerel bağlamları için zikredilebilecek en önemli iki tip, Ehl-i Sünnet İslâmı ile Şia İslâmıdır. Bu iki İslâmâ tekabül eden toplumlar, Şiilerin bir bütünlük içinde yaşadığı İran toplumuyla Sünnilerin yaşadığı toplumlardır.
7. *Hanefî İslâm, Şafîî İslâm, Malikî İslâm, Hanbelî İslâm*: Bu tipler, Ehl-i Sünnet'in mevcut dört mezhebine bağlı yerel toplulukları ifade etmektedir. Bunlardan bazıları, bazı toplumlarda birlikte bulunabilmektedir. Örneğin Türkiye'de Hanefilikle Şafîilik mezhebi birlikte yer almaktadır. Türkiye'nin Batısı ve Doğusu genelde Hanefî iken Güneydoğusu genelde Şafîidir.
8. *Sünnî İslâm, Alevî İslâm*: Türkiye'ye özgü bu tipolojide Sünnî İslâm ile Ehl-i Sünnet'e bağlı Müslümanların yaşadığı yerel bağlamlar, Alevî İslâm ile de Alevîlerin birlikte yaşadıkları yerel bağlamlar kastedilmektedir.
9. *Marmara İslâmı, İç Anadolu İslâmı, Karadeniz İslâmı, Güneydoğu İslâmı, Akdeniz İslâmı, Doğu Anadolu İslâm, Ege İslâmı*: Türkiye'nin bölgelerine göre İslâmî yerelliklerden söz etmek mümkündür. Her bölgeye uygun görece farklı bir Müslümanlığın var olduğunu söylemek abartılı olmasa gerektir. Gerçi her bölgenin de kendi içinde farklı yerellikleri söz konusudur. Fakat bu, bölgesel yerelliklerden bahsetmeye engel değildir.

10. *İstanbul İslâmı, Ankara İslâmı, Trabzon İslâmı, Diyarbakır İslâmı, Antalya İslâmı, Erzurum İslâmı, İzmir İslâmı*: Her bir bölgeyi temsilen bir il, kendine özgü Müslümanlığıyla öne çıkabilir. Gerçekten de İstanbul ile Ankara'da birebir aynı İslâmî yaşantıdan bahsedemeyiz. Hele hele bir Diyarbakır Müslümanlığı ile İstanbul veya İzmir Müslümanlığını, farklılıklarını göz ardı ederek değerlendiremeyiz.
11. *Köy İslâmı, Şehir İslâmı*: Şehirli insanın Müslümanlığıyla köylü insanın Müslümanlığı arasında birçok farktan söz edilebilir. Köylü İslâmında örneğin sözlü din etkili iken, şehirli İslâmında yazılı din belirleyici olabilir.
12. *Seçkinler (havas) İslâmı, avam (halk) İslâmı*: Çeşitli statü ve mesleklerden olan seçkin insanların birlikte yaşadığı yerellik, seçkinlerin Müslümanlığını, seçkin olmayanların, yani avamın, daha çok kültür ve eğitim düzeyi düşük kesimlerin birlikte yaşadığı yerellik ise avam İslâmını ifade etmektedir.
13. *Yüksek İslâm ve Popüler İslâm (Halk İslâmı)*: 12 nolu tipolojiden farklı olan bu tipolojide yüksel İslâm, âlimlerin veya din bilgin ve aydınlarının Müslümanlığı olan kitabî dini, popüler İslâm ise geniş halk kesimlerinin, kendine özgü Müslümanlığını ifade eder. Belirtmelidir ki bu iki tipten her birine tekabül eden yerellikler olabileceği gibi olmaya da bilir (Bkz. Arslan, 2004).
14. *Tasavvuf (Tarikat) İslâmı, gayr-i Tasavvufî İslâm*: Tasavvuf Müslümanlığına bağlı insanların birlikte yaşadıkları mekânlar vardır. Bunlar kendilerine özgü sosyal ilişkilere sahiptirler. Ayrıca tasavvufi hayatın dışında olan Müslümanların birlikte yaşadıkları mekân ve coğrafyalar vardır ki bunlar da kendilerine özgü sosyal ilişki biçimi geliştirirler.
15. *Küresel İslâm, Yerel İslâm*: Küresel İslâm, İslâm'ın küresel planda yaşanan geçerli halini, yerel İslâm ise yerel bağlamlarda yaşanan-geçerli Müslümanlıkları ifade etmektedir.

Bu tiplerin dışında kimi sosyal gerçekliğe doğrudan doğruya tekabül eden, kimi zihinsel bir inşa olan tipler de oluşturulabilir. Nitekim bu şekilde oluşturabileceğimiz bazı tipleri aşağıdaki gibi zikredebiliriz:

1. Devlet İslâmı ve halk İslâmı,
2. Medrese İslâmı ve tekke İslâmı

3. Avam İslâmı ve havas İslâmı
4. Radikal-fundamentalist-fanatik İslâm ve ılımlı İslâm
5. Siyasal İslâm ve kültürel İslâm
6. Kur'an İslâmı ve hurafe İslâmı
7. Kur'an İslâmı ve Sünnet İslâmı
8. Kur'an İslâmı, Ulemâ İslâmı ve halk İslâmı
9. Geleneksel İslâm, modern İslâm ve post-modern İslâm
10. Sol İslâmı ve sağ İslâmı
11. Mutaassıp İslâm ve bağınaz olmayan İslâm
12. Muhafazakâr İslâm ve liberal İslâm
13. Çevre (kır) İslâmı ve merkez İslâmı
14. Kadın İslâmı ve erkek İslâmı
15. Çocuk İslâmı ve yetişkin İslâmı
16. Genç İslâmı ve yaşlı İslâmı
17. Cemaat İslâmı ve birey İslâmı
18. Süleymancı İslâmı, Nurcu İslâmı vs.
19. Tarikat İslâmı, tarikat-dışı İslâm
20. Asr-ı Saadet İslâmı, Emevi İslâmı, Abbasi İslâmı, Selçuklu İslâmı, Osmanlı İslâmı, modern Türk İslâmı vs.
21. Zengin İslâmı ve fakir İslâmı
22. Kültürlü İslâmı ve kültürsüz İslâmı
23. Ulusalçı İslâm ve ümmetçi İslâm
24. Eş'ârî İslâmı, Maturidî İslâmı ve Mutezilî İslâmı
25. Entel İslâmı ve amelî İslâm
26. Akılcı İslâm ve sofu İslâmı
27. Katı kuralcı İslâm ve esnek kuralcı İslâm
28. Medya İslâmı ve izleyici İslâmı
29. Patron İslâmı ve çalışan İslâmı
30. Resmî İslâm ve sivil İslâm
31. Uzlaşmacı İslâm ve tavizsiz İslâm
32. Mezhep İslâmı ve mezhepsizlik İslâmı



### 2.3. Türk(ıye) Müslümanlığı

Bazı yaklaşımlarda Türk İslâmı, bazılarında Türk Müslümanlığı, bazılarında Türkiye İslâmı ve bazılarında ise Türkiye Müslümanlığı biçiminde kavramsallaştırılan şey, Türklerin veya Türkiye'nin kendine özgü İslâmî yaklaşım ve deneyimini ifade etmektedir. Bu kavramsallaştırmalar, birbirinden farklı gerekçe ve gerçekliklerden beslenmiş olsalar da taşıdıkları anlam ve sahiplendikleri söylem açısından oldukça işlevsel göndermelere ve zihinsel tasavvur zenginliğine sahiptirler. Mesela bir çalışmada yazarın (Başer, 1998), Yahya Kemal Beyatlı örneğinden hareketle Türk Müslümanlığı kavramını geliştirme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Mezkur çalışmanın yazarına göre Türk Müslümanlığı, ana rengini Yesevilik, Hanefilik ve Maturidilikten alan özgün bir tip olmaktadır (Subaşı, 2004: 95-96).

Nur Vergin'in yaklaşımında ise (1998: 71),

Türkler ve Türkiye'de yaşayan diğer gruplar İslâm'ı, sosyolojik gerçeklikleri ve tarihi belirlenmeleri sonucu, kendilerine özgü bir idrak biçimi ve kültürel telakkiler uyarınca algılamış ve yaşaya gelmişlerdir. Aralarında mezhep farklılıkları olsa da adeta bir amentü gibi, tek olarak kabul ettikleri İslâm'a, Türkler ve onlarla etkileşim içinde olanlar, başka coğrafyalarda yaşayan Müslümanlardan farklı bulgularla yaklaşmışlardır. Kendi algı dünyalarının çerçevesinde ve zihin haritaları uyarınca.

Gerçekten de "tarihsel süreç içinde oluşan bir Türk Müslümanlığı vakıasından bahsedilebilir mi? Edilebilirse bu Türk Müslümanlığının genel karakteristikleri nelerdir? İslâm'ın Türkler içinde aldığı biçimler nelerdir? Bu biçimler tarihsel süreç içinde nasıl, hangi şartlarda ve hangi faktörlerin etkisiyle oluşmuştur?" A. Yaşar Ocak (1999: 79), son tahlilde Türk Müslümanlığı kavramsallaştırmasının mümkün olduğunu belirterek şöyle demektedir:

Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan çok geniş bir mekân içerisinde Türkler'in anlayış ve görüntüleyişini aksettiren bir Müslümanlık tarzının bulunduğunu kabul edebiliriz. Bizce *Türk Müslümanlığı* ifadesiyle kast edilen de bundan başka bir şey olmamalıdır. Bu anlamıyla Türk Müslümanlığı, başka din ve inanç mensuplarına karşı takındığı tavırdan, kişisel hayata, ibadetlerin icrasından, dinî bayramlara, toplumsal ahlâktan ferdi ahlâka, hatta temel İslâmî inançların yorumlarına varıncaya kadar üretilen birtakım kültür unsurları ve zihniyet biçimiyle Arap ve Fars Müslümanlığı'ndan

belli ölçüde ayrılır. Bunların herhangi birinin tek başına bir Müslümanlık modeli oluşturduğunu düşünmek yanlış olur. Aksine, bunların bütünü dünya Müslümanlığını oluşturur. İşte Türk Müslümanlığını da bu bütünün bir parçası olarak düşünmek gerekir.

Görüldüğü gibi Vergin'in yaklaşımında özgül olarak Türk Müslümanlığına vurgu yapılırken Ocak'ın yaklaşımında genel olarak Türkiye'nin çok kültürlü çeşitliliğinden doğan bir ortak fotoğrafa atıfta bulunmaktadır. Son çözümlemede evrensel bir dünya dini olan İslâm'ın yerel ve orijinal bir boyutu veya yansıması vurgulu olarak ortaya getirilmektedir (Subaşı, 2004: 97). Ancak burada bazen İslâm'ın Türklük versiyonunun sanki diğerlerinden tamamen ayrı olarak değerlendirildiğini veya görülmek istendiğini de zikretmek gerekir.

Bir de kelamcı perspektifiyle Türk Müslümanlığı'na bakılabilir:

Nasıl ki, bir ırmağın suları geçtiği yerlerde değişik toprak çeşitleriyle teması esnasında vasıflarında bir takım değişimlere uğramışsa, İslâm da gerek fetihler ve gerekse başka milletlerin örf, âdet, medeniyet ve kültürleriyle karşılaşması sonucu farklı zenginlikler kazanmasına yol açmıştır. Biz bu farklılığı, deseni, albeniyi, folklorik yapıdan tutun da giyim, kuşamdan ev ve dinî yapıların mimarisine ve hatta mutfak kültürüne kadar götürebiliriz. Bütün bu unsurlar ve anlayışlar İslâm'ın tevhid ilkesini ve naslarla açıkça tahkim edilerek belirlenmiş ibadet İslâm'ını muhafaza ettiği süreçte bir zenginlik kaynağı olarak görülmüştür. Son zamanlarda din sosyologlarının Arap Müslümanlığı, Fars Müslümanlığı ve Türk Müslümanlığı gibi kategorik değerlendirmelerde bulunmalarının temelinde sanırım yukarıda değindiğimiz düşünce yatmaktadır. Kanaatimce iyi niyetli olduktan sonra bu kategorik ayrımlarda yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Demek ki dinî hayat, belli bir tarihî süreçten sonra toplumların kültürel yaşam tarzlarıyla örtüşerek folklorik bir din anlayışlarını da beraberinde getirebilmektedir (Altıntaş, 2001: 22).

Esasen Türklerin Müslümanlığının başka Müslüman milletlerinkinden farklılığının vurgulanması ve İslâm'a Türklük merkezli yaklaşımda bulunulmasının temelinde Osmanlı'nın son dönemlerindeki çeşitli dinî, siyasal ve ideolojik tartışmalar, özellikle Türkcülük, Osmanlıcılık ve İslâmcılık bağlamında geliştirilmeye çalışılan yorumlar ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte ortaya çıkan yeni ulus devlet anlayışı ve toplum projesi bulunmaktadır.

Cumhuriyet döneminde modernleşme çabalarına paralel olarak dinde reform, Protestanlaştırma, Türk-İslâm sentezi, Türk(ıye) İslâmı ve Müslümanlığı gibi resmî veya gayr-i resmî projelerin sürdürüldüğü süreçte, Türkiye yerel bağlamlı Müslümanlık vurgusunun tonu, modern veya post-modern müdahalelerin olup olmamasına bağlı olarak ağır ya da hafif olmuş ve de olmaktadır. Ayrıca Türkiye'nin uluslar arası ilişkilerinde, özellikle Yeni Dünya Düzeni, 11 Eylül Olayları ve Büyük Ortadoğu Projesi gibi önemli durumlarla bağlantılı olarak Türk Müslümanlığı, diğer Müslümanlıklara müreccah kılmak üzere *işlevselleştirilmeye* çalışılmaktadır.

Aktay'a göre (2002: 41),

bu işlevsel kullanımın akademik bir ilginin konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Oysa deyimle ilgili tartışmaların salt sosyolojinin sınırları içinde yapılması halinde karşılığını görece daha kolay bulabileceğini, Türk İslâmı'nın mümkün hatta gerçek bir şey olduğunu çok kolay söyleyebiliriz. Zira, sosyolojinin sınırları içerisinde herhangi bir dinin veya düşüncenin veya bu düşünce-den etkilenen bir pratiğin hiçbir yerde aynen tekrarlanamayacağı gerçeğinden, yani bütün toplumsal olayların biricikliği gerçeğinden hareketle, Türkiye'ye özgü bir İslâmî pratiğin mevcudiyetini kabul etmemek mümkün bile olmaz. İslâm'ın Arabistan'da farklı, Osmanlı'da farklı, Mısır'da farklı, İran'da farklı uygulandığı gibi, Türkiye'de de farklı tezahür etmiş olduğu bir gerçektir. İslâm'ın tezahürlerindeki bu farklılaşma, ülkeler arasındaki farklarla sınırlı da kalmaz. Yeri gelir, bir toplum içerisindeki farklı gruplar arasında, bir ülke içerisindeki farklı bölgeler arasında da farklılıklar arz edebilir. Bu, toplumsallığın tabiatında olan bir şeydir.

Bir başka yaklaşım da Türk Müslümanlığı kavramsallaştırmasını sakıncalarıyla birlikte kabul etmekte ve önermektedir:

Lâkin, işbu "Türk Müslümanlığı" terimi bir yandan çok geniş bir zamanı, diğer yandan da çok geniş bir coğrafyayı ihata etmekle, çok büyük bir genelleme anlamına gelmektedir. Söz gelimi, Anadolu (Batı) Türklerinin Müslümanlıkları ile Asya (Doğu) Türklerinin Müslümanlıkları da kendi içlerinde farklılaşmaktadır. Ve yine, meselâ Anadolu (Batı) Türk Müslümanlığı da tarih içerisinde homojen ve izotrop kalmamış olduğu gibi günümüzde de değildir. O halde, "Türk Müslümanlığı" terimi doğru olmakla beraber aşırı bir genelleme olduğu için yetersiz kalmaktadır. Bu hususta

söz konusu edilen anlam ve içeriği ile Türk Müslümanlığı, bir yandan bir Yahya Kemal nostalgisi, bir yandan biraz daha geniş çaplı bir Osmanlı Merkez (İstanbul) Müslümanlığı ve diğer yandan da Alevilik olarak yorumlanmaktadır ki bunların yetersiz olmaktan da öte, çok sathî ve zayıf tezler ve Alevilik örneğinde olduğu gibi temelli yanlış - hattâ İslâm dairesi içerisine dâhil edilmesinin doktriner açıdan caiz olup-olmadığı dahi tartışılmaya müstahak olacak kadar zayıf - olduğunu açıkça söylemek lâ-zımdır. Ancak, herşeye rağmen, diyebiliriz ki, bir “Ortalama Türk Müslümanlığı” vardır (Hocaoğlu, 1999).

Türk(ie) Müslümanlığından ne anlaşılabilceği üzerinde durulduktan sonra şimdi *Türk Müslümanlığının ayırt edici unsurlarının* neler olduğuna bakılabilir.

Türk Müslümanlığına vurgu yapan çalışmalarda Türk(ie) Müslümanlığının ayırt edici unsurları, daha çok hoşgörü, tasavvuf ve akla uygunluk olarak tespit edilmektedir. Bu unsurlar, genellikle üç büyük dinî-tarihî şahsiyetle özdeşleştirilmekte veya somutlaştırılmaktadır. Bunlar Mâtürîdî, Ahmet Yesevî ve Ebû Hanife'dir. Tabii ki bu figürlere destek mahiyetinde hem de Türk İslâmını evrenselleştirmeyi amaçlayacak şekilde Mevlânâ ve Yunus Emre gibi önemli şahsiyetler de getirilmektedir. Durmuş Hocaoğlu (1999), ortalama Türk Müslümanlığının kendine has özelliklerini maddeler halinde şöyle vermektedir:

1. Türk Müslümanlığı, bir 'devrim' neticesidir.
2. Türk Müslümanlığı, çok derinlikli, samimî ve toleranslı bir dinî hayat demektir.
3. Türk Müslümanlığı, ileri düzeyde ve dengeli bir peygamber sevgisidir.
4. Türk Müslümanlığı, Cihad demektir.
5. Türk Müslümanlığı'nın bir başka alameti farİKası da, Rasyonel Düşünce'dir.

Ocak'ın, bir çalışmasında (1999: 38) zikrettiği hususlar da aslında Türk Müslümanlığının yapısal özelliklerini ifade etmektedir:

*Hanefilik ve Maturidilik* gibi, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünni İslâm'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan yorumları, Orta Asya'dan

Balkanlar'a kadar hemen bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevî bir niteliğe sahip bulunduğu için tercih edilen bir konum kazanmış olabilir.

Bunların yanı sıra halk İslâmının çeşitli unsurlarının da Türk Müslümanlığı açısından belirleyici olduğuna dikkat çekilmiştir. "Büyük halk sûfilerinin etkisiyle kuvvetli bir *evliya kültü* ve bunun etrafında kurumlaşarak yayılan bu evliya kültü eksenli Müslümanlığın, Türklerin yaşadığı her yerde bulunduğu görülmektedir. Bu yapının gerek Sünnî gerekse Sünnî olmayan çevrelerde karşımıza çıkması ise, örneğin bu bağlamda Aleviliğin de Türk Müslümanlığı içerisinde başat bir unsur olarak öne çıkmasına imkân vermektedir" (Yılmaz, 2002: 59). "Bu Müslümanlık anlayışı, çoğu kere farkına varılmadan, bazen İslâm'ın temel esaslarının ve hükümlerinin bir hayli dışında, mitolojik ve geleneksel unsurlarla, hurafelerle örülmüş, koyu muhafazakâr bir karakter arz eder. Bu Müslümanlık tarzının temeli, Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk sûfileri tarafından atıldı, zaman ve mekân içinde yeni etkiler ve katkılarla Anadolu'ya kadar geldi. Selçuklularla Anadolu'yu İslâmlaştırdı. Anadolu'dan Osmanlı fetihleriyle Balkanlar'a çıktı ve günümüze ulaştı." (Ocak, 1996: 80)

Bu özelliklerin yanı sıra Türklerin en temiz Müslümanlar olduğu, İslâm'ı kullarına göre en iyi yaşayan millet olduğu, İslâm'ı çağa en iyi takdim edenler olduğu gibi hususlar da zikredilmektedir.

Belirtmek gerekir ki Türk(ie) Müslümanlığı, hem Türk toplumu için bir toplumsal projenin hayata geçirilmesinin başlangıç noktası olmuş, hem de bundan bağımsız olmayacak biçimde uluslararası ilişkilerde Türkiye'nin daha kabul edilebilir bir Müslümanlığı benimseyip yaşadığı vurgusuyla siyasal bir projenin ifadesi olmuştur. Bu siyasal projede, Türk Müslümanlığı veya İslâmı, Türk toplumuna ve Batı'ya, özellikle Arap ve Fars/İran Müslümanlığına karşı farklı ve üstün özelliklerle donanmış ve dolayısıyla tercih edilmesi gereken bir din olarak takdim edilmektedir. Türk Müslümanlığı, örneğin katı, bağnaz, selefî, tarikat karşıtı, gelenek karşıtı Vahhabî Arap Müslümanlığına karşı hoşgörülü, akılcı, sufi bir Müslümanlık olarak tanımlanmaktadır. Yine örneğin aşırı etno-sentrik din anlayışına sahip olan, radikal, fundamentalist din görünümü sergileyen, din adına şiddete başvuran, dini siyasallaştırabilen İran İslâmına karşı hoşgörülü, şiddetin her türlüsünü reddeden, katılığı yadsıyan bir Müslümanlık olarak tasvir edilmektedir.

Türk Müslümanlığının söz konusu siyasal bir proje kapsamında piyasaya gerek resmî gerekse gayr-i resmî söylemle sürüldüğünü söyleyebiliriz. Devletin, uluslararası ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu her noktada bu kavramsallaştırmaya başvurduğu bilinmektedir. Özellikle 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra küresel bir kampanyayla çizilen bir tür İslâm'ın veya İslâmcılığın karşısında bir Türk Müslümanlığı modeline sıkça göndermede bulunulmuştur. Başka İslâmlar gözden düşürülmeye çalışılırken, Türk Müslümanlığının zaman zaman, adı konularak, iltifata mahzar olması bunun göstergelerindedir (Aktay, 2002: 53). Bu noktada bazı dinî grupların da aynı yolu izlediği, bir cemaat politikası olarak söz konusu yola başvurduğu görülebilmektedir. Örneğin ABD'de ve çeşitli Avrupa ülkelerinde bazı Türk cemaatlerine mensup insanlar, resmî ve gayr-i resmî ilişkilerinde kendilerinin Arap veya İranlı değil, Türk Müslüman olduklarını özellikle vurgulu olarak dile getirerek kendilerinin Türk Müslümanlığıyla diğerlerinden *farklı* olduğunu ifade etmeyi yeğlemektedir. Böylece Müslümanlıklarını bir tür meşrûlaştırmaya tâbî tutmayı ve de ilişkilerini ve faaliyetlerini daha rahat zeminde sürdürebilmeyi amaçlamaktadırlar. Esasen bunda önemli ölçüde başarılı oldukları da söylenebilir.

Bu açıklamalardan sonra artık şu soruyu sorabiliriz: “Bu şekilde ortaya konan Türk Müslümanlığı veya İslâmı, gerçekten İslâmî yerellik olarak bir toplumsal hayata tekabül etmekte midir?” Özellikleri çok iyi tespit edildiğinde ve sınırları genişçe çizildiğinde, böyle sosyolojik bir yerel bağlama oturan Müslümanlık kabul edilebilir. Ancak yukarıda zikredilen özelliklere, asli unsurlara bakıldığında, diğer Müslüman toplum veya milletlerin de o özellik ve unsurlara sahip bir İslâmîliğin kendilerinde de olduğunu savunabilecekleri anlaşılır. Tam da bu noktada belirtilmelidir ki Araplar ve İranlıların savunabileceği Arap Müslümanlığı ve İran Müslümanlığı kavramsallaştırmaları da, aynı problemle karşı karşıyadır.

Türk Müslümanlığı denildiğinde, Alevisi, Hanefisi, Şafiisi vs. ile, Türk Cumhuriyetleriyle ve Türkiye'nin farklı bölgesel, hatta daha küçük mekânsal özellikleriyle tek biçimli ve aynı özelliklere sahip bir Müslümanlıktan bahsedilemeyeceği ortadadır. Bu, zihinsel inşa olarak mümkün olabilir, ama yerel sosyolojik gerçeklik olarak mümkün olabilir mi? Aynı şey Arap İslâmı ve Fars İslâmı için de geçerlidir. Tek bir Arap yerelliğinden ve yine tek bir İran yerelliğinden söz edilemeyeceğine göre yeknesak bir Arap Müslümanlığından da İran Müslümanlığından da söz edilemez.

Türkiye'ye tekrar döndüğümüzde, yukarıda yaptığımız tipolojide görüldüğü gibi Türk Müslümanlığı ve Arap Müslümanlığı gibi görece çok geniş sınırlar içinde kendini gösteren İslâmî yerellikler gibi o yerellikler kapsamında farklı bölgelere ve hatta farklı şehirlere özgü Müslümanlıkların da var olduğunu söyleyebiliriz. Bu farklı İslâmî yerelliklerin oluşmasında, mekân, zaman, coğrafya, mezhep, zihniyet, siyaset, eğitim, ekonomik durum gibi etkenlerin çok büyük bir rolü olduğu bir gerçektir. Örneğin Karadeniz Müslümanlığı ile Ege Müslümanlığı ve diğer bölgelerdeki Müslümanlıklar arasında önemli nüanslar olduğunu kolayca görebilmek mümkündür. Burada konunun anlaşılması bakımından mezhep yönünden de farklılıklarıyla bilinen Güneydoğu Anadolu Bölgesi ile meselâ Akdeniz Bölgesi'ne veya Karadeniz Bölgesi'ne bakılabilir. Güneydoğu'da yaşayan Müslümanlar, daha çok Şafii mezhebine mensup iken, Akdeniz'de yaşayanlar daha çok Hanefî mezhebine tâbidirler. Ayrıca iklimleri, tabii şartları, mekânsal özellikleri, zaman durumları, töre anlayışları, moderniteye bakışları vs. farklıdır. Bu bağlamda Karadeniz bölgesinde yaşayan insanların Müslümanlık (veya dindarlık) biçiminin kendine özgü nitelikleri bulunmaktadır. Bu özgüllüğün, Karadeniz insanının cana yakınlığıyla, misafirperverliğiyle, grup bağlılığıyla, bazen çabuk kızması ve tepki göstermesiyle birlikte, dindar cemaat örüntüsüne birebir yansımaları olduğu tespit edilebilir. Güneydoğu insanının sergilediği dinsel pratikte aşiret ilişkileri, bu ilişkilerdeki karmaşık protokoller ve bunların ihlaline karşı şiddete kolaylıkla dönüşebilen reflekslerin de dindarlık biçimine birebir yansıdığı gösterilebilir (Aktay, 2002: 41). Kuşkusuz her iki bölge insanı da aynı dine inanmaktadır. Ancak söz konusu belirleyici özellikleriyle İslâm'ın farklı yerel bağlılarına sahip olabilmektedirler.

Aynı problemi farklı şehir, köy, hatta mahalle yerelliğine kadar indirebiliriz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından il düzeyinde bir karşılaştırma yapılabilir. Meselâ bir Hanefî ili olan Konya ile Şafii ili olan Diyarbakır'a bakmak mümkündür. Bu iki ilin, hatta Batı illerinin tamamıyla Diyarbakır ilinin karşılaştırılması neticesinde birbirinden oldukça farklı Müslümanlık tecrübelerinin olduğu görülebilir. Batı'daki illerde nispeten daha yumuşak, törelere katı bir biçimde bağlanmayan, dünyaya daha açık, birey merkezli vs. bir dinsellik söz konusu iken Diyarbakır ve çevresinde katı töreci, aşiretçi, politik, şiddet içerikli, cemaatçi vs. bir dinsellik söz konusudur. Örneğin Diyarbakır'da öyle bir Müslümanlık gözlemlenebilmektedir ki Şafii mezhebinden de teyid alarak baba kızını istediğiyle evlendirebilir, kız babasının izni olmaksızın evlenemez; evlenirse, dinî nikâhı da olsa namusla ilgili tö-

reler devreye sokulur ve ne gerekiyorsa o yapılır. Bu ilimizde aşiret, bazen şeyh, seyda, seyyid, molla gibi yerel din otoritelerinden de meşruluk elde ederek kendisine mensup olsun veya olmasın istediği bireyi istediği biçimde cezalandırmaya karar verebilmektedir. Burada din adına çeşitli biçimlerde cezalandırmalar yapılabilmektedir.

Bu ilimizde örneğin *kadın miras* alamayabilmektedir. Diyarbakır merkezden yaşları 12-65 arasında değişen çeşitli eğitim düzeylerindeki 400'ü kadın 225'i erkek toplam 625 kişinin tamamına yakını, Kasım 2005-Ağustos 2006 tarihleri arasında bu çalışmanın yazarının kendileriyle yaptığı yüz yüze görüşmede, burada kadının miras alma hakkının olmadığını belirtmiştir. Kendilerine İslâm'da bu ve benzeri şeylerin olmadığı, Müslüman olarak bunları İslâm ile nasıl bağdaştırdıklarını sorulduğunda, törelerin bunu gerekli kıldığını söylemektedirler. Ayrıca yaptığımız gözlemlerde bunu gözleme imkânı elde ettiğimizi de belirtmeliyiz.

Diyarbakır'da Şafii mezhebine de bağlı olarak Kurban Bayramı'nda *Kurban*, Batı'daki bir ille, meselâ Konya ile mukayese edilemeyecek derecede az kesilir. Fakirler, kendilerine düşmediği gerekçesiyle Kurban kesmez, zengin kişilerden bir kısmı da ömürde bir defa kesmenin yeterli olacağını söyleyerek her Kurban Bayramı'nda kurban kesmez. Diyarbakır halk kültüründe, yaygın bir şekilde Kurban *Burak* olarak görülür ve o niyetle kesilir. Kurban'dan önce Kurban'da Burak kesmeye söz verdiklerinde, kestikleri kurbandan yemez, tamamını dağıtırlar. Belirtmeliyiz ki Diyarbakır'da 2000 yılından 2006 yılına kadar üst üste altı yıldır yaptığımız gözlem ve görüşmelerde Kurban ile ilgili bu hususları tespit ettik. Ayrıca 2006 yılının Ocak ayına tekabül eden Kurban Bayramı'nda birey sayısı 3-10 arasında değişen kırk aileyle Ocak 2006-Nisan 2006 tarihleri arasında yaptığımız görüşmelerden, Kurban ile ilgili bu hususların Diyarbakır'da geçerli olduğunu öğrendik.

Bu ve başka özellikleriyle öne çıkan Diyarbakır'da tarikat Müslümanlığı da çok etkindir. Türbeler dikkati çekecek kadar çoktur. *Ziyaret* yerlerinin sayısal olarak görece çokluğu dikkati çekmektedir. Diyarbakır halkı bu ziyaretlere özel bir önem verir. Türkiye'nin her tarafında bu böyledir belki, ama burada ziyaret kültürü, daha yoğun ve daha derinliklidir.

Diyarbakır'da geleneksel medrese kültürüne dayalı Müslümanlık öne çıkar. Özellikle halkın dinle bağlarında medrese seyda ve mollaları belirleyici boyutta etkindir.



Diyarbakır'a özgü dinî deneyimin farklı boyutlarının örneklerini çoğaltabiliriz, fakat konumuzun sınırları dâhilinde bu kadarı kâfidir. Konya'ya baktığımızda, orada Hanefilikten de kaynaklı bir Müslümanlık olduğu görülür. Aşiret kültürü yerine birey merkezli bir yaşam vardır; ama Konya halkı *cemaat dindarlığını* öne çıkarır. Konya'da tarikat kültürü oldukça etkili ve hissedilir düzeydedir; ama Diyarbakır'la kıyaslandığında oradaki şeyhlerin, sosyal hayatta *şiddetli* bir belirleyiciliğe sahip olmadıkları görülür. Konya halkı, resmî ve gayr-i resmî dinî kurum ve otoriteler arasında ayırım yapmaz. Her ikisini de bir yerde buluşturmaya çalışır ve ikisine de dinî konularda başvurur. Kadın, mirastan yararlanır. Konya'da töre cinayetleri, intihar, namus cinayetleri vs. Diyarbakır ile mukayese edilemeyecek kadar belirsizdir. Ziyaretler önemlidir, ama nispeten gevşektir. Aşiretçilik yerine tüm topluma yayılan bir toplumsal dayanışma vardır ki bu, dinden kaynaklanmaktadır. Medrese İslâmı yerine modern eğitime dayalı bir İslâm vardır, ama gelenekselden de yararlanır. Kurban, halkın çoğunluğu tarafından kesilir. Ekonomik durumu iyi olan her birey her Kurban Bayramı'nda kurban keser, ama fakir denilebilecek pek çok insan da keser. Konyalılar, Kurban'la ilgili Burak türünden bir inanca da sahip değillerdir.

Görüldüğü gibi iller arasında bile İslâm'ın farklı yerel bağlımları söz konusudur. Hatta her ilin kendi içinde dahi farklı dinî yerellikler bulabiliriz. Yine Diyarbakır'da Sünnî ve Alevî Müslümanlığı olduğu gibi, seçkin ve avam Müslümanlığı da vardır. Ayrıca şehirli ve köylü Müslümanlıkları birlikte aynı kentte bulunabilmektedir. Çeşitli sebeplerle 1990 öncesi ve özellikle 1990'lardan itibaren yaşanan yoğun göç olaylarıyla büyük bir nüfus, köylerden Diyarbakır merkeze gelmiş ve bunun sonucunda Diyarbakır, adeta büyük bir *köy-kente*, *metro-köye* dönüşmüştür. Bunun sonucu olarak da Diyarbakır'da hem kentli insanların yaşadıkları yerellikler hem de köylü insanların yaşadıkları yerellikler oluşmuştur. Hatta köylülerle şehirlilerin birlikte yaşadıkları mahalleler veya semtler oluşmuştur. Ama ilginç olan, bu tür yerlerde bile köylülerin dinsel yerelliğiyle şehirlilerin dinsel yerelliği birbirinden farklıdır.

Şu halde çeşitli İslâmî yerelliklerden bahsedilebilir, hatta sosyolojik olarak bahsetmek zorunludur da. Ancak bahsedilecek yerelliklerin, ne ölçüde sosyal yerel gerçekliklere tekabül ettiği önemlidir. Son tahlilde dinin evrensel düzeyde var olması, öncelikle yerel bağlamda var olmasına bağlıdır.

Bu çerçevede düşünüldüğünde, sınırları genişçe çizilmek ve kendi içindeki çeşitlilikleri göz ardı etmemek kaydıyla sosyolojik anlamda bir Türk(ie)

Müslümanlığından söz edilebileceği gibi görece daha küçük yerel bağlamlarda Müslümanlıklardan da bahsedilebilir. İslâm'ın çeşitli yerel bağlamlarda farklılaşması, son derece doğal bir durumdur. Bir din, farklı kültür, coğrafya, mekân, zaman ve sosyal çevreye sahip grup veya toplum tarafından kabul edilip yaşandığına göre, o dinin farklı yerel görünümünün olması gayet normaldir, hatta yukarıda ifade edildiği gibi zorunludur da. İslâm, evrenselliğe de bu yerelliklerden ulaşır.

#### 2.4. Yerel Bağlamlardan Küresele: İslâm'ın Evrenselliği

Robertson'un belirttiği gibi (Robertson, 1999a: 13) din, uluslararası ilişkilerin bir boyutu olmaya hala devam etmektedir. Aynı şey İslâm için de söylenebilir. İslâm, yerel bağlamlardan küresel olana uzanan ve dolayısıyla yerellik boyutunda yerelliğiyle evrenselliğini buluşturan ve de evrensel özelliğinden dolayı küreselleşme sürecine katılarak dünyaya açılan, bir dünya dini olarak bütün bir dünyada var olmak isteyen bir dindir. Dolayısıyla Müslümanlar, İslâm'ın bu özelliğinden dolayı, bütün bir dünya yanında "küresel" durumu yerel bağlamlarıyla etkileşim halinde yaşayabilirler. İslâmî yerelliğin kimlik ve kültür farkıyla ilişkili olduğunu ve bu farklılıkların İslâm'ın evrenselliğine ulaşmada engelleyici olmadığını söyleyebiliriz. Müslümanlığın bölünmez bütünlüğü algısı, bir boyutuyla siyasal bir tavra işaret eder ve siyasal tavırlar çoğu kez bazı farkları göz ardı edebilir, bazı farkları da ön plana çıkarabilir. Zaten siyasal kimliklenme süreçleri, insanların ne olduğundan ziyade kendilerini ne hissettikleri ile daha yakın ilişkilidir (Aktay, 2002: 42).

Evrensel bir din olarak İslâm, yerel bağlamlarıyla yaşandığına ve yerelliklerden evrensele ve oradan da küresele doğru hareket ettiğine göre dinî yereller ve yerellikler arasında bir takım farklı ve ortak noktalara dayalı ilişkilerden söz etmek gerekir. Bu çerçevede işaret edilebilecek önemli hususlardan biri, dinsel çoğulculuktur. Gerek dinlerdeki hoşgörü, diyalog gibi özelliklerle, gerekse küreselleşme sürecinin vb. etkisiyle bir dinsel çoğulculuk söyleminin oluştuğundan söz edilebilir. Bilindiği gibi dinî çoğulculuk, çeşitli süreç veya faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış bir fenomen olarak, toplum içinde var olan çeşitli dinî inanç ve görüşlerin serbestçe ifade edilebilmesi özgürlüğü, dinî farklılıkların hoşgörüyle karşılanması, farklı dinî grupların özgürce varlık gösterebilmelerine rıza ile bakılması anlamında kullanılmaktadır. Globalleşme süreci içinde bir *global din*, tek bir dinsel vizyon, tek bir dinsel dünya görüşü imkânsız gibi görünmektedir. Fakat dinlerin, bir çoğulcu bakış ürettiklerinden ve dinsel grup veya hareketlerin çoğulculuk söylemiyle

diyalog, barış ve hoşgöründen bahsettiklerinden söz etmek mümkündür. Bugün dinî ifadenin modern ve global formunun, büyük bireyselleşmişlik ve özelleşmişlikler içerdiği, bir görünmez din (Luckmann, 1972) anlamı ihtiva ettiği düşünülerek dinin çoğulculuğa elverişli olduğu da söylenebilmektedir (Beyer, 2002; Lechner, 1998: 209).

Denilebilir ki küreselleşme dinî çoğulculuğu besleyen bir süreçtir. Ancak bu, dinî çoğulculuğu tamamen küreselleşmenin doğurduğu anlamına gelmez. Küreselleşmeden önce de bazı dinî çoğulculuk örnekleri görmek mümkündür. Bu aslında evrensel dinlerin tabiatında var olan bir durumdur. Bu İslâm için de geçerlidir. Gerçekten de İslâm, bir denge ve hoşgörü dini olup küresel düşünceleri, bakış açısının genişlemesini teşvik eder (Ahmed 1995: 123). İslâm'ın hoşgörü ve diyalog boyutu, onun tarihsel tecrübesinde ey iyi şekilde görülüp anlaşılabilir. İslâm'ın çoğulcu yönü, küreselleşmenin aşılmasında, küreselleşmenin olumsuz etkilerinin önlenmesinde vb. önemli rol oynayacak anlam ve pratik içeriklerine sahiptir. İslâm'ın tarihsel pratiğine bakıldığında, gerçekten de çoğulcu yönünün açıkça kendini gösterdiği görülür. Denilebilir ki İslâm, gerek düşünce ve inanç, gerekse sosyal planda çoğulculuğu gerçekleştirebilecek donanımdadır (Aslan, 2002: 26). Bugün itibarıyla İslâm 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 İslâm'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, büyük bir önem arz etmektedir. Örneğin İslâm'ın Hz. Muhammed zamanlarının Medine'sinde kendine özgü bir dinî çoğulculuktan bahsedilebilir. Miladî yedinci yüzyıldan-onüçüncü yüzyıla kadar Müslümanların Harran'da paganlara tam bir özgürlük temelinde yaklaşması (Okumuş, 2006), İslâmî çoğulculuğun ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermesi bakımından çok önemlidir. Yine Osmanlı toplumunda dinî çoğulculuğun başarılı örneklerini bulabilmek mümkündür. Osmanlı'da devlet, millet sistemiyle çeşitli din, ırk, kültür birlikleri üzerinde bir şemsiye teşkil etmiştir (İnalçık, 1998: 74-75). Elbette bu örneklerde çoğulculuk, globalleşmenin etkisiyle kendini gösteren yeni dinî çoğulculuktan farklıdır, ama bu örnekler, İslâm'ın tarihsel tecrübesinde evrensel düzeyde olabilecek biçimde

dinî çoğulculuğun bir şekilde, hem de köklü bir biçimde var olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar toplumların dinlerinin tarihine bakıldığında, pek çok hoşgörüsüzlük örneğiyle karşılaşmak ve bu çerçevede, farklı dinlerin birbirleriyle, hatta aynı din mensuplarının kendi aralarında pek çok çatışma ve savaş örnekleriyle yüzyüze gelmek mümkün olsa bile dinlerin hoşgörü kaynakları oldukları ve pek çok hoşgörü örnekleri sergiledikleri de bilinmektedir. Bugün görülebilmektedir ki globalizasyon, içinde dinin daha çoğulcu ve aynı zamanda daha birlik olduğu şartları oluşturmaktadır. Evrensel İlahî dinler, tabiatı gereği küresel olan ile yerel olanı, genel olan ile özel olanı kendi içlerinde barındırmaktadırlar. Dinde lokal ve global, evrensel ve özgül, dinî formların aralarında salındığı zıt kutuplar değillerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi lokal din, global kontekste referansla var olmakta, global din veya global dinsel ifade biçimleri de lokal görünümüleri içermekte veya onların ifadesi olmaktadır (Lechner, 1998).

Müslümanlar, hem kendi içlerinde hem de diğer dinlerle ilişkilerinde yerelliklerin korunmasına dikkat etmiş, ancak yerele de saplanıp kalmamış, kendini tüm dünyaya açabilmesini bilmişlerdir. İslâm, yerel bir evrende sıkışıp kalmış olan Arap dünyasının diğer medeniyetlere uzanarak adeta küreselleşmesini sağlamıştır. Aynı katkıyı Türklere de yaparak onları da tarihin önemli bir aktörü kılmıştır. Türkler Müslümanlıklarıyla cihana açılmış, tüm dünyada var olmuştur. Müslüman toplumlar, yerel medeniyetlerini küresel bir medeniyete taşımakla yetinmemiş, aynı zamanda tüm insanlığa hizmet sunan evrensel değerler üretmişlerdir (Çaha, 2002: 83). Son tahlilde denilebilir ki İslâm, yerel bağlamlardan küresele uzanan evrensel bir din olarak, bugün küreselleşme sürecinde kendi yerelliklerini korumaya ve Müslüman olmayanların yerelliklerine hoşgörü ve anlayış göstermeye özen göstererek varlık sahnesinde yer almaktadır.

### 3. Sonuç Yerine

1. İslâm, çeşitli yer ve yerelliklerde farklı biçimlerde gerçeklik bulur. Bu anlamda İslâm'ın yerel bağlamlarından bahsetmek mümkündür.
2. İslâm'ın yerel bağlamları cümlesinden olmak üzere en geniş anlamında sosyolojik olarak bir Türkiye Müslümanlığı mümkün olabilir.
3. Türkiye Müslümanlığının da kendi içinde birbirinden farklılaşan İslâmî yerellikleri vardır ve dolayısıyla Türkiye Müslümanlığından bahsederken bu yerellikler gözardı edilmemelidir.

4. İslâm'ın evrenselliği yerelliğine, yerelliği evrenselliğine aykırı değildir.
5. İslâm, evrensel bir din olarak küreselliğe yeni bir biçim kazandırarak katkıda bulunabileceği gibi, küreselliğin yerel kültüre karşı olumsuzluklarına karşı da bir panzehir olarak işlev görebilir. İslâm, küreselleşmenin yıkıcı, yereli tehdit edici veya olumsuz yönde etkileyici yönlerini ortadan kaldıracak donanım ve kabiliyete sahip olduğunu, dünya çapında ortaya koyduğu performansla göstermektedir. İslâm, küreselleşme karşısında evrensel olan ile yerel olanın uzlaşmasında, diyalog temelinde buluşmasında rol oynayabilir.
6. İslâm'ın yerel bağları dikkate alınmaksızın küresellik, yerellik-dışının, yani evrensel ve küresel olanın farkına varılmaksızın da İslâmî yerelliklerin anlaşılması mümkün görünmemektedir.
7. İslâm, yerellik bağlarıyla yerel boyuta verdiği önemi göstermekte, evrensel boyutuyla da yerelliklerden küresel süreçlere uzandığını ve küresel durum içinde var olabildiğini ortay koymaktadır.
8. İslâm'ın yerel, evrensel ve küresel bağları hakkında söylediğimiz bütün hususları göz önünde tutarak Robertson'un küyerellik (glocality = glocality) olarak ifade ettiği süreci, yeni bir kavramsallaştırmayla "ev-küyerellik" (uni-glocality = ev-lokalite), küyerelleşme (glocalization = glocalization) dediği süreci de "ev-küyerelleşme" (uni-glocalization = ev-glocalization) olarak tespit edebiliriz. Evrensel (universal), küresel (küresel) ve yerel (local) sözcüklerinden türetilen ev-küyerellik ve ev-küyerelleşme, tam da yukarıda söylenildiği gibi sosyolojik anlamda, İslâm'ın evrensel (cihanşümül), yerel ve küresel bağlarını ifade edebilmektedir. Bu kavramla, küresellik ve küreselleşmenin olumsuzluklarına karşı yerellikle evrensellik öne çıkarılırken küreselliğin yadsınmamasına, küreselliğin olumlu boyutlarının kabul edilmesine ve küresel duruma katılmaya da göndermede bulunmaktadır.

**Kaynakça**

- Ahmed, Ekber S. (1995). Medya Moğolları Bağdad kapısında. *Medeniyetler Çatışması*. Der. M. Yılmaz. Ankara: Vadi.
- Ahmad, A. (2001). Globalization and the developing countries, with especial reference to Cuba. <http://globalization.icaap.org/content/v1.1/aqueilahmad.html>
- Aktay, Y. (2002). Farklılık politikaları ve Türkiye Müslümanlığı. *İslâmiyât*. 5/4, 41-55
- Altıntaş, R. (2001). İzzüddin b. Abdisselâm'ın iki akâid risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi). Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5(1), <http://www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/304.pdf>, 1-33
- Aslan, A. (2002). 20. yüzyıl, küreselleşme ve İslâm. *Bilgi ve Düşünce*. (1) 2.
- Arslan, M. (2004). *Türk popüler dindarlığı*. İstanbul: Dem.
- Başer, S. (1998). *Yahyâ Kemal'de Türk Müslümanlığı*. İstanbul: Seyran.
- Bauman, Z. (1999). *Küreselleşme* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.
- Beyer, P. (2002). Globalization. <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.htm>
- Çaha, Ö. (2002). Globalleşme, İslâm dünyası ve Müslümanlar. *Küreselleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*. Haz. İslâmî İmler Araştırma Merkezi. İstanbul: Ensar, 77-94
- Esposito, John L. & Watson, M. (2000) Overview: The significance of religion for global order. *Religion and Global Order*. Cardiff: University of Wales Pres.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Habermas, J. (2002). *Küreselleşme ve millî devletlerin akîbeti* (çev. M. Beyaztaş). İstanbul: Bakış.
- Hocaoğlu, D. (1999). Türk Müslümanlığı üzerine bazı notlar. *Köprü*. 66, 9-11, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=427> (erişim: 14.03.2006)
- Huntington, S.P. (1993). Medeniyetler çatışması mı? (çev. M. Çalık). *Türkiye günlüğü*. Sayı: 23, 252-259.
- İnalçık, H. (1998). Tarihsel bağlamda sivil toplum ve tarikatlar. *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*. Ankara: Vadi.
- Khondker, H.H. (2004). Glocalization as globalization: Evolution of a sociological concept. *Bangladesh e-Journal of Sociology*. (1) 2, 1-9.
- Kumar, Krishan (1995). *Sanayi sonrası toplumdaki post-modern topluma çağdaş dünyanın yeni kuramları* (çev. M. Küçük). Ankara: Dost.
- Lechner, F.J. (1998). Globalization. *Encyclopedia of Religion and Society* (ed. W. H. Swatos). London-Yeni Delhi: AltaMira.
- Luckmann, T. (1972). *The invisible religion*. 2. bs.. New York: The Macmillan Company.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslâm*. 2. bs. İstanbul: İletişim.
- Okumuş, E. (2006). İslâmî dönem Harran'ında bilginler arasındaki ilişkilerin toplumsal boyutları. *I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* 28-30 Nisan 2006. Urfa: Şelale Matbaası, 133-147.

- Peggy, L. (1998). Local-level global religion: The case of U.S.-Dominican migration. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 37/1.
- Robertson, R. (1999a). *Küreselleşme* (çev. Ü. H). Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Robertson, R. (1999b). Glokalleşme: Zaman-mekân ve homojenlik-heterojenlik. *Postmodernizm ve İslâm Küreselleşme ve Oryantalizm*. Ankara: Vadi, 113-138.
- Robertson, R. (2001). Comments on the “global triad” and “glocalization”. <http://www.kokugakuin.ac.jp/jcc/wp/global/15robertson.html>
- Sanderson, D. (1977). Locality group. *Dictionary of Sociology* (ed. H. P. Fairchild). Towata-New Jersey: Littlefield, Adams ve Co., 134.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik hayat ve dinsellik*. İstanbul: İz.
- Swatos, W. H. & Christiano, K. (2000a). Secularization theory: The course of a concept. *The Secularization Debate*. New York: Rowman-Littlefield, 1-20.
- Swatos, W. H. & Christiano, K. (2000b). *Losing faith in the “religion” of secularization: Worldwide religious resurgence and the definition of religion*. New York: Greenwood Press, 1-9
- Turner, B. S. (2002). *Oryantalizm, postmodernizm ve globalizm* (çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Anka.
- Urry, J. (1999). *Mekânları tüketmek* (çev. R. G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı.
- Vergin, N. (1998). *Türkiye’ye tanık olmak*. İstanbul: Sabah.
- Yılmaz, H. (2002). Türk Müslümanlığı, dindarlık ve modernlik. *İslâmiyat*. (5)4, 57-66.

## The Local Contexts of Islam



*Ejder OKUMUŞ, Doç. Dr.\**

*Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



**Citation-** Okumuş, E. (2006). The local contexts of Islam. *Journal of Values Education - Turkey*, 4 (11), 69-100. © Center for Values Education.

**Abstract-** "The local contexts of Islam" expresses different Islamic life forms of the groups and societies living in different times and places. Islam as a universal religion is a religion which is experienced and differentiated through localities, or becomes local through differences. This is not a situation contrary to its universality, but is the definite condition of the opening of the way going to its universality is opened. In the final analysis, the universal existence of religion depends to its local existence. So it can be said that the way of understanding the universality of Islam is to understand its local contexts. In this article, the different forms of Islam is tried to be considered and understood sociologically through some samples. The aim of this study is to contribute understanding of the local contexts of the universal Islam.

**Key words-** Islam, Religion, Locality, Context, Universal, Globalization, Uni-glocalization

\* **Address for correspondence:** Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Diyarbakır- Turkey. **E-Mail:** ejder.okumus@gmail.com