

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

**TEK TANRILI DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ ÜZERİNDEN
ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE BARİŞ VE GÜVENLİĞİN TESİSİ
PROJESİ:
HİRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU**

Yüksek Lisans Tezi

Arzu Yılmaz

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

**TEK TANRILI DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ ÜZERİNDEN
ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE BARIŞ VE GÜVENLİĞİN TESİSİ
PROJESİ:
HİRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU**

Yüksek Lisans Tezi

Arzu Yılmaz

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Doğu Ergil

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

**TEK TANRILI DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ ÜZERİNDEN
ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE BARIŞ VE GÜVENLİĞİN TESİSİ
PROJESİ:
HİRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Doğu Ergil

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ersin Onulduran
Doç. Dr. Çağrı Erhan
Prof. Dr. Doğu Ergil

.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi:...../...../.....

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:DİN VE SİYASET	
A)Modernizm ve Din.....	8
B) Postmodernizmin Yükselişi	14
1.Bilimsel ve Anlatısal Bilgi.....	17
2.Oryantalizme Karşı Yerlilik.....	24
C) Küreselleşme.....	31
1.Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Birlik Sorunu	37
2.Küreselleşme Dinamiği Olarak Din	45
a.Dinler Pazarı.....	54
b.Küreselleşmeye Karşı Köktendincilik: Radikal İslam.....	61
İKİNCİ BÖLÜM:ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE “BARİŞ ve GÜVENLİK”İN TESİSİ PROJESİ: DİNLERARASI DİYALOG	
A) Evrensel Ahlak ve Dünya Vatandaşlığı	83
B) Entegrasyon Sorunu ve Diyalog.....	99
C) Uluslararası İlişkilerde “Doğu”nun Yeniden Konumlandırılması	106
1.Bir “İhraç Modeli” Olarak İlmî İslam	110
2. Bir “İthal Modeli” Olarak Avrupa-İslamı.....	121
SONUÇ.....	130
KAYNAKÇA	135
EKLER	
ÖZET	
ABSTRACT	

GİRİŞ

21. yüzyılı şekillendiren küreselleşme sürecinde uluslararası ilişkilerde siyaset “tek taraflılık” ve “çok taraflılık” tercihleri arasında bir gerilime sahne olmaktadır. Bu gerilime içkin ortaya çıkan “iktidar” ve “meşruiyet” sorunu, “hukuk, güvenlik ve barış” konularını tartışmaların odağına çekmektedir. Bugün gelinen noktada, “evrensel bir hukuk, sürdürülebilir bir güvenlik ve kalıcı bir barış” için “tek taraflılık” tercihinin göre “zora”, “çok taraflılık” tercihinin göre ise “uzlaşmaya” dayalı formüller öne çıkmaktadır.

Bu araştırma uzlaşmaya dayalı formüller arasında, özellikle 11 Eylül Olayı sonrasında uluslararası ilişkilerde bir müzakere zemini olarak benimsenen, “Dinlerarası Diyalog” çabalarını konu alacaktır. Dinlerarası Diyalog en genel anlamda, günümüzde çatışmaya neden olan sorunların kaynağını kültürel farklılıklarda gören ve fakat çözümü de yine sözkonusu kültürlerin ortaklıklarında arayan bir “barış ve güvenlik projesi” olarak karşımıza çıkmaktadır.

BM ve/veya AB gibi uluslararası kurumsal yapıların ele aldığı biçimiyle Dinlerarası Diyalog çabaları, öncelikle “teröre karşı önalcı”(preventive dialogue) bir anlayış geliştirme amacıyla işe koyulmaktadır. “Terör”ün kaynağının “İslamiyet”, ya da daha iyimser bir ifadeyle, İslamiyet’i benimseyen toplumlar olduğu iddiası göz önüne alınacak olursa, Dinlerarası Diyalog çabalarında İslamiyet hem ortak, hem de hedef konumundadır.

Dinlerarası Diyalog boyutunda ortaya çıkan İslam'ın bu çelişik konumu, aslında siyasal düzlemde yaşanan paradoksun bir izdüşümü niteliğindedir. Bu paradoksun kaynağı ise yüzyılın son çeyreğinde SSCB'nin dağılması ertesinde deyim yerindeyse rakipsiz kalan liberalizm'in "tek ideolojik alternatif" olma iddiasına dayanmaktadır.

Bu noktada, ulus-devlet kurgusu içinde inşa edilen toplumsal ve siyasal sistemin "tekçi" yapısı, yeni ihtiyaçlara bağlı olarak çokkültürcülük politikaları ile aşılmaya çalışılmaktadır. Ancak çokkültürcülük politikaları "farklılıkların tanınması ve sayılması" ilkesini öncüllediği oranda, bir "birlik" sorunu yaratmaktadır.

Sözkonusu "birlik"ın uluslararası düzeyde gerçekleşmesi için ise, Akbar S. Ahmed'e göre "*Tek bir uygarlık engeldir, o da İslam uygarlığıdır.*"¹ Nitekim küreselleşme dinamiklerinin hız kazandırdığı "tek"lik olgusunun aynı anda bir "birlik"i ifade etmediğinin en radikal ve somut örneği olarak karşımıza "siyasal İslam" çıkmaktadır. S. Huntington'ın "*Medeniyetler Çatışması*" teorisine de temel olan bu "*itiraz*"ın "*evrensel yarar*" için bertaraf edilmesi ise, bugün özellikle Ortadoğu coğrafyasına sıkışan uluslararası siyasetin de temel meselesi gibi görünmektedir. Bernard-Henri Levy'nin ifadesiyle şu sorunun yanıtı aranmaktadır: "*Cezayir'de muzaffer olan ve Avrupa'dan ilham alınan medeniyet modeline alternatif bir model olarak kendini sunduğunu inkâr edemediğimiz bu siyasî İslâm'ı ne yapmalı?*"²

¹ Akbar S. Ahmed,"Bağdat Kapılarında Medya Uygarlığı", **Yüzyılın Sonu:Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Ed.Nathan Gardels, İstanbul, 2. B., Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000, s.33

² Aktaran Tarık Ramazan, **İslam:Medeniyetlerin Yüzleşmesi**, çev Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, s.321

Dinlerarası Diyalog çalışmaları içinde “İslam’ın ne olacağı?” sorusuna nasıl bir yanıt üretildiği ya da liberalizmin evrensellik iddiasının hangi önermelere içkin biçimlendiği araştırmanın öncelikli tartışmalarından biri olacaktır. Bu çerçevede dinin modern zaman içinde toplumsal ve siyasal alanla ilişkisinin izini sürmek, dinlerarası diyalog yoluyla bir barış ve güvenlik projesinin analizini yapmak için gerekli görünmektedir.

Entellektüel yöneliş, din’in özellikle kimlik sorunu bağlamında yeniden “*yükseliş*”ni modern paradigmanın “*krizi*”ne bağlamaktadır. Modernizmin rasyonel bilgiye dayalı ilerlemeci anlayışının günümüz sorunları göz önüne alındığında bir anlamda “*iflas ettiği*” öne sürülmektedir. Postmodernist görüşler bu eleştirilerden hareketle, herkesin kendine ait bir anlam evreninin varlığını vurgulamakta ve dolayısıyla “evrensellik”e karşı çıkmaktadır. Ancak içinde bulunduğumuz küreselleşme sürecinde “evrensellik” olgusu hiç olmadığı kadar güçlü bir biçimde kendini hissettirmektedir. Bu bağlamda küreselleşme postmodernist önermelerin yetersizliğine işaret etmektedir. Ancak Roland Robertson gibi düşünürler aksini iddia etmektedir. “*Yerlici tepkiler*”in eşzamanlı yükselişine dayanarak Robertson, küreselleşmeyi felsefi, nihilist bir dille kültürleri önce parçalama ve bunun peşi sıra bu parçaları özel bir kültür etrafında bütünleştirme hareketi olarak tanımlamaktadır.³

Bu “*özel kültür*”ün niteliği ise vurguladığımız paradoksun bir açmazıdır. Örneğin Friedman bu açmazı şu şekilde ifade etmektedir: “*İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağında ülkeleri ve bireyleri bekleyen sınav bir tür kimlik, yurt ve topluluk*

³ Roland Robertson, , “Toplum Kuramı, Kültürel Görecelik ve Küresellik Sorunu”, **Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Ed. Anthony D. King, çev.Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve sanat Yayınları, 1998

duygusunu korumak ile küreselleşme sürecinde ayakta kalmayı sağlayacak şeyleri yapmak arasında sağlıklı bir dengeyi kurmaktır.”⁴

Fukuyama “*Tarihin Sonu ve Son İnsan*” adlı kitabında bu dengenin liberalizmin değerleri üzerinde zaten kurulduğunu öne sürmektedir. Öte yandan Toffler ise kitle üretim, dağılım ve iletişim safhasının ötesine geçildiği ve buna bağlı olarak değerlerin, tavırların farklı türlere ayrıldığı bu yeni dönemde, bir bütün olarak sistemi dengede tutmak için, çok daha fazla enformasyon gerektiğine işaret etmektedir.⁵ Fukuyama ilerlemeci bir tarih anlayışının sonucu olarak farklı kültürel değerlere sahip olan toplumları var olmak için “evrensel”e dahil olmaya çağırırken; Toffler, değişimin ürettiği çeşitliliğin gereği, farklı bilme biçimlerinin değerinin de hesaba katılmasını önermektedir. Sonuçta her iki biçimde de bir iktidarı kullanma stratejisi dikkat çekmektedir.

Dinlerarası Diyalog zemininde dinlerin bu aranan “evrensel kültür”e katkısı ise ritüellerinden çok teolojik birliktelikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Örneğin John Hick “*Dini Çoğulculuk*”, Rene Guenon, “*Evrensel Gerçekçilik*” ve Frithjof Schoun “*Dinlerin Aşkın Birliği*” kitaplarında, bütün dinlerin varoluşları ve ortaya çıkışlarının aynılığını vurgulayarak; kaynak ve amaç aynı ise teolojik birliktelik ya da en kötü ihtimalle bir benzerlik mümkündür demektirler.

⁴ Thomas Friedman, “Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ed.A.Topçuoğlu, Yasin Aktay, İstanbul,Vadi Yayınları, 1996

⁵ Francis Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Gün Yayınları, 3.B. 1999,A. Toffler, **Dünyayı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?**, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yayınları, 1997,

Dinin insana yönelik söylemleri temelde iki ana noktada özetlenmektedir: Bunlardan ilki, dinin insana kurtuluş ve hakikat sunmakta oluşudur. Kurtuluş ve hakikat nasıl ifade edilirse edilsin, bütün dinler insanı kurtarma iddiası taşımaktadır. Bu doğrultuda dinin inanç ve ibadet sistemi ile kült ve ritüelleri insana sunulan bir kurtuluş reçetesidir. İkincisi ise, dinin insanın huzur ve mutluluğunu hedeflemekte olması ve insana mutluluk yolunu göstermesidir. Bu söylemler doğrultusunda dinler, mutluluğunun vazgeçilmez değerleri olarak gördükleri adalet, doğruluk, dürüstlük ve sevgi gibi nitelikleri insan yaşamında egemen kılmaya ve bu değerlerin yerleştirilmesini sağlamaya çalışırlar. İşte bu ortak özelliklere sahip farklı inançlar geleceği tehdit eden şeylere karşı güç birliği yapmalı ve kendi inanç ve ifade özgürlüklerinin ötekilerin yaşam ve inanç alanlarına saygı göstermekten geçtiğinin bilincinde olmalıdırlar.

Demokrasi ise temelde bu değerlerle çelişmemekle birlikte, ahlakî ve manevi kaynaklardan beslenen siyasi ve kültürel bir çerçeveye oturmak zorundadır. Böylelikle modern paradigmanın kopardığı “*insan, doğa ve kutsal*” arasındaki bağ yeniden onarılacak ve yaşanan sorunların üstesinden gelmek için ihtiyaç duyulan irade ortaya çıkacaktır.

Dinlerarası Diyalog’un gerekçesi olarak sunulan sorunlar aslında dünya için yeni değildir. Nitekim 1970’lerde “*Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen, Kuzey-Güney Diyalogu*” gibi reçeteler yine benzer sorunlara çözüm getirmek amacıyla uygulamaya konulmuştur. Ancak değişen tek şey, 1970’lerde ekonomik çarpıklığa

dayandırılan ve sınıflar arası görülen çatışmanın, bugün kültürel farklılığa bağlanmasıdır.

Dolayısıyla araştırmanın tezi şudur: Dinlerarası diyalog, dünyanın içinde bulunduğu sorunların çözümüne katkıda bulunmak için, her ne kadar farklı kültürlerin işbirliğine yönelik bir çağrı yapsa da, ancak Batı kültürünün “*evrensellik*” idealine/iddiasına hizmet etmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan sermayenin sınırları aşan hareketliliği sonucu ortaya çıkan homojen ekonomik alt yapının sürdürülebilmesi için eksik olan tek şey, böylesi bir kültürel anlayışın küresel ölçekte yerleştirilmesidir. Siyasal olarak liberalizme, ekonomik olarak da kapitalizme en az entegre olan müslüman toplumlarda yükselen “güçlü itiraz”ın kaynağı olan İslamiyet ise, diyaloga katılan dinler arasında bu hegemonik baskıdan en fazla etkilenmesi muhtemel din olma konumundadır.

Araştırmada bu tezin dayanakları iki bölüm altında ortaya konulacaktır. Birinci bölümde modernizm, postmodernizm ve küreselleşme paradigmaları içinde din’in toplumsal ve siyasal alanda hangi işlevlerine dayalı olarak yer bulduğu; ikinci bölümde ise BM ve AB çatısı altında yürütülen dinlerarası diyalog programları incelenecektir. Dinlerarası Diyalog çabalarının hem “ortağı” hem de “hedefi” konumundaki İslam’ın muhtemel değişim/dönüşüm biçimi ise araştırmanın son bölümünde “Doğu’nun Yeniden Konumlandırılışı” başlığı altında değerlendirilecektir.

Araştırmanın, tek tanrılı dinlerin ortak değerleri üzerinden uluslararası barış ve güvenliğin tesisi projesini, Hristiyan-Müslüman Diyalogu'yla sınırlı tutmasının nedeni, günümüzde bu iki din arasında bir çatışmanın varolduğu önkabülüdür. Nitekim 11 Eylül Olayı ya da Londra ve Madrid patlamaları bu durumun somut örnekleri olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla dinlerarası diyalog çabalarında asıl amaç, ikinci bölümde yer verilen BM ve AB projelerinde de görülebileceği gibi öncelikle İslami kaynaklı “*terör*”ün önünün alınmasıdır.

II. Vatikan Konsülü olarak bilinen ve 1965 yılında yapılan toplantıdan sonra Katolik kilisesinin Müslümanlık da dahil diğer dinleri tanınmasıyla başlayan teolojik düzeydeki Hristiyan-Müslüman Diyalogu faaliyetleri ise araştırmada yer almamaktadır. Aslında konu edilen süreçle ilişki içinde gelişen bu faaliyetlerin siyasal alana etkisi önemlidir. Fakat bu etkinin değerlendirilmesi daha kapsamlı ve ayrı bir tartışmayı gerektirmektedir.

Araştırmanın çerçevesi hakkında vurgulanması gereken bir başka nokta ise “*kültürlerarası ya da medeniyetler arası*” gibi farklı başlıklar altında yürütülen projelerin hepsinin “*dinlerarası diyalog*” adı altında ele alınacak olmasıdır. Çünkü, sosyal bilimler literatüründe “medeniyet, kültür ve din” birbirinden ayrı kavramlar olarak kullanılmakta olsa da, sözkonusu projelerin dini kültürün özü, kültürü ve medeniyeti de dinin formu olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla bu kavram kargaşasının ayrıntılarına girmeden, projelerin benimsendiği biçimiyle siyasal sonuçları bağlamında değerlendirilmesi tercih edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM:DİN VE SİYASET

A)Modernizm ve Din

Dinlerarası Diyalog yoluyla uluslararası ilişkilerde barış ve güvenliğin sağlanmasına dönük bir çaba ilk bakışta modernizmin ussalcı yönetsel anlayışının terk edildiği şüphesini doğurmaktadır. Çünkü modernizm her şeyden önce geleneksel olana, yani aşkın iradeye dayalı bir tahakkümün reddini ima eder. Nihayetinde sekülerizm modernitenin en temel koşuludur. İçinde yaşadığımız küreselleşme çağında mevcut siyasal düzene karşı muhalefetin dinsel referanslara dayanması modernizmin başarısızlığı olarak görülürken; sistemin savunma refleksini yine dinsel olana referansla inşa etme tercihi ise bir paradigma değişikliğinden olmasa da, bir krizden söz etmeyi mümkün kılmaktadır.

Ancak Dinlerarası Diyalog adı altında yürütülen politikalara ve programlara yakından bakıldığında modernizmin klasik kuramcılarının dinsel olana biçtiği fonksiyonel rolün devam ettirilmesinden öte yeni bir yaklaşım ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla dinin bu fonksiyonel rolünün tarihsel olarak nasıl kurulduğunu değerlendirmek yerinde olacaktır.

Onsekizinci yüzyılda Aydınlanma'yla birlikte kullanılmaya başlanan modernite terimi, en genel anlamda, insanı özne konumuna yerleştiren ve toplumsal iradeyi, aşkın olanın yerine, aklın denetimine sokmayı ifade eder. Bu bağlamda modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıddı;

ilerlemenin, ekonomik ve idari rasyonalizasyonun ve sosyal dünyanın farklılaşmasının vuku bulduğu bir durum anlamını taşır. Bu durumu düşünce düzeyinde felsefi olarak formüle etmek ve meşrulaştırmak modernizm; Batı dışı toplumların sözkonusu duruma ulaşma süreci ise modernleşme olarak adlandırılmıştır⁶

Modernizmin kurucusu olarak anılan Descartes'ın “*Düşünüyorum o halde varım*” mottosu insanın düşünen bir varlık olarak özne konumunu vurgular. İnsan ancak aklın yardımıyla doğruları kavrayabilir ve gerçek sadece aklın algılayabildiği ile sınırlıdır. Descartes'in cogitosundan hareket eden Kant ise aklın insanı özgür ve irade sahibi kıldığının altını çizer. Bu durum insanın reşit sayılması anlamına gelir ki, insan başka hiçbirşeyin rehberliğine ihtiyaç duymaksızın, aklını kullanarak düzenin işleyiş bilgisine sahip olabilir ve bu düzeni yönlendirebilir.

Dolayısıyla modernleşme teorisi geleneksel ve modern toplumlar arasında yapılan temel bir ayrıma dayanarak işler. Aydınlanma ile birlikte aşkın iradenin yerini alan akıl herkesin er ya da geç erişeceği bir ideal, tarih ise bu ideale erişme sürecinde yaşanacak ilerlemenin kaydı olacaktır. Bir kez başladıktan sonra artık önü alınamayacak olan bu gelişme yoluyla bilim yalnızca doğa güçlerinin denetime alınmasına değil, aynı zamanda evrensel ahlakın ve yasal kurumların hakkaniyetinin tesisine ve hatta insanın mutluluğuna da önayak olacaktır.⁷

⁶ Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Yayınları, 3.B.,2001, s.5

⁷ Madan Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev.A. Baki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları/ARK, 1997, s.207

Modernleşme teorisinin bu tasarımının gereği sekülerleşme kaçınılmazdır. Modernlik, yönetsel ussallığı ve toplumsal dünyanın ayrımlaşmasını ima eder. Ayrımlaşma ile anlatılmak istenen, olgunun değerden, ahlaksalın kuramsal alanlardan ayrılmasıdır.⁸ Dinin toplum hayatındaki yerine ilişkin analizinde Auguste Comte, manevi iktidarın siyasi iktidardan net bir şekilde ayrışması gerektiğini söyler. Ancak Comte, dinin devletin isteklerini sağlamada kolaylaştırıcı bir güç olduğunu vurgulamaktan da geri kalmaz. Manevi bir gücün varlığının toplum için gerekli olduğunu vurgulayan Comte, Hristiyanlığın artık bu manevi gücü temsil edemediğini ve onun yerini, aşkınlığı tümüyle reddeden insanlığın alacağını iddia eder. Comte: "*İnsanlık artık ebediyen Tanrı'nın yerini almış bulunuyor. Ama onun geçmişteki hizmetlerini de unutmuyor*" der.⁹

Modern çağda insanlık için önemli olan Tanrı'nın rızasını elde etmek değil, toplumun rızasını elde etmektir. Aydınlanma geleneğini izleyen dönemde ortaya çıkan sanayileşme, kapitalizm ve ulus devlet süreçlerinde ise bu rızanın yaratılan fenomenlere dayandırıldığı görülür. Bir anlamda "*kutsal*"ın kaynağı reddedilmekle beraber işlevi Comte'un da dediği gibi hep akılda tutulmuştur.

⁸ Weber, Tönnies ve Simmel'e göre bunlar modern kapitalist sanayi devletinde ortaya çıkan süreçlerdir. **aynı yerde**, s. 188

⁹ Aktaran, Memduh Yaşa, **Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**, Ankara, Conrad-Adenauer Vakfı Yayınları, 2003, s.1

Dinin aşkın iradeye dayalı bütünlüklü anlamının toplumdaki yerine ilişkin Marx'ın analizi ise şu şekildedir: "*Din, baskıya tâbi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. (Din) halkın afyonudur.*" Burada "afyon"un anlamı vicdansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir araç değil, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmacadır.¹⁰

Marx'a göre, din eleştirisi genel bir dünya anlayışına yol açmaktadır. İnsan dindeki aldatmacayı anladığı andan itibaren kendi kendini esir ettiği şartların ortadan kaldırılması zorunluluğunu da anlar. Şerif Mardin, bu görüşlerden hareketle Marx'ın din ve ideoloji arasında kuvvetli bir ilişki gördüğünü söyler, ancak bu ilişkide dinin kullanılan bir tahakküm aracı olmaktan çok, insanın sarıldığı bir kurtarma aracı olarak yorumlandığına dikkat çeker. Şerif Mardin bu yönüyle Marx'ın analizini fonksiyonel din eleştirisinin başlangıcı sayar.¹¹

Sosyolojide toplumlarla dinler arasındaki fonksiyonel ilişkinin analizini açıkça yapan ilk isim olarak ise Durkheim kabul edilir. Durkheim, toplumun düzen ve yapılarının dinde ifadesini bulduğunu söyler. Dini ritüeller toplumun içinde yaşayan insanların, zaman zaman kendi yapılarının sosyal "*anayasa*"sını hatırlamalarını mümkün kılan bir " doğrulamasıdır. Dolayısıyla Durkheim dinin kişisel değil, toplumsal bir süreç

¹⁰ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 13.B., 2004,s.44

¹¹ **Aynı yerde**, s. 44-47

olduğunu iddia eder. Dinsel olana gösterilen saygı, otoriteye karşı hürmetten başka bir şey değildir ve dinsel tapmanın asıl nesnesi toplumun kendisidir.¹²

Durkheim dini, Marx'ın söylediği gibi "*kendi kendini aldatmaca*" aracı olmaktan çok, insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapının genel çizgilerini anlamalarına yarayan bir model olarak görmektedir. Din, toplumun şeklini belirleyen değerler yanında, toplumun devamlılığını sağlamak gibi bir fonksiyonu da yerine getirmektedir.

Max Weber, "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*" adlı kitabında dinin bu fonksiyonunu kapitalizmin gelişmesi sürecindeki etkisine bakarak inceler. Weber'e göre kapitalizmin gelişmesini sağlayan Protestanlığın dünya görüşüdür. Protestanlığın Kalvinist şeklinde insanın kendi amaçları için değil, Tanrı'nın verdiği doğal düzeni gerçekleştirmek için dünyaya geldiği inancı, kapitalist sistem içindeki insanları toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye yöneltmiş ve böylece pazar mekanizmasının rasyonellik unsurlarını bir Tanrı görüntüsü olarak kabul edip onları kullanmaya sevk etmiştir. Kalvinizmin, elde edilen zenginliklerin kişisel çıkarlar için kullanılamayacağı fikri ise birikime yol açmıştır. Fakat bunun yanında başarı Tanrı'nın kulunu sevdiğine dair bir "*işaret*" olarak kabul edildiği için bireyler

¹² Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005

Kalvinizmde çalışkan olmaya yöneltilmişlerdir. Böylece şekillenmeye başlamış olan kapitalizm Weber'e göre daha çok gelişme imkanı bulmuştur.¹³

Weber bu bulgularından hareketle toplum ve din ilişkisini belirlerken şu ifadeleri kullanır: “*Gerçekten de her din, amaçları ve vaatleriyle uygulandığı tabakayı belli boyutlarda etkiler. Ancak bir sonraki kuşak dinin vahiylerini yeni durumlara uyarlamak üzere yeni yorumlara gider. Böylece dinsel düşünme tarzları, dinsel ihtiyaçlara uygun hale getirilir.*”¹⁴

Sonuçta Aydınlanma düşüncesi, modernleşme neticesinde ortaya çıkacak sekülerleşme ile dini dünya sahnesinden silmeyi hedeflemiş olsa da;¹⁵ dinin birey ve toplum hayatında bir psikolojik denge kurma aracı olarak gördüğü fonksiyonu gözardı etmemiştir. Öte yandan çağımızda sekülerleşme karşısı birçok güçlü hareketin doğduğu bir ortamda, modernizmin araçsal rasyonalitesi üzerindeki odaklaşmanın yerini yüce amaçlara artan ilgi almaktadır. Modernizmin sekülerleşme projesi bu sayede bir dönüşüme maruz kalarak dinsel düşüş ve hayat tarzının yeniden gündeme geldiği görülmektedir.¹⁶ Bu durum, en genel anlamda, modernleşme teorisinin vaatlerinin iddia edildiği ya da umulduğu gibi insanlık tarafından paylaşılan bir evrensel faydaya dönüşmemesinde aranmaktadır. Kısacası modernleşme ile sekülerleşmenin özdeş olduğu fikri artık geçerliliğini kaybetmiştir.

¹³ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999

¹⁴ Max Weber, “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, **Din Sosyolojisi**, Ed. Yasin Aktay-Köktaş, Ankara, 1998, s. 165

¹⁵ **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, Ed. Ali Köse, İstanbul Ufuk Kitapları, 2002, s. 121

¹⁶ Sarıbay, **age**, s. 13

Bu noktada ortaya çıkan “*Alternatif modernlik*” yaklaşımlarının felsefi temelleri ise postmodernist görüşlere dayanmaktadır.

B) Postmodernizmin Yükselişi

Postmodernizm 1960’larda New York’daki sanatçılar ve eleştirmenler arasında ortaya çıkmış olsa da ancak 1970’lerde Avrupalı kuramcılar tarafından geliştirildi. Bu kuramcılardan Jean-Francois Lyotard, Postmodern Durum adlı kitabında modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine (büyük anlatılar), bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşimini ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli insanlık bilgisini öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insana felsefenin sağlayabileceği düşüncesine karşı çıkar. Lyotard, ortada tek bir us değil, çeşitli uslar olmasından ötürü bütünleştirici bir us düşüncesi hakkında konuşulamayacağını söyler.¹⁷

Postmodernizm bu yönüyle en genel anlamda Aydınlanma sonrası Avrupa felsefesinin tek, biricik doğruluk savının sorgulanmasına dayanır. Onun yerine göreceliği yeğlemekte, tek, kapsayıcı, nesnel, dışsal ya da evrensel doğruluk tasarımına karşı çıkmaktadır. Wittgenstein’a göre dünya nesnelerden değil olgulardan oluşan bir bütündür. Bir şeyin ne olduğuna dair bilgi ona yüklenen anlamdadır.¹⁸ Dolayısıyla nesnel doğrunun yerine yorumsama-bilgisinin doğrusunu koymak gerekir. Pozitivizm, sömürgeciliğin bir biçimi ya da sömürgecilik

¹⁷ Sarup, **age**, s.190

¹⁸ Aktaran, Ernest Gellner, **Postmodernizm, İslam ve Us** çev.Bülent Peker, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994, s.43

pozitivizmin bir sonucudur. Sonuçta nesnel olgular ve genellemeler tahakkümün anlatımı ve aracıdır. Buna karşılık öznelcilik kültürlerarası eşitlik ve saygıyı simgeler. Yorumsama bilgisinin doğrusu hem araştırma nesnesinin, hem de araştırmacının hatta okur ya da dinleyicinin öznelliğine saygılıdır. Hepsini de göz önünde bulundurur.¹⁹

Artık zamanımızda üst anlatı diye bir şey yoktur. Hiç kimse toplumda olup biteni bir bütün olarak yakalayamaz. Kısacası büyük öyküler kötü, küçük öyküler iyidir. Bu düşünceler toplumun küçük ölçekli olaylar düzeyinde çok daha iyi işlediğini, ileri süren kimi sağ kanat düşünürlerin görüşleriyle paralellikler içermesi yönüyle eleştirilir. Örneğin Jameson’a göre postmodernlik tüketim kapitalizminin mantığını tersine katlayıp pekiştirmektedir. Post modernliğin ortaya çıkışı günümüzün çok uluslu kapitalizminin ortaya çıkışıyla yakından ilintilidir. Jameson; “*Bütün bu küresel, bununla beraber Amerikan postmodern kültürü, dünyayı kaplayan yaygın, yeni bir Amerikan askeri ve ekonomik tahakküm dalgasının içsel ve üstyapısal ifadesidir.*” der.²⁰

Sonuçta postmodernizm modernizmin eleştirisinden daha doğrusu bıraktığı ve/veya sebep olduğu boşluklardan ve sorunlardan çıkmıştır. Bu bağlamda postmodernizm, modernizmin dışladığı her şeyi yeni bir anlayışla tartışmaya dahil eder. Dinlerin rol

¹⁹ Aynı yerde, s.45-58

²⁰ Sarup, age, s.258

ve fonksiyonlarının yeniden sorgulanması da tartışmaya dahil edilen konuların başında gelmektedir.

Postmodernitenin özne'yi adem-i merkezi kılması, cemaat duygusunun belirmesi, geniş kitlelerin geçici duygusal cemaatlerde bir araya gelmesi ve yeni bir hayat stili yaratması gibi önemli oluşumlara olanak tanımıştır. Dinler her şeyden önce cemaat temelinde yükselen, sundukları hayat tarzı ya da kültür dünyasına o cemaatin değerlerini temel alan en önemli yapılanmalardır. Dolayısıyla postmodernite cemaat duygusunu teşvik yoluyla bireyleri dine ulaştırırken; dinlerin/dinsel hareketlerin kendilerini özgürce sunacakları bir çerçeve oluşturmaktadır. Bir başka deyişle herkese kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı tanıyan postmodernite, ister istemez çoğulluğu temel alan bir yapıyı zorunlu kılmakta; her yaşam tarzı gibi din de o çoğulluklardan biri şeklinde ve kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkıyla söz konusu yapı içinde kendi yerini meşrulaştırmaktadır.²¹

Postmodernitenin dine dönüşü imkan tanıyan yanı o kadar öne çıkar ki, karşıt siyasal değerlere sahip olmalarına rağmen, bazı düşünürler modernizmin parçalayıp kırılgan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresini ararken kaçınılmaz olarak yan yana gelirler. Örneğin neo-muhafazakar olan D. Bell ile neo-marksist olan F. Jameson postmodern kültür içinde toplumsal bağı onarma konusunda dinsel sembolizmin yenilenmesi çağrısında buluşurlar.²²

²¹ Sarıbay, **age**, s.22

²² **Aynı yerde**, s. 87

Ernest Gellner postmodernizme ilişkin analizinde, postmodernist eleştirinin odağındaki Aydınlanma düşüncesinin kurtuluş reçetesini din dışı bir biçimde aramasının nedenini toplumsal düzende yeni, din dışı bilginin alacağı rolün kavranmış olmasına bağlar. Gellner eleştirilerde bir haklılık payı bulmakla beraber, postmodernist paradigmanın içine düştüğü çelişkiyi vurgulamaktan da geri kalmaz:

“Çok kesin bir anlamda aydınlanma sonrası bir çağda yaşıyoruz. Açınlamanın din dışı bir değişkesinin varolduğu ve çekici, meşru bir toplumsal düzen için ön taslak oluşturabileceği yolundaki tasarım haklı olarak reddedilmiştir. Ama unutmamak gerekir ki aynı zamanda geçerli bir bilginin ciddiyetle benimsenebilecek ilkelerini yasalaştıran tek çağ aydınlanma çağı oldu”²³.

Sonuçta günümüzde çok hızlı bir şekilde postmodernist bir döneme girdiğimiz iddia edilmektedir. Bu dönemin en belirgin özelliği modernizmin bittiğinin ilan edilmesidir. Post modernizmi savunan birçok kuramcıya göre, fark edelim etmeyelim, modernizmin ileri sürdüğü tüm görüşler tarihe gömülmüş durumdadır. Bunun yerini tamamen yeni ve güncel ihtiyaçlara daha fazla cevap verebilecek ilkeler almış bulunmaktadır. Bu noktada bilimsellik, evrensellik ve yerlilik konularındaki postmodernist önermeleri daha ayrıntılı görmek yaptığımız araştırma açısından önemlidir.

1.Bilimsel ve Anlatısal Bilgi

Richard Lee, modern dünya sisteminin entelektüel hiyerarşi düzeni içinde bilimi en doruk noktadaki model olarak tanımlar. Söz konusu bilgi yapısının, insan

²³ Gellner, **age**, s.132

düşüncesinin baskın tarzı olan dini, manevi ve aşkın inanç sistemleri üzerinde kesin üstünlük sağladığını vurgular; ancak eski inanç sistemlerinin yok olmadığını, pozitif bilimlerle içsel ama çatışmasız olmayan bir dönüşüm boyunca sürekli derinleşen ikili bir karşıtlık çerçevesinde yerini aldığını söyler.²⁴

Ondokuzuncu yüzyıldan bu yana baskın bilim pozitivistik yasalarla dayalı, analitik gelenek dahilinde ve ampirizmin mirasının varisi olarak hakimiyet kazandı. Modernleşme kuramı ise bu yapıdaki Batı sosyal biliminin Batılı olmayan ve zengin olmayanların dahil olduğu bir dünyayı açıklama çabasını temsil ediyordu.²⁵ Dolayısıyla bilgi ve iktidar arasındaki ilişki modernleşme kuramcılarının üzerinde durduğu konuların başında geldi.

Foucault bu ilişkiye dair analizinde, bilginin başkaları üzerine abanan bir iktidar olduğunu ve böylece başkalarını tanımladığını öne sürer. Bilgi özgürleşimin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya ve disipline etmeye ilişkin bir küptür. Bilgi olmadan iktidarın uygulanması, bilginin de iktidara yol açmadan varolması olanaksızdır. Foucault toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamlarımızın tümüne yayılan karmaşık ve birbirleri arasında ayrım gösteren iktidar ilişkilerin özne-konumu tarzlarını genellikle cezalandırıcı müeyyideleriyle değil, toplumsal düzende yürürlükte bulunan norm ve değerleri içselleştirmeye ikna ederek emniyet altına aldığını ileri sürer. Dolayısıyla iktidar artık üst alt düzeneği içinde az ya da çok

²⁴ Richard Lee, "Bilgi Yapıları", **Geçiş Çağı**, Ed. Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, İstanbul, Avesta Yayınları, 1999, s.225

²⁵ **Aynı yerde**, s.229

itaatkar olan kitlelere çeşitli otorite biçimlerini kullanarak zorla birtakım kısıtlamalar getirmek biçiminde işlemez.²⁶

Postmodernistler Foucault'nun bu analizini daha da derinleştirerek, eleştiri odağına aldıkları modern paradigmanın büyük anlatılarına, tek ve evrensel doğrularına karşı çıkmaktadırlar. Lyotard'a göre bilgi doğruluk ölçütünün basitçe belirlenip uygulanmasıyla sınırlı değildir; doğruluk ölçütünün belirlenmesinin ötesine geçen ve verimlilik, adalet ve mutluluk (ahlaksal bilgelik), güzellik (işitsel ya da görsel duyarlılık) ölçütlerinin belirlenmesine dek uzanan bir yeterlilik sorunudur.

Öte yandan modernleşme sürecinde sanayi devrimiyle birlikte teknik araçların yatırım istediği görülmüştür. Teknik araçlar uygulandıkları alanın etkinliğini en iyi biçimde kullanmalarından ötürü aynı zamanda artan performans olan kaynaklanan artı değeri de en iyi biçimde kullanırlar. Böylelikle bilim sermayenin dolaşım sürecindeki bir üretim gücü olmaktadır. Dolayısıyla bilim her kim zenginse haklı olma şansına en fazla sahip olduğu bir zengin oyunudur. Zenginlik, etkililik ve doğrudan arasındaki denge böylelikle kurulmuş olur. Bu arada devlet kendisini bir

²⁶ Sarup, **age.**, s.105-116 Foucault'nun bu analizini en somut biçimde örnekleyen bir bilgi Richard Lee'nin makalesinde yer alıyor. Lee'nin aktardığına göre 1945'te "bombanın" gücü ABD hegemonyasını kesinleştiriyordu. "Barış için Atom" kısa zamanda rasyonel (Batıcı) bilim yoluyla maddi ilerleme metaforu haline geldi. Vannevar Bush ABD Başkanı'na verdiği Scince, The Endless Frontier (1945) Raporu'nda içerideki refah ve dışarıdaki jeopolitik üstünlüğü akademide ve belli ölçülerde sanayide devlet destekli temel araştırmalar yoluyla bilim/teknolojide sağlanan ilerleme ile ilişkilendiriyordu. ABD'nin temel bilimlere yönelik devlet harcamaları 1945 öncesi dönemden 1945 sonrası döneme kadar yüz kat arttı. Lee ABD'nin o dönemden beri dünyadaki bilgi üretimine egemen olduğunu; aynı dönemin ABD'nin hegemonik bir güç olarak ortaya çıkmasına da denk düştüğünü vurgulamaktadır. Richard Lee, **agm**, s.226

destan olarak göstermek için bilime büyük miktarda para harcar. Devletin taşıdığı güvenilirlik temelde yasa koyucuların kanunun rızasını almak için kullandığı bu destana dayanır. Başka bir deyişle bilim devletin meşruluk talebince yönetilir.²⁷

Batı'nın bilgi geleneğini ayrımcı ve seçkinci bulan postmodernistler, modern paradigmanın eşitlik argümanı ile çelişen bir biçimde, tüm kültürleri ve anlam dizgelerini eşit görmediğini iddia ederler. Örneğin Kartezyan izlencede kültür hatanın kaynağıdır; böyle bir varsayıma postmodernist düşünce karşı çıkar ve bilginin türleri arasında bir sıralamaya gitmek, siyasal ve ahlaki anlamda alçakça bir girişim olarak görülür. Bu bir deri renginin bir başka deri renginden daha üstün olduğunu söylemek kadar densizcedir.²⁸

Bu eleştirilerden hareketle Lyotard bilimsel bilginin başkasına, yani kendi bakış açısına göre hiçbir bilgi taşıyamayan anlatısal bilgi türüne başvurmadan hiçbir şeyi bilemeyeceği ve bilinebilir kılamayacağını söyler. Anlatısal bilginin (popüler öyküler, söylenceler ve masallar) değeri, hem toplumsal kurumlara meşruluk kazandırma hem de yerleşik kurumların bütünleşmesine yönelik olumlu ya da olumsuz örnekçeleri temsil etme gücüne dayalıdır. Anlatısal biçimdeki doğru, adalet ile güzel birbiriyle örtülüdür. Bu anlatılar içerisinde nakledilen toplumsal sözleşmeyi oluşturan kurallar kümesidir.

²⁷ Aynı yerde, s.195-199

²⁸ Gellner, *age.*, s.61-62

Bu noktadan hareketle bilimsel ve anlatısal bilgi eşit derecede zorunludur. Her ikisi de bir dile getirişler kümesinden oluşur. Bu dile getirişler genelde uygulanabilir olan bir kurallar çerçevesi içerisinde oyuncular tarafından oynanan “oyunlar”dır. Söz konusu kurallar özel bir bilgi türüne özgüdürler. Bu anlamda bir bilgi türünde iyi olarak görülen oyunlar bir başkasıyla aynı iyi doğrultusunda değerlendirilmez. Bu iki bilgi alanındaki temel ölçütler birbirinden ayrırırlar. Lyotard anlatısal bilginin kendisini argümana ve kanıta başvurmaksızın onayladığını ileri sürer. Ne ki anlatısal dile getirişlerin geçerliliğini sorgulayan bilim adamları bu dile getirişlerin asla argümana ya da kanıta konu olamayacağı sonucuna varırlar. Bilim adamları anlatıları ayrı zihniyete ait olmaları bakımından sınıflandırırırlar: ilkel, yabancı, gelişmemiş, gerici, yerleşik olmayan, sanılar bileşimi gelenek, otorite, önyargı, cahillik, ideoloji diye.²⁹

Postmodernizm bilim ve bilgi türü üzerindeki tekele (Batı) karşı bütün insanların bilim yapma hakkına sahip çıkar. Bilgi günlük yaşamın meselelerine içkindir ve insan dolayımıyla anlaşılır. Dolayısıyla gerçeklik insanlar dışında bir yerde olmayıp bizzat onların yorumları üzerine inşa edilmelidir. Özetle bilim yapma hakkı yeniden fethedilmelidir. Lyotard’a göre eski büyük anlatıların bundan böyle çağdaş toplumda bir işlevleri olamaz. Büyük anlatılar ister kurgusal anlatı olsun isterse özgürleşmiş anlatı olsunlar güvenilirliklerini yitirmişlerdir.

²⁹ Sarup, **age.**, s.197

Bu yeni paradigma modernizmin bugüne kadar dışarıda tuttuğu dinsel bilginin deyim yerindeyse yeniden çağırılmasına yer açmıştır. Öyle ki bu tartışmalarla eşzamanlı olarak din ve bilim arasındaki ilişkinin yeniden kurulması gündeme gelmektedir. Örneğin bilimin bulgularının dinin dogmalarını reddetmek bir yana, tam tersine desteklediği hatta kanıtladığı iddia edilmektedir. İki tarz akılcılığın varlığına işaret eden ve bunların bütünlenmesi gerektiğini savunan düşünceler doğrultusunda akılcılık ve ampirizmden beslenen modern bilimsel bilgi, ilahi hikmet olarak daha üst bir bilgi evreninden kopuk olmayan ya da onunla çelişmesi gerekmeyen seküler bilgileri içeren bir çerçeve olarak görülmektedir. Bu bağlamda ortaya atılan ilim kavramı, seküler bilgi ile meta-fizik bilginin kaynatılmak istendiği eklektik bir ifadeye denk düşmektedir.³⁰

Bu çabaların tam karşısında ise pozitivist bilimin tümüyle reddi yer almaktadır. Burada sözkonusu tartışmalar en genel ifadeyle şu şekilde dile getirilmektedir: Ussal bilgi “kültür ve ahlak” ötesidir. Hatta salt ötesinde değil aynı zamanda onlara karşıdır. Özetle bilim ahlakla bağdaşmaz. İnsanın dünyada kendini evinde hissetmesini, hatta dünyada varoluşu ile barışık olmasını bile sağlamaz. Eski bilgi bir yandan bu açılardan işe yararken, bir yandan da dünyayı denetlemeye yaramak açısından başarısızdı. Eski inanç dizgeleri teknik açıdan düzmece, ahlaki açıdan avutucuydu. Bilim bunun tam tersidir. Bilim bu tür toplumsal hizmetleri göstermekte

³⁰ Süleyman Seyfi Ögün, “Yerlici Kültüralizm”, **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Ed. E.Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s.67 Yazar bu analizini somut örneklerle şu şekilde desteklemektedir: “İranlı Mehdi Bazargan nükleer fizik, biyokimya ve termodinamiğin, Kur'anın öğretisini kanıtladığını iddia eden tuhaf bir eklektizm yapıyordu. Türkiye’de Haluk Nurbaki’nin yazılarında ve de özellikle bir dönem Sızıntı Dergisi’nde çıkan çok sayıda makalede bu yaklaşımın örneklerine rastlamak mümkündür. Din ve bilimin birarada yaşayabileceğini iddia eden bu Paskalyen yorum, bizde İ.T.Ü’nün temsil ettiği muhafazakar mühendislik anlayışının bir yansımasıdır. Bir dönem çok yaygın olduğu üzere Danvin’in tezlerinin karşısına Mendel’in tezlerini çıkarmak “bilim destekli bir iman” kavrayışının popüler örneklerinden birisidir.

göze çarpıcı ölçüde işe yaramazdır. Bilimi toplumsal hizmetler için seferber etmeye yönelik girişimler, felaketle sonuçlanmıştır. Bilimin toplumsal düzenlemeleri meşrulaştırmak, insanın dünyada kendisini evinde hissetmesini sağlamak açısından yetersizliği bilime yöneltilen en yaygın suçlamadır.³¹

Postmodernizmin özneyi adem-i merkezi kılarak çoğul akılcılaştırmanın yolunu açması; böylece modernitenin tek, mutlak ve evrensel kıldığı gerçekliği çoğul, tikel ve görelî hale getirmesi, akıl ile nihilizm arasında bir gerilime yol açacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Çünkü toplumsal parçalanmaya meydan veren bu yaklaşımın nihayetinde hiçbir sınırı olmadığından sonuç toplumun bir “muharebe alanına” dönmesine neden olabilir.³²

Gellner postmodernizmin bilme biçimine getirdiği yorumsayıcılık ya da yorumsama-bilgisini analiz ederken başka bir tehlikeye dikkat çekmektedir. Bugüne kadar yaşamın bazı alanlarında işe yarayan bir bilginin bazı alanlarda işlemediğine ve bu biçimin böyle süregeldiğine vurgu yaptıktan sonra bu çifte bakışsızlığı düşünmeyi sürdürmemizin nedeni olarak tespit eder. Ancak yorumsama-bilgisince öne sürülen tüm anlam dizgelerinin eşit olduğu savı soruları yanıtlamak bir yana sormaktan bile alıkoymaktadır. Bu noktadan hareketle görececiliğe yöneltilmesi gereken en büyük itirazın yanlış bir çözüm getirmesinden çok, sorunumuzu görmekten ve formüle etmekten bizi uzaklaştırmasıdır. Postmodernizmin yüzleşmekten kaçındığı sorunların başında da zora dayalı ve iktisadi kısıtlar yer almaktadır.³³

³¹ Gellner, *age.*, s.89-90

³² Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s.25

³³ Gellner, *age.*, s.93

Sonuçta modern zamanın anlam dizgelerinin sorgulanması bir ihtiyacın ürünüdür. Sosyal bilimlerin bugün geldiği noktada hakim olan anlayış ekonomi, kültür ve politika arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğudur. Diğer yandan modernleşme kuramlarında modernleşmenin Batılılaşma ile özdeş görüldüğü ve bunun bir model şeklinde Batı-dışı toplumlara empoze edilmesi ise yaygın bir tutum olagelmıştır. Oysa tarihin küreselleşme olgusuna tanık olduğu bir dönemde sadece Batılılaşmayla özdeş bir tek modernleşme modeli değil çeşitli modernleşme süreçleri gündemdedir. Dolayısıyla postmodernistlerin idealize ettiği biçimde olmasa da pratikte doğan ihtiyacın bir arayışı zorunlu kıldığı ortadadır.

2. Oryantalizme Karşı Yerlilik

Modernizmin evrenselci yaklaşımının toptancılaştırıcı etkisiyle tarihsel bağlamlar aşmakta ve bütün coğrafyaların insanların uyması gereken bir çerçeve ortaya çıkmaktaydı. Ancak bu görünümün ötekileştirmeye dayanarak elde edildiği, üstelik bunun sanıldığı gibi eşitlikçi bir akıl yürütmeye değil, iktidar temelli bir hiyerarşiye dayandığı tartışmaları modernizm eleştirilerinin odağında yer almaktadır. Örneğin Edward Said Avrupa-merkezli bakışın şekillenmesini Doğu'nun dışlanmasına bağlar. Bir başka ifadeyle oryantalizm, Batı'nın kendi kendisini özneleştirmesinde ötekinin rolünü anlatmaya yarayan bir söylemdir.³⁴

³⁴ Edward Said, **Oryantalizm**, çev. Nezih Uzel, İstanbul, İrfan yayınları, 1998

Bu bakış açısı Foucault'nun iktidar bilgi diyalektiği hatırlandığında oryantalizmi muzaffer olanın söylemi olarak karşımıza çıkarmaktadır. Hristiyanlık ve İslam arasındaki dikotominin temeli de burada yatmaktadır. Nitekim hem İslam'da hem de Hristiyanlık'ta siyasi mücadelenin dini sloganlara dayandığını belirten Engels, bu durumun Hristiyanlık'ta gerçek değişime yol açarken, İslam'da değişmeyen bir toplumsal düzende kişilerin dönüşmesiyle sonuçlandığını söyler. Engels Doğu dünyasında, özellikle Müslüman toplumlarında döngüsel bir durağanlıktan söz eder. Gellner bu analizi Marksizmin vazgeçilmez savlarıyla çelişkili bulurken -çünkü Marksizme göre her sınıflı toplum için olarak istikrarsız olmak durumdadır ve bu toplumların çelişkileri, sınıf egemenliğinin kalıcı ve sürekli olmasını olanaksız kılar- bu çelişkinin nedenini de ilerleme, gerilim ve diyalektiğin Batı'ya özgü ayrıcalıklar olarak düşünülmesine; Doğu'nun ise durağanlığa mahkum ve ancak Batı tarafından kurtarılabilecek bir nesne konumunda görülmesine bağlar.³⁵

Postmodern dönemde muzaffer olanın söylemi oryantalizmin bir bakıma tersinden okunuşu; mağdurun, yenilmişin ya da haksızlığa uğrayanın söylemi yerlilik³⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram daha çok, Batı uygarlığının dayattığı varsa-

³⁵ Gellner, *age.*, s.25

³⁶ Süleyman Seyfi Ögün yerliliğin üç görünümü olduğunu söyler. Bunlardan ilki yerlici hareketler ikincisi yerlici sendromlar ve üçüncüsü ise yerlici kültüralizmdir. Yazarın bu konudaki bir başka kavramsallaştırması ise "köktenci yerlilik"tir. Köktenci yerlilik: Maddi dünya ile manevi dünya arasındaki etkileşimleri dikkate alan ve sonuçları açısından romantik sayılabilecek bir yaklaşımdır. Ögün, *age.*, s.71. Yerliliğin en genel anlamda tanımı küresel sistemlerin dinamikleri içerisinde muteber görülmeyenlerin, öteki tarafa atılanların, kıyılarda tutunmak zorunda bırakılanların bu konumları sorunlaştırarak seslendikleri mevzileri anlatmaktadır. Bu tanıma göre, küreselleşmeyle müzakere içindeki yerellikler karşımıza etnik, dinsel ya da cemaatçi hareketler olarak çıkmaktadır. Ancak bu hareketleri modern öncesinin birer izdüşümü olarak görmek ya da küreselleşme taraftarlarının yaptığı gibi göstermeye çalışmak yanlıştır. Çünkü bazı yeni kimlikler; feministlik, çevrecilik, savaş karşıtlığı, gay-lezbiyen hareketleri de bu yerlilik tanımı içinde yerlerini almaktadır. Seveda Alankuş, "Yerellikler yerliliğin İmkanları ve Yerel Medya", **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.313

yılan geçicilik düşüncesine karşı bir sürekliliği ifade etmektedir. Çoğu kez geleneklerle özdeşleştirilen kültür, geçicilik karşısında süreklilik kaygılarının yatırıldığı ruhsal bir rehabilitasyon odağıdır. Yerlici kültüralizm olarak da kavramsallaştırılan bu özcü çerçevede, "biz" ve "bize ait olanlar", bizim kültürümüz, bizim tasavvurlarımız, ahlak ve kültürümüz başlıkları altında bazı sabiteler geliştirilmeye çalışılır.³⁷ Yerlici kültüralizmin dünyasında “yabancılaşmayla” birlikte değerlendirilen bazı yaşantılar reddedilir. Söz konusu protestolar yerlici kültüralizmin “safılık-yozlaşmışlık” geriliminde temellenir.

Bu yaklaşım öncelikle oryantalist kurguda yatan karşıtlıkları olduğu gibi kabul etmekle eleştirilmektedir. Batı- Doğu ayırımı tartışmaksızın veri alınmaktadır. Said yerlililiği son derece kısır bulmakta, onu, oryantalizmin hazır yapılarını, stillerini ve doğaları, insan topluluklarını ve kültürleri birbirinden ayırmakla ve özcü-ontolojik temellerini tartışmadan özümsemekle eleştirmektedir. Yani, reddeden (Doğu) reddettiğini (Batı) yeniden üretmekte, onun ideolojik paradigmasıyla bütünleşmektedir. Örneğin coğrafyalara dayalı olarak asimetriler kurmak, yerlililiğin oryantalizme cevabıdır. Oysa Said’e göre bu kültürel olarak oryantalizmi tersten yeniden okumak, ya da onun büyük anlatılarını tersine çevirmek anlamına gelmektedir. Sonuçta yerlilik bazı kutsamalar yoluyla Batı’nın Doğu karşısında kazanmış olduğu büyüklük izlenimine karşı tepkisel bir bakışı ifade etmektedir.³⁸

³⁷ Batı bilimi ile Doğu bilgeliği , Batı’nın gerçekçiliği ile Doğu’nun hakikatçılığı, Batı’nın duru akılcılığı ile Doğu’nun mistik gelenekleri, Batı materyalizmi ile Doğu maneviyatçılığı. Batı nesnelciliği ile Doğu öznelciliği, Batı’nın egoist tabiatı ile Doğu’nun diğerkamcı ahlakı, Batı’nın bireyciliği ile Doğu’nun cemaatçi dayanışmacılığı arasında yapılan kıyaslamalar yerlici kültüralist kalemler arasında çok rağbet görmektedir. Süleyman Seyfi Ögün, **agm.**, s.74

³⁸ **aynı yerde**, s.76

Bu durum bir yönüyle de modernitenin kimlik mekanlarının krize girdiği çağımızda “kendi- kendilerinin temsilciliğine soyunanların yeniden kimliklenmelerini” anlatması olarak değerlendirilmektedir.³⁹ Evrenselcilerin bakış açısını yansıtan bu görüşün takipçileri yerlililiği aynı zamanda evrensel müzakere içine girenlerin iradi konumlarını ve politik projelerini ima etmesiyle de tanımlarlar.

Gellner’e göre, az gelişmişlik durumundaki ülkeler eşit bir güce sahip olmak istedikleri ülkelere öykünme ya da maddi güçsüzlük pahasına kendi geleneklerini olumlamayı sürdürme arasında bir ikilem yaşarlar.⁴⁰ Bu noktada ülkelerin bu açmazından kurtulmasında İslam ideal bir yol olarak ortaya çıkmaktadır. Gellner Batı etkisinin yarattığı travmanın Müslüman toplumlarında kışkırttığı tepkinin İslam geleneğinin daha bir yoğunluk ve canlılık kazanmasına neden olduğunu iddia eder. Batı bizi nasıl geçebildi? Bizim için neden böylesine bir tehdit oluşturuyor? Bu ve benzeri soruların İslam geleneğine daha özenle bağlanılmasının nedenleri arasında sayılmaktadır.⁴¹

Gellner’in bu analizi yerlilik hareketi içinde özellikle dinsel olanın canlanmasının nedenlerine daha yakından bakmamızı gerektiriyor. Postmodernizm her ne kadar ilerlemenin karşısına reaksiyonu, şimdinin karşısına geçmişi, soyutlamanın karşısına temsili, avangard’ın karşısına kitsch’i koymakla modernizme karşı bir duruşu

³⁹ Alankuş, **agm**, s.312

⁴⁰ Mısır Devlet Başkanı Nasır’ın modernleşme projesi bu çelişkinin bir örneği olarak düşünülebilir. Batı’nın maddi başarılarını özümserken, buradan doğabilecek moral ve kültürel sorunları bertaraf etmek için Arap tarihinin değişmez sabiteleri olan İslam ile eklemlenmiş bir Araplık şuurunu canlı ve dinamik tutmaya ve buradan devşirmeyi umduğu bir moral üzerinden kalkınmaya dayalı bir kitle mobilizasyonu yaratılmaya çalışılmıştır.

⁴¹ Gellner, **age**, s.37

öncüllese de aslında yalnızca modernleşme sürecini tersinden okuyor görünmektedir. Postmodern dönemde her şeyin kültürel hale gelmesi, herkesin kendi kültür dünyasında yaşamasının veya kendi yaşam tarzını kültür dünyasına dönüştürmesinin haklılaştırılmaktadır. Bu çerçevede kültürün yeniden keşfi dinin sosyal olaylar içinde bir anlam kaynağı olarak keşfedilmesini de beraberinde getirmektedir.⁴²

Öte yandan postmodernitede korku ve endişelerin özelleşmiş olması ve bunlardan kurtulmak için insanların güçlü bir otorite anlayışına gereksinim duyması bir cemaate aidiyet bağına güçlendirmektedir. Bu cemaatler öznel anlamlandırma yapmanın, özerk özne olarak varolmanın ve kendi gerçeğini de yaşamanın ortamlarıdır. Bu noktada modernitenin parçaladığı sosyal gerçekliği daha da derinleştiren postmodernite, toplum halinde yaşamanın nasıl mümkün olduğu sorusu gündeme geldiğinde, tıpkı modernizmde olduğu gibi dini hatırlamaktadır.

Yukarıda iki ayrı ideolojinin temsilcileri olarak tanımladığımız Bell ve Jameson gibi postmodernistlerin dinin parçalanmış toplumsal gerçekliği onarmanın bir çaresi olarak görmesi bunun en açık delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bell'in tanımıyla din kökleri sessiz çoğunlukta olan fundamentalist nitelikte “ahlak aşılama”dır.⁴³ Dolayısıyla dini modernite için önemli kılan işlevsel değer postmodernite için de geçerlidir. Aslında postmodernleşmenin cemaat hayatını ön plana çıkarma yoluyla dine biçtiği rol tam anlamıyla dinsel inancın yeniden tesisi ya da dinsel ritüele yeniden dönüşü içermemektedir. Çünkü postmodernistler de Tanrı'yı, tıpkı modernistlerin “aşkın irade”ye karşı çıktığı gibi, büyük anlatı kaynağı olarak

⁴² Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, s.38

⁴³ **Aynı yerde**, s.93

reddetmektedirler. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön veren moralitenin varlık sebebi nihayi hakikat anlayışını temsil ettiği dönemin gerilerde kaldığı fikrini devam ettirirler.

Postmodernizme göre dinselliğin öğeleri olan sevgi hayırseverlik ve adalet duyguları Tanrı tarafından ilham edilmemekte öznelararası bir anlamlandırmadan türemektedir. Dolayısıyla postmodernite dine şahıslararası bir konum tayin etmektedir. Postmodernizm dini, varlığın anlamı hakkında sorulan sorulardan kaynaklanan toplumsal ilgilere bir yanıt olarak görür.⁴⁴ Bu anlamda postmodernite de dini özel alana ait sayan bir anlayıştır. Farklılık postmodernitenin özel alanın gelişimin kışkırttığı oranda dinsel canlanmayı da teşvik etmiş olmasındadır. Nihayetinde dinin sığınacağı en son kale özel alandır.

Postmodernizm, modernizmin sekülerizasyon aracılığıyla dinsel inanç ve pratiğin kaybolacağı öngörüsünü reddetmekle beraber, dini canlanmayı sekülerizasyonun tersine çevrilmesine imkan tanıyan bir olgu olarak da görmemektedir. Sadece parçalanmış bir kültürde bütünleştiriciliğin sembolik ögesi olarak konumlandırmaktadır. Eğer insan olmanın anlamı tanzim edilmiş bir yaşantıya ruh veren bir realite içinde yaşamaksa bunun kültürel olarak başarılması sosyal hayatın sembolik birliğinin sağlanmasına bağlı olacaktır. Bell bu açıdan dinin çoğu kültürden daha büyük bir birliğe sahip olduğunu söyler. Bu özelliğiyle din bir kültür gibi çalışır ve kendi sembolleriyle bir uyum tesisine yönelir ve anlamlandırma yapar.⁴⁵

⁴⁴ Aynı yerde, s.91

⁴⁵ Aynı yerde, s.97

Fakat bu işlev tam da din ile postmodernite arasındaki ilişkiyi sorunlaştırıcı özelliğindedir. Modernleşme doğurduğu çoğulculuk bağlamında bir yandan sosyal hayatı özelleştirirken, öbür yandan dini şahsileştirmiştir. Postmodernleşme ise gerçekliğin parçalanmışlığı ve çoğulluğuna dayanarak bunu en ileri noktasına götürmektedir. Üstelik subjektivist karakteri ve kurumsal çözölmeyi teşvikiyle postmodernleşme parçalanmışlığı bir ben'lik ve kimlik meselesine de dönüştürmektedir. Bu da gerçeğin bütöncöl kavramlaştırmasına ihtiyaç doğurmakta ve insanlar yöneldikleri cemaatlerde kendi hayat tarzları ile gerçekliğı aynileştirme yoluyla sosyal hayatı yeniden anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla eğer din “anlamın krizi”ni gidermede en etkili yapı ise bu durumda gerçekliğin çoğulluğı yerini gerçekliğin tekliğıne bırakacak demektir.⁴⁶

Sosyal hayatın dinsel referansa dayanarak yeniden anlamlandırmanın tehlikesi olarak görölen “gerçekliğin tekliğı”, Gellner’a göre ise bilişsel mucizenin öncölüdür:

“Ciddi hatta bir yere kadar saplantılı bir tektanrıcılık ve bircilik olmaksızın aydınlanma felsefesinin ussal doğalcılığı hiç gün yüzü görmeyebilirdi. Nereden bakarsanız bakın, tek, benzersiz herkesin eşitçe erişebileceğı bir doğanın başarıyla ortaya çıkışı ve yükselişinin tarihsel önkoşulu tek, benzersiz bir açınlamaya bağılılıktı... Tek düzenli bir dünyaya yönelik dini dürtü ve bunun sonucunda ortan yolcu, yönlendirici tutarsızlıktan kaçınma itkisi olmaksızın, bilişsel mucizenin ortaya çıkabileceğini düşünmek zordur.”⁴⁷

Sonuçta yukarıda Richard Lee’den alıntı yaparak vurguladığımız, dinin aslında insan hayatından hiçbir zaman yok olmadığı ve pozitif bilimlerle çatışmalı bir dönüşüm boyunca sürekli derinleşen ikili bir karşıtlık çerçevesinde yerini aldığı yorumu geçerli görünmektedir. Ancak özellikle içinde bulunduğumuz küreselleşme çağında,

⁴⁶ Aynı yerde, s.94

⁴⁷ Gellner, age., s.137

postmodernist paradigmanın açtığı alanda görünürlüğünün ve boyutunun arttığı ortadadır. Bu durumun nedenlerinin anlaşılması içinse küreselleşme olgusuna yakından bakmak gerekir.

C) Küreselleşme

Küreselleşme üzerine oldukça geniş bir literatürden söz etmek mümkün. Bu literatüre ait yazıların ortak paydası ise dünyanın gerek olgusal gerekse kavramsal açıdan bir karmaşa döneminden geçmekte olduğunun kabulüdür. Bu karmaşanın temelinde ise modernitenin gerek siyasal, toplumsal ve iktisadi kurumlar için gerekse birey için temin ettiği "kesinlik", "belirlilik" halinin çözülüşü yatmaktadır. Bauman'a göre bu düşüşün nedeni merkezlerin çözümleri ve böylece geride "tutunabilecekleri bir merkez" arayışında olan merkezsiz, şaşkın bireyler bırakmalarıdır.⁴⁸

Küreselleşme ile birlikte endüstriyel genişlemeye ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasına paralel olarak siyasal, kültürel ve ekonomik düzeyde çok yönlü toplumsal ilişkiler dünya çapında yaygınlaşmaktadır. Bu noktada sermayenin akışkanlığı, karşılıklı bağımlılık ve belirsizlik dönemin üç temel özelliği olarak belirmektedir.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, **Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999 s.17

Roland Robertson küreselleşmeyi onbeşinci yüzyılın ikinci yarısından bu yana evrilmekte olan bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu süreç günümüze kadar uzanan beş dönemden oluşmaktadır. Onbeşinci yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar uzanan oluşum dönemi; onsekizinci yüzyılın ortalarından 1870'lere kadar uzanan başlangıç dönemi; 1870'lerden 1920'lerin ortalarına kadar uzanan kalkış/hızlanma dönemi; 1920'lerin ortasından 1960'ların ikinci yarısına kadar uzanan hegemonya savaşları dönemi ve 1960'lardan itibaren başlayan ve hala devam eden belirsizlik dönemi.⁴⁹

Dolayısıyla küreselleşmeyi yeni bir olgu değil yeni bir terim olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Bir başka deyişle küreselleşme bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaştırılması ve sıkıştırılmasıdır ve bu haliyle modernizmin mantıksal bir sonucu olduğu görüntüsünü vermektedir. Ancak sözkonusu yeni dönemde modernitenin değerlerinin küresel bir ölçeğe taşınması, artan insan ve kültür hareketliliğinin beklenen/arzulanan tek tipliği değil, çoğulculuğu yaratma eğiliminde olması bir gerilime neden olmaktadır. Küresel ve yerel arasındaki bu gerilime geçmeden önce küreselleşmenin teorik arka planını açmak yerinde olacaktır.

Peter Berger, küreselleşmenin temel belirtileri olarak dört yüzünden söz etmektedir. Buna göre küreselleşme her şeyden önce, ekonomik temelli bir sürecin kültürel yüzüdür. Berger küreselleşmenin bu yüzünü "Davos Kültürü" olarak tanımlar ve bu yüzünün bir elit kültürü olduğunu vurgular. Öte yandan vakıflar, akademik haberleşme ağları, sivil toplum kuruluşları, çokuluslu örgütler gibi oluşumların

⁴⁹ R. Robertson, **age**, s.98

unsuru olan bir kültür şeklindeki küreselleşme ise "*Faculty Club Culture*" olarak tanımlanır. Berger feminizmi ve çevreciliği bu tanıma örnek gösterir. Küreselleşmenin üçüncü yüzü ise "*Mc World Culture*" olarak adlandırılır. Amerikan Üniversitelerinin sembol ve sloganlarını taşıyan kıyafetleri giymek, Amerikan TV dizileri ve filmlerini seyretmek ve fast-food tüketmekle örneklendirilen bu üçüncü yüz "*Amerikan damgalı*" popüler kültürdür. Nihayet "*Evanjelik Protestanlık*" olarak adlandırılan dördüncü yüz ise çoğulculuk, pazar ekonomisi ve demokrasi yanlısı bir söylemi, başta Latin Amerika ülkeleri olmak üzere, Japonya hariç Doğu Asya ülkeleri, Filipinler, Güney Pasifik, Afrika ve Doğu Avrupa ülkelerine yaygın şekilde empoze etmektedir.⁵⁰

Özetle Berger küreselleşmeyi, Batı kültürü de dahil, yeryüzündeki bütün yerel kültürlerin ekonomik, sosyal ve siyasal durumunu yönlendiren "*Amerika damgalı*" bir evrensel kültürün yaratılması olarak tanımlamaktadır. Dünya ülkelerinin yerel politikalarını ve dış ilişkilerini şekillendiren uluslararası bir sistem olarak küreselleşmeyi hazırlayan koşulları ise Thomas Freidman serbest pazarın bütün dünyaya yayılmasına bağlamaktadır.⁵¹

Bu analizler ışığında küreselleşme sürecinde en belirleyici rolü neo-liberal politikaların oynadığını söylemek doğru olacaktır. Neo-liberallerin "Büyük

⁵⁰Peter Berger, "Four Faces of Global Culture", National Interest 49, 1997, Aktaran, Sarıbay, "Yirminci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm", **Global Yerel Eksende Türkiye**, s. 9-10

⁵¹ Thomas J. Friedman, **agm**, s.89

dönüşüm” dedikleri bu süreç elitist ve sosyal Darwinci bir vizyon sunmaktadır.⁵² Bu vizyon Gramsci’nin kavramsallaştırdığı şekliyle kültürel hegemonyayı hedefleyen bir vizyon görünümündedir. Liberal demokrasi, piyasa ekonomisi ve teknolojik gelişme geri kalmışlığın ortadan kaldırılmasını garanti eden zorunlu bir akış olarak sunulmaktadır. Sonuçta küreselleşme kitleleri ortak paydalar etrafında birleştirerek insanları homojenleştirmeyi hedeflemektedir.

Gellner’a göre küreselleşmeye damgasını vuran Amerikan tutumunun temelinde Amerikalıların kendi kültürlerini mutlaklaştırmaları ve tüm insanlık durumuyla özdeşleştirmeleri yatmaktadır. Amerikalılar böylece öteki kültürleri doğru insanlık durumundan sapma olarak görmektedirler. Bireycilik, eşitlik, özgürlük, sürekli yenileşme gibi özellikler Amerikalılara göre soludukları havanın bir parçasıdır; çoğu başka bir ahlaki iklimde yaşamamıştır. Böylece Amerikalılar bu durumun başka kültürlerde olmayışına karşı kördür. Amerikalılar bunları insanlık durumunun evrensel ve içkin ilkeleri gibi görürler. Ancak başka kültürlerin çoğunda bu varsayımlar sapkın ve anlaşılması güç şeylerdir.⁵³

Küreselleştirme sürecinin en önemli sonuçlarından birisi de kültürel çoğulculuğun önünü açmasıdır. Gelişen teknoloji ve pazar kültürlerin sınırlarını hızla aşmasını sağlarken, etnik ve yerel olan ile ulusal ve ulus-ötesi olanları karıştırıp üst üste

⁵² Fukuyama’nın **Tarihin Sonu ve Son İnsan** (1999) adlı kitabında ilerlemeci tarih anlayışının sonucu olarak liberal modeli kabul etmeyi önermektedir. Bu yaklaşımın dayandığı temel önerme şudur: insanlık tarihi tecrübe ile kabul edilebilir düzeyde ortak bir evrensel değerlere ulaşmıştır. Bu tecrübenin dışında kalan ya da farklı kültürel değerlere sahip olan toplumlar var olmak istiyorlarsa bu sürece tabii olmalıdırlar.

⁵³ Gellner, **age.**, s.80

bindirerek sürekli değişen farklı oluşumlar çıkarmaktadır. Örneğin Friedman küreselleşmenin her zaman homojenleştirme olarak algılanamayacağına dikkat çeker. Küreselin homojenleştirici olabilmesi için anlam atfetme çevrelerinin “şey”in ilk üretildiği yerle aynı çerçeveye ait olması gerekir. Çünkü gönderilen mesajın yorumlanma ortamı yereldir ve yerellerin hepsi türdeş değildir.⁵⁴ Yine Bauman küreselleşmenin birleştirdiği kadar böldüğünü de söyler.⁵⁵

Bu ortamda küreselleşmenin dönüştürücü etkilerine gösterilen tepkiler, herkesin/herşeyin bir doğası olduğunu vurgulayan, dolayısıyla herkesin/herşeyin bu doğaya uygun bir hayat sürmesini talep eden özcü bir anlayışa dayalı ortaya çıkmaktadır. Yerelleşme ya da yerlici tepkiler bir kimlik oluşturma süreci olarak algılanmaktadır.⁵⁶ İnsanlar ulusal yerel değerlerini bırakmadıkları gibi, köklerine daha sıkı sarılmakta ve bölgesel güçlerin ortaya çıkmasına yol açarak adeta “küresel bir paradoks” yaratmaktadır.

Fuat Keyman’a göre yerlici tepkiler göz önüne alındığında küreselleşme sürecindeki iktidar geometrisi Gramsci'nin "hegemonya" ve Foucault'un "yönetmelik" kavramına gönderimle, tek-boyutlu, tek-yönlü ve merkezi bir "eylem yapma ve dönüştürme kapasitesi" olarak değil, fakat "ilişkisel, çok-boyutlu, çokyönlü, üretken bir ilişki olarak düşündüğümüz zaman anlam kazanır. Dolayısıyla küreselleşme, hem evrensellik hem de yerellik savlarını ve kimlik siyasetlerini olası kılan, aynı zamanda

⁵⁴ Friedman, **age.**, s.93

⁵⁵ Bauman, **age.**, s.25

⁵⁶ Friedman, **age.**, s.89

da bu süreçlerin modernite / kapitalizm ekseninde sınırlarını koyan bir iktidar ilişkisidir. Küreselleşmenin moderniteye ve kapitalizme içkin yapısı ve bu anlamda Batı hegemonyasını pekiştirici niteliği doğru olmakla birlikte, yerelliği, gelenekselliği, köktencililiği, ve eşzamanlı olarak da demokratikleşmeyi ve çokkültürlülüğü olanaklı kıldığı da hesaba katılmalıdır.⁵⁷

Robertson da kültürel, ekonomik ve politik alanlarda eşzamanlı vuku bulan çok boyutlu bir süreç olmasına rağmen bu sürecin zorunlu bir entegrasyona doğru gitmediğini söylemektedir. Robertson’a göre şu anda dünyada mevcut olgu kültürel açıdan artan bir bağımlılıktır. Küresel olan yerelleşirken, yerel olan evrenselleşmektedir. Robertson ortaya çıkan bu yeni durumu “glokalleşme” olarak tanımlar.⁵⁸

Sonuçta hegemonik olanın ya da onunla çatışma içindeki yerlici tepkilerin etkisinde küreselleşme sürecinde “kimlik krizi” en önemli sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Hem öznel hem de siyasal düzeyde sorunsallaştırılan “kimlik krizi”nin odağında ise küreselleşmenin ulus-devlet/ulus/ulusal kimlik kurgusunda bir değişimi zorlaması yatmaktadır.

⁵⁷ Fuat Keyman, “Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri”, **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.27

⁵⁸ Roland Robertson, **agm.**, s.101

1.Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Birlik Sorunu

Ulus-devlet en genel anlamda “Fransız Devriminin çocuğu”⁵⁹ olarak kabul edilir. Bu yönüyle Avrupa’daki feodal nitelikteki siyasi düzenden, merkezi devlet yapısına bağlı bir siyasi düzene geçişi ifade eden ulus-devlet; “...iradesine aklın egemen olduğu, özgür insanların reyine dayanan bir toplumsal sözleşme, otoretinin tek meşruiyet kaynağıdır.”⁶⁰

Modern çağın bu siyasi örgütlenme modelinde meşruiyetin dayanağı olarak kurgulanan “ulus” ise Anderson’ın tanımlamasıyla “hayali bir cemaat”tir.⁶¹ Çünkü ulus-devletin “ortak ülke, ortak kan bağı, ortak dil” gibi monist önermeleri, “ulus”u oluşturan sosyal gerçekliğin farklı kültürel kökenlere, farklı dil, inanç ve ırk kümelerine bağlı çoğul yapısıyla çelişir. Ulus kurgusu bu farklılıkları en iyimser tahlille “görmezden gelerek” tek geçerli siyasi değer olma işlevini “yurttaşlık” kimliği altında yerine getirir.

Siyasal alanda oluşan ve hukuk ile güvence altına alınan yurttaşlık, merkezi otoriteye yani devlete bağlı niteliğiyle resmi olmanın yanında, siyasal yapıyla sosyal yapının bütünleştiği alanı da ifade eder. Dolayısıyla yurttaşlık yalnızca resmi kimlik, siyasal hak ve yetkileri belirlemekle kalmaz, bireyi sahip olduğu değerlerden başka

⁵⁹ Doğu Ergil, **Kırık Aynada Kendini Arayan Türkiye**, Ankara, Doruk Yayıncılık, 1997, s.67

⁶⁰ Suavi Aydın, **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Ankara, Öteki Yayınevi, 1999, s.35

⁶¹ B. Anderson, **Hayali Cemaatler**, İstanbul, çev. İ.Savaşır, 1993 Anderson ulusçuluğu ideolojik olgularla (faşizm, liberalizm) değil de 'akrabalık', 'din' gibi olgularla birarada düşünür. Dolayısıyla, onun hem cemaatimsi yanını, hem de kültürel mahiyetini ön plana çıkarmış olur.

ve üstte bir aidiyet ölçütüyle yeniden tanımlar. Ancak yurttaşlık kurgusu ulus-devlet modelinde idealize edildiği biçimiyle bireyi doğal ve yasal olarak eşit saysa da, aynı zamanda, bireyin özgül niteliklerini gözardı ettiği oranda da bir eşitsizlik kaynağıdır.⁶²

Bir aidiyet ölçütü olarak yurttaş kimliğinin biçimlendiği, “devlet egemenliği” söylemi ile çerçevelenen ulus-devlet’in simgesi “anayasallık” bu bağlamda tartışmaların odağında yer almaktadır. Anayasa kavramının ulus-devlete içkin yapısı “eşitlik” dayanağı olma iddiası ile çelişik bulunur: Ulus devlet modelinde devlet, hem “içeriye” (ulusal ilişkiler) hem de “dışarıya” (uluslararası ilişkiler) karşı “toplumu kapsayıcı, kurucu ve düzenleyici bir bağlam” olarak hareket eder. Dolayısıyla anayasa da ister bireysel haklar isterse toplum düzeni temelinde düşünölsün, “ulus-devlet=ulusal kimlik” endeksinde hareket edecektir. Bu noktada bir toplumda devlet iktidarının meşruluk zemini ve devlet-toplum ilişkilerinde devletin bireysel hak ve özgürlöklere karşı saygı ve sorumluluğunun ifadesi olan anayasanın devlete meşruluk kazandırırken hangi temele dayandığı sorundur. Çünkü anayasa ortak bir kimlik tanımı sunması yönüyle kültürel farklılıkları ve farklılık taleplerini ya özel alana iterek ya da ulusal kimlik içinde eriterek dışlamaktadır.⁶³

Bu görüş, özellikle küreselleşmenin hız kazandığı günümüzde ulus-devlet modelinin, heterojen/çokkültürlü toplumların artan medeni, siyasal, sosyal kültürel ve ekonomik

⁶² Brayn Turner, **Eşitlik**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997, s.18-22

⁶³ Ahmet İçduygu, Fuat Keyman, “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.174-175

ihtiyaçlarına yanıt vermekte zorlandığı tespitine dayanmaktadır. Farklılıkların kimikleşmesi ve kimliklerin siyasallaşması sürecinin eşzamanlı olduğu bir ortamda, ulus-devlet=ulusal kimlik gibi söylemsel bir kurguya dayanan anayasa kavramının anlamının da değişmesi gerektiği öne sürülmektedir. Bu iddia, anayasaların artık kendisine dayanak yapacağı vatandaş-öznenin "*ortak kimlik*" niteliğini kaybettiği gerçeğine dayandırılmaktadır. Bu bağlamda anayasallık kavramı referans noktası olarak yalnızca "*ortak kimlik*"i değil, farklılık taleplerini kamusal alana taşıyan özne konumları da dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla anayasanın kurucu ve düzenleyici işlevleri ortak kimlikten farklılığa doğru kaymalı, anayasal devletin anlamı da hem hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde bireysel haklara saygılı, hem de farklılık taleplerinin demokratik platforma taşınmasını olanaklı kılacak demokratik devlet olarak değişmelidir.⁶⁴

Ulus-devlet'in meşruiyet krizine işaret eden bu tartışmalar içinde Jürgen Habermas, "anayasal vatandaşlık" kavramsallaştırmasıyla ulus-ötesi bir kimlik önermektedir.⁶⁵ Anayasal vatandaşlık (*verfassungspatriotismus*) kavramı, aslında ilk kez 1970'li yıllarda Alman siyaset bilimci Dolf Sternberger tarafından Almanya'ya yönelik olarak kullanılmıştır. Dolf Sternberger, Yahudi soykırımının yaşandığı Almanya'da etnik bir içeriğe sahip olan milliyet kavramının kullanılmasının Almanya'nın "Nazili" günlerini çağrıştırdığı düşüncesiyle, ulusal sadakatin ve ulusal bütünlüğün sağlanmasının ancak ve ancak Alman temel yasalarında bulunan

⁶⁴ **Aynı yerde**, s.176-178

⁶⁵ Ayhan Kaya, Turgut Turhanlı, **Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Tartışmaları**, İstanbul, Tesev Yay., Mart 2006.

değerlere ve kurallara mutlak sadakatle mümkün olabileceğini işaret etmiştir. 1979 yılında Federal Almanya Cumhuriyetinin 30. kuruluş yıldönümünde Sternberger’in vurguladığı şey, etnik ve dinsel değerlere teğet geçen Hegelyan bir perspektifle anayasanın belirlediği değerlerin “*sivil bir din*” gibi halk tarafından benimsenmesine ve bu değerlere itaat edilmesine dönüktür.

Jürgen Habermas ise 1990’lı yılların başında bu kavramı, Avrupa Birliği bağlamında etnik, dinsel ve kültürel geçmişe dayanan bir uygarlık yerine; politik, rasyonel, geleceğe dönük ve yurttaşların Avrupa’sı olabilecek bir Avrupa tahayyülünü “*Vatandaşlık ve Ulusal Kimlik: Avrupa’nın Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler*” başlıklı makalesiyle yeniden biçimlendirmeye çalışmıştır:

*“Çokkültürlü ülkelerde anayasal ilkelere kaynak oluşturan siyasal kültür hiçbir biçimde tüm yurttaşların dil, kültür, ya da etnik köken ortaklığını zorunlu kılmamalıdır. Aksine siyasal kültür çok kültürlü bir toplumda var olan yaşam biçimlerinin çeşitlilik ve bütünlüğüne ilişkin bilinci eşzamanlı olarak güçlendiren bir anayasal yurtseverlik için ortak payda işlevini görmelidir.”*⁶⁶

Habermas’ın açılımı cumhuriyetçi bir anlayışa dayanarak farklılıkların biraradalığını önermektedir. Habermas bu yaklaşımıyla Fransız ihtilalinden çok, anayasanın kutsallığı üzerine inşa edilmiş olan ABD ve İsviçre anayasalarını referans almaktadır. Habermas’ın siyasal değerlere öncelikle önem vermesinin altında yatan varsayım ise farklı dinlerden, kültürlerden, geleneklerden ve ulus-devletlerden gelen

⁶⁶ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan-Ansiklopedik Bir Makale” **Birikim Dergisi**, S.70, Şubat 1995, s.62-66

halkların ortak çıkarlar doğrultusunda geleneksel kimliklerini göz ardı ede(bile)rek rasyonel ve siyasal ittifaklar kurabilecekleri üzerinedir.

“*Anayasal vatandaşlık*” açılımı, Avrupa’da sayıları her geçen gün artan göçmenlerle anayasal değerler üzerinden geleceğe dönük siyasal bir ittifak yapılmasının ve yurttaşlar birliği inşası çabasının altını çizmektedir. Bu konuda yapılan tartışmaların izi sürüldüğünde örneğin; Anayasal vatandaşlığı, “*tansiyonu gidermenin bir aracı*” olarak değerlendiren M. Yeğen’e göre, Habermas’ın açılımı ancak yirminci yüzyılda göç almış toplumların yapısıyla örtüşür.⁶⁷

Anayasal vatandaşlık tartışmasına, milliyetçiliğin alternatifi ve demokratikleşmenin bir biçimi olarak taraf olan F. Keyman ise, tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak siyasal angajmanlarla yapılan kimlik taleplerine karşı çözümün etnisiteye dayalı değil, kapsayıcı ve ulusallığa içkin yöntemlerle başarılı olabileceğini savunmaktadır: Kültürel kimlik taleplerini birlikte yaşama olasılığını yükseltecek bir biçimde sürekli hale getirmenin yolu haklar, özgürlükler ve sorumluluklar ekseninde hareket eden çokkültürlü anayasal vatandaşlık ve bu vatandaşlık anlayışını yaşama geçirecek demokratik yönetimle gerçekleşebilir. Bu çerçevede anayasal vatandaşlık, kimlik taleplerini bireysel, kültürel hak ve özgürlüklerin yaşandığı ve korunduğu alana çekerek farklı kimliklerin ortak ve demokratik bir zeminde örgütlenmesini sağlar ve toplum içi ortak bir dil ve birliktelik yaratır.⁶⁸

⁶⁷ Mesut Yeğen, **Müstakbel Türkten Sözde Vatandaşa**, İstanbul,, İletişim Yayınları, 2006

⁶⁸ Fuat Keyman, “Kardeşlik, Türkiyelilik ve Milliyetçilik,” **Radikal İki**, 24 Nisan 2005.

Sonuçta tartışmalara zemin olan temel tez, küreselleşme sürecinin modernin büyük yapıtı olan ulus-devletin, ekonomik faaliyetlerin akışında ve kültürün ulusun toplumuna referansla belirlenen mutlakçı bir çerçeve içerisinde standardizasyonu üzerinde sahip olageldiği kontrolü yitirdiği yönündedir. Ulus-devletten özerk olarak işleyen uluslar-üstü örgütler, diğerk bir deyişle sermayenin uluslararasılaşmasının temsilcileri, uluslararası ilişkilerde ulus-devletin merkezi aktör olarak taşıdığı tekeli kırmışlardır. Öte yandan, teknolojik gelişme ile ilintili yeni bir oluşum söz konusudur ve bir yandan kültürel akış ağı hızla genişlerken, bir yandan da bu ağın işleticileri olarak bireylerin kimliklerinde bir kayma ortaya çıkmaktadır. Bauman'ın tanımladığı üzere insanlar ulusal kimliklerini aşacak derecede "gezgin", "avare", "turist" ve "oyuncu" kimlikleriyle küresel olana ait belirsizliği tecrübe etmektedirler.⁶⁹ Geline nokta küreselleşme sürecinin olgusal evriliş kaçınılmaz bir biçimde modernitenin siyasal merkezi olarak ulus-devletin çözülmesine neden olmaktadır.

Giddens'ın, ulus-devletin ortaya çıkışını ve yayılmasını, kapitalist dünya ekonomisinin varlığına bağladığı hatırlandığında, bu durum en son tahlilde, kapitalist ekonomi düzeninin küreselleşmenin hız kazandığı günümüzde evrildiği yeni biçimin gereği olarak yorumlanabilir. Sermayenin sınır tanımayan hareketliliği kaçınılmaz olarak ulus-devlet egemenliğinin sınırlarını ve buna bağlı olarak yetkilerini de etkilemektedir.

⁶⁹ Bauman, *age.*, s.73

Ülüs-devletin içine girdiği krizi; ulus'un mahiyetinin değişmiş olması ve buna bağlı olarak devlet'in mahiyetinin değişmiş olması nedenlerine bağlayan görüřler⁷⁰ de temelde aynı ekonomik sistemin doğurduğu sonuçlar üzerinden şekillenmektedir. Örneğin göç yoluyla bireylerin artan toplumsal hareketliliği sözkonusu sınırları belirsizleştiren bir başka etkindir. İster kendi ulus-devleti içinde olsun, ister bu devletin sınırlarını geçerek başka bir ulus-devletin alanına girerek olsun, vatandaş-bireyin kendisi ile ulus-devlet arasındaki konumu mekansal anlamda değiştirmesi yalnızca fiziksel bir değişiklikle sınırlı kalmamakta, vatandaşlık konumunun özünde de değişiklik yaratmaktadır. Bireyler kendi vatandaşlık konumlarını ve vatandaşlık kimliklerini yeniden tanımlama gereksinimiyle karşı karşıya kalmaktadırlar.

21. yüzyıla girerken toplumsal değişimi anlamamızın “anahtar kavramı” olan küreselleşme sürecinde, sözkonusu değişimin siyasal ve kültürel düzeydeki yansımaları ise birbirine karşıt görünen olguların "eşzamanlı varolma” koşullarının yaratılmasını gerektirmektedir. Ancak Bauman'ın tarifiyle “*merkezsiz ve şaşkın bireyler*” den oluşan toplumun bu bağlam içinde kendini nasıl konumlandıracağı önemli bir sorun olmaya devam etmektedir. Bugüne kadar alışılmış biçimiyle bir siyaset anlayışı ise toplumsal ihtiyaçlara yanıt vermekten uzak görünmektedir.

Kandinsky günümüzde siyaseti “*Ve*” metaforu temelinde “*yeniden düşünmemiz gerektiğini*” söylemektedir. Kandinsky 19. ve 20. yüzyıl modernizmlerini karşılaştırdığı analizinde, birincinin ayrışma, karşıtlık, işlevsellik, anlaşılır olma,

⁷⁰ Sarıbay, “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İşlam”, **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.214

düzen, belirlilik, ve değişimin hesaplanabilmesi ve denetlenmesi üzerine kurulduğunu; ancak dünyanın 20. yüzyılın sonlarına gelirken giderek eş-zamanlık, çok-boyutluluk, karşılıklı bağımlılık, belirsizlik, düzensizlik, geleceğe karşı güvensizlik, bütünselliğin parçalanması, yaşamsal deneyimlerin zamansal/mekansal boyutunun değişimi, sentez ve orta-yol kavramlarının olanaksızlaşması gibi yeni oluşumları içerdiğini iddia eder. Bu değişim Kandinsky'e göre 19. yüzyılın "*karşıtlık*" mantığından, "*Ve*" mantığına geçişini simgelemektedir: Modern/geleneksel, Doğu/Batı, ulusal/uluslararası, devlet/toplum, toplum/topluluk, içerisi/dışarısı gibi karşıtlıklar "*Ve*" ile yer değiştirmektedir. Kimlik/farklılık siyasetleriyle gelenekselin modern içinde canlanması, yeni sermaye hareketleri sonucunda Üçüncü Dünya'nın Birinci Dünya içinde de oluşması, göç ve mülteci akımlarıyla oryantalist söyleminin Doğu/Batı karşıtlığına dayalı biçiminin yıkılması, uluslararası denilenin ulusal toplumların iç belirleyici ögesi olması süreçleri ve bu süreçlerle ortaya çıkan toplumsal yaşamın her alanında hissedilen "*belirsizlik, güvensizlik ve risk*" hissi, "*Ve devri*" olarak nitelenen "*modernitenin bugünkü doğasını*" simgelemektedirler. Keyman bu bağlamda artık küreselleşmeyi tartışırken alternatif modernitelerin yaratıldığı bir "melez benlik" oluşumundan söz etmenin zorunlu olduğunu söylemektedir.⁷¹

Küreselleşme sürecini analiz etmeye dönük çabaların odağında yer alan "kimlik kirizi" nin en önemli sonucu ise "birlik" duygusunun nasıl yaratılacağı noktasında düğümlenmektedir. Monist bir önermeye dayalı olarak kurgulanan ulus-devlet düzleminde "ulusal kimlik"leriyle tanımlanan bireylerin; küreselleşme sürecinde

⁷¹ Keyman, *Global Yerel Eksende Türkiye*, s.24-25

homojenleşmeyle eşzamanlı ve/fakat homojenleşmeye karşıt bir biçimde kendilerini etnik, dilsel ya da dinsel farklılıklara dayalı olarak yeniden inşa ettiği günümüzde “birlik” duygusunun referansı ne olacaktır?

Friedman “*İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağında ülkeleri ve bireyleri bekleyen sınav bir tür kimlik, yurt ve topluluk duygusunu korumak ile küreselleşme sürecinde ayakta kalmayı sağlayacak şeyleri yapmak arasında sağlıklı bir dengeyi kurmaktır*”⁷² diyerek yaşanan gerilime dikkat çekmektedir. Bu noktada üretilen çözüm önerilerinin ağırlıklı bir bölümü ise din’i en güçlü toplumsal bağ olarak benimseyen görüşlerden oluşmaktadır.

2. Küreselleşme Dinamiği Olarak Din

Peter Wagner toplumsal kimlikler, politik sınırlar ve toplumsal pratikler arasında belli bir örtüşmenin üretilmesini politik eylemi kurmanın ön şartı olarak vurgular. İnsan varlıklarının başkalarıyla paylaştıkları ve bundan dolayı toplum içinde düzenlemeyi isteyecekleri pratiklerin uzanımları ve nüfuz etmeleri açısından potansiyel olarak belli değerler etrafında birliktelik oluşturmuş insanlara ihtiyaç vardır.⁷³

Küreselleşme sürecinde çokuluslu şirketlerden uluslararası örgütlere ve uluslararası antlaşmalara kadar geniş bir düzlemde egemenliğin aktörlerinin çoğalması, iktidarın farklı aktörlere doğru yaygınlaşmasını ve farklı iktidar ilişkilerini gündeme

⁷²Friedman, **age.**,s.121

⁷³Peter Wagner, **Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma**, çev. Memmet Küçük, İstanbul, Sarmal yayınları, 1996, s.266-267

getirmektedir. Ancak bu noktada örneğin uluslararası sermaye gruplarının kendi ölçütlerine ve faydalarına uygun kararlarının, dünyanın farklı yerlerinde hayatlarını devam ettiren insanlar için aynı anlamı taşıması beklenemez. Öte yandan uluslararası ilişkileri yönlendiren ve biçimlendiren siyasi esaslar, siyasi katılımı kurumsal güçlerin elinde tutan, dolayısıyla yukarıdan aşağıya toplumları biçimlendiren bir anlayışı üretmektedir. Bu ortamda yukarıda “*politik eylemin ön şartı*” olarak aranan ve toplumsal kimlikler, politik sınırlar ve toplumsal pratiklerin örtüşmesini sağlayacak değerler bütünü de, “liberal demokrasi, piyasa ekonomisi ve teknolojik gelişme” olarak öncüllenenmektedir. Bu değerler adeta dünyanın “kurtuluş reçetesi” olarak sunulmaktadır.

Bu yaklaşım neo-liberal görüşler tarafından yoksulluk, açlık ve sefaletin ortadan kaldırılmasını garanti eden ve zorunlu bir akışa sahip olan bir süreç olarak görülürken; bazı muhaliflere göre ise, uluslararası sermayenin dünyayı yeniden fethetmesinin, dünyayı “*tek bir köy*”, “*tek bir mekan*” haline getirmesinin süslü bir kamufleji niteliğindedir.

Sonuçta küreselleşme sürecinde geldiğimiz nokta ulusal ya da uluslararası sistemde siyasal düzenin “tek taraflı” mı, yoksa “çok taraflı” mı kurulacağına ilişkin bir gerilimi ifade etmektedir. İlkine göre bir güç/iktidar mekanizması sorunu, ikincisine göre ise bir meşruiyet sorunu temelli yapılanma krizi yaşanmaktadır. Bu süreç içinde din’in yerini görmeye dönük bir çabada ise en genel anlamda “liberal” ve “muhafazakar” diye nitelendirebileceğimiz iki pozisyon alma biçimi karşımıza çıkmaktadır.

Örneğin Yakup Coştu, küreselleşme sürecinde homojen ve heterojen olmak üzere çift kutuplu bir etkileşimin var olduğu fikrini takip ederek, birinci süreçte küreselleşmenin özelleştirme ve izafileştirme yoluyla dinin ontolojik temellerini tahrip ettiğini ve toplumsal alandaki etkisini zayıflattığını öne sürmektedir. İkinci süreçte ise küreselleşme geleneksel dinlerin canlanmasına veya dini hareketlerin doğmasına zemin hazırlamakta ve böylece küresel arenanın şekillenmesinde dine önemli bir yer sunmaktadır.⁷⁴

Bu analizden hareketle muhafazakar tercih geleneksel dini yapının devamını talep etmekte, liberal tercih ise küresel toplumun şartlarına göre dinin ve dini kurumların yeniden yorumlanmasının ve yapılandırılmasının gerekli olduğunu savunmaktadır.

Bu iki tercihin küreselleşme sürecinde nasıl biçimlendiğinin detaylarına geçmeden önce din'in küreselleşme ile ilişkisi üzerine yapılan analizlere yer vermek, özellikle bir barış ve güvenlik projesi olarak sahiplenilen dinlerarası diyalog çalışmalarının dayandığı teorik temeli anlamak açısından yararlı olacaktır. Bu analizler modern sistemin sonucu gelişen bireyciliğe karşı insan ilişkilerini oluşturan ve geliştiren kurumların etkili olacağı noktasında birleşmektedir. Aile bağlarının güçlendirilmesi ve ekonomi dışı dayanışma kurumlarının canlandırılması yönündeki önermeler kaçınılmaz olarak din'e yer açmaktadır. Sonuçta devletlerin asli görevleri dışında rolünün kalmadığı, sosyal devletin çok küçüldüğü ya da yok olduğu bu evrede postmodernist kuramcıların toplumsal hayatın parçalanması karşısında din'in

⁷⁴Yakup Coştu, "Homojenleşme ve Heterojenleşme Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi", **İslamiyat**, Sayı 6, 2003, s.71-74

fonksiyonunu hatırladıkları gibi, küresel süreci biçimlendiren aktörler de deyim yerindeyse hafızalarını tazelemektedir.

Gellner'in modernitenin ussalcılığını analiz ederken söyledikleri bu yorumu haklı çıkarır niteliktedir:

“...eninde sonunda bu kültür içinde bilişsel gizemin din dışı, bu dünyalık bir değişkesi gelişti. Weber ve izleyicilerine inanacak olursak, bu gelişmeyi büyük ölçüde yerel dini öncüllerin kurduğu, düzenli, bileşik bilişsel biçime borçluyduk. Bu dini öncül olmaksızın dindışı ardılı olanaksız olurdu. Dışlayıcı, kıskanç, uzak ve düzenli bir biçimde benzersiz tek bir tanrısallık düşüncesi, dini terimlerle tanımlanan bir dünya görüşüne yol açabilir. Böyle bir dünya görüşü doğa ve bilgi açısından bir tür ussal kavrayışa ya da ussal kavrayışın öncüllerine kapı aralar. Pekala bu dini görüşün ussala kavrayışın ön koşulu olduğu söylenebilir. Ussalcılık dışlayıcı tektanrıcılığın başka yollardan sürdürülmesiydi.”⁷⁵

Küreselleşmenin ekonomik, siyasal ve sosyal olarak homojen bir dünya yapısına ihtiyacı olduğu iddiaları göz önüne alındığında din'lerin⁷⁶ “tek'lik ve bir'lik” kabulüne dayalı evrensel söyleminin bu süreçteki işlevi daha net ortaya çıkmaktadır. Bu durum Gellner'in tespiti tersinden okunduğunda “Tektanrıcılık ussalcılığın başka yollardan sürdürülmesi” olarak benimsenmektedir denilebilir.

Din'lerin küreselleşme sürecindeki işlevinin bir başka boyutu da “ahlak” konusundadır. Yine Gellner'den alıntılacak olursak: Gereksindiğimiz tam da

⁷⁵ Gellner, **age.**, s.89

⁷⁶ Burada konu edilen dinler tek tanrılı (İbrahimi) dinlerdir. Tek tanrılı dinler ile bu araştırmanın dışında kalan Ontokratik (asyatik) dinler arasındaki fark Stackhouse'a göre; birincisi aşkınlığı tekil varlık aleminin üstünde ve ötesinde kişisel ve dinamik olarak değişim içinde anması, ikincisi ise varoluşun derinliklerinde bulunabilecek tekil gerçeklik karakter olarak kişisel olmayan ve değişim girdabının ortasında kalıcı istikrarın kaynağı olarak algılanması olarak değerlendirilmektedir. Aktaran, Robertson, **agm**, s.119

kültürün ötesinde bir ahlak, ahlak ve kültürün ötesinde bir bilgidir. Öyle görünüyor ki, ahlak ve kültürün ötesinde bir bilgiye sahibiz ama kültür ötesi bir ahlakımız yok. Bunun böyle olması paylaştığımız toplumsal durumun temel ve şimdiye değin en önemli noktasıdır.⁷⁷

Gellner'in "*ahlak ve kültürün ötesinde*" sahip olduğumuzu iddia ettiği bilgi aydınlanma geleneğinin pozitivist bilme biçimine dayalı bilimsel bilgidir. Ancak "*kültür ötesi bir ahlakımız yok*" derken de aynı anda bu bilginin (bilimsel bilgi) Comte'un öngördüğü gibi bir insanlık bilgisi düzeyine erişemediğini öne sürmektedir. Bir başka ifadeyle Gellner modernleşme idealinin gerçekleşmediğini tespit ederken, hem bilimsel bilgiyi belli bir kültürün (Batı) coğrafyasıyla sınırlamakta, hem de küresel ihtiyaca denk kültür-ötesi/üstü evrensel bir ahlakın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Gellner bu analizi sonucunda "*ussalcı köktendincilik*" olarak kavramsallaştırdığı bir öneride bulunur. Bu öneriyle kasıt aydınlanma felsefesinin yaptığı gibi dini öncüllere rakip bir karşı model geliştirmek değil, herkese aynı biçimde davranılmasında ısrar eden bir ahlak biçimi bağlamındaki bilginin benimsenmesidir.⁷⁸ Özetle bilimsel bilgi ve anlatsal bilginin insanlık için "ortak iyi ve doğru" değerleri oluşturmada seferber edilmesi çağrısı yapılmaktadır ki, bu çağrı en azından ahlak bağlamında aklın ve aşkın olanın birbirini dışlamadığını varsaymaktadır.

⁷⁷ Aynı yerde, s.83

⁷⁸ Gellner, *age*, s.135-136

Toffler'ın, küreselleşme sürecinde kitle üretim, dağılım ve iletişim safhasının ötesine geçilmesine bağlı olarak bilgi biçimini yeniden tanımlaması gerektiği yolundaki değerlendirmesi de benzer kaygılardan yola çıkar. Toffler, eğer iş bölümü geliyorsa, örgüt yollarında çeşitlilik artıyorsa, daha ufak daha fazla sayıda, daha yerleşmiş biçimlere geçiyorsak, kanunlarımız çoğalıyorsa, ürünlerimiz, değerlerimiz ve tavırlarımız daha farklı türlere ayrılıyorsa, bir bütün olarak sistemi dengede tutmak için çok daha fazla enformasyon gerektiğine inanır. Bu enformasyonun sağlanması için de değişimin ürettiği çeşitlilik göz önüne alınmalıdır. Sonuçta çeşitlilik bilginin bir sonucudur ve çeşitliliği dengede tutmak, uyum gösterici kararları vaktinde alabilmek için de daha fazla bilgi ve bilgilenmeye ihtiyaç vardır.⁷⁹

Bu yeni bilme biçimi önerilerinin temel dayanağı aklın tek başına amaç tayin edemeyeceği, özellikle toplumlararası uzlaşma ve barış için bir ahlak eğitimi olması gerektiğidir. Bu bağlamda din'e biçilen rolle, kamusal alanın farklı inançların, kültürlerin, ifade tarzlarının yer almasını sağlayacak bir yapıya kavuşturulması çabaları da eşzamanlı olarak gündeme gelmektedir. “İnanç ve ifade özgürlüğü” hakkının gereği sivil alanın genişletilmesi ve özellikle sivil toplum örgütlerinin gelişimine uygun koşulların oluşturulması, çoktarafli siyaset anlayışının aradığı ortak değerleri meşru bir zemine dayandırma çabasının sonucu olarak görünmektedir.

⁷⁹ Alvin Toffler, **age**, s.129

Din'in kamusal alandaki rolünün yeniden tanımlanmasına dönük çabalar dinin siyasal davranışlar üzerinde etkilerini inceleyen analizleri de yeniden gündeme getirmektedir. Örneğin Şerif Mardin, dinin toplum yapısıyla bütünleşmiş olarak, toplum anlaşmalarının bir doğrulaması ve kuvvetlendiricisi olarak oynayabileceği rolün yanında, “*dinin özerk yapısı*” olarak tanımladığı yönüyle de bazen toplum yapısının dışında çalışan bir mekanizması ile karşılaşılabileceğini işaret etmektedir.

Bu iki durumdan ilki, fonksiyonalist görüşlerin izinde, toplum içindeki süreçlerin bir fonksiyon gördükleri ve bundan dolayı devam edebildikleri savına dayanmaktadır. Son yıllarda önem verilen bu yaklaşıma göre, toplumun içinde bir yapısal unsur varsa, bir fonksiyon da görmektedir. Toplum bu yapının ihtiyacını duyduğu için o oradadır. Bir yapının "neden"ini araştırırken en verimli yol, bu yapının toplumun devamı bakımından ne gibi faydalar sağladığını araştırmaktır. Öte yandan Mardin, yapı ve kültürün toplumu aynı yönde destekledikleri için ayrı görevleri olamayacağı kabulüne dayanan bu görüşün aksine dinin daha önce var olan toplumsal yapı özellikleri ortadan kalktıktan sonra da kültürel planda devam etmesine bağlı olarak dinin özerk yapısının olduğuna da dikkat çeker.⁸⁰

Din'in kültürel ve toplumsal olana içkin bu yapısına bağlı olarak Robertson da din ve siyaseti birbiriyle bağlantılı bulur. Robertson'a göre din son yıllarda neredeyse dünya çapında siyasallaşmıştır. Bu durum modern küresel şartların sosyo-kültürel bir ürünü olarak dinin kişiselleştirilmesine bağlı olmakla beraber dinin dünyayı tek bir sistem

⁸⁰ Mardin, *age.*, s.57

içinde bütünleştirme çabasına engel değildir. Dinin siyasallaştırılmasının bir diğer yüzünü de devletin dinselleştirilmesi olarak yorumlayan Robertson'a göre, dinselleştirme öncelikle modern devletin insanın derin konularıyla (kürtaj, özel hayat, seks, ahlak, aids, insan neslinin kaderi) ilgilenmesiyle gerçekleşir. Diğer taraftan Durkheimci temaya göre, devlet organizasyonuna sahip toplumlar değişen derecelerde bir kutsama ve derin kimlik uygulamasına bağlı olarak din'i milli kimliklerin önemli bir yönü olarak görürler. Sonuçta devlet dinselleştirikçe, politik saflardaki dinsel aktörlerin göz önündeki hareketlerinin yayılmasını teşvik edilir. Aynı şekilde dinin siyasallaştırılması da, görünüşte seküler politikaların aktörlerini devlet ilişkilerinin dinsel yorumlarına yöneltir. Bu noktada Robertson dünyayı tek bir sistem olarak görürken, dinsel hareketleri bu sistem içindeki gelişmelerin yorumuna ve kendilerinin yeni konumlarını açıklamaya davet eder.⁸¹

Robertson'ın çağrısı din'in küresel şartlara uyumunu koşullayan bir niteliktedir. Örneğin, günümüz küresel şartlarında dinlerin ve dinsel hareketlerin, kartvizitlerini dinsel ve evrensellik sahibi özel toplumlar olarak düzenlemeye zorlandıklarını savunur. Bu bağlamda dinler bireye yönelik söylemleriyle; bireyleri hem vatandaş olarak ulusal devlet içinde, hem de dolaylı olarak insanoğlu olma bilinçlerini arttırma yönüyle evrensel düzlemde tayin edici roldedir.⁸²

Bu çağrıya teolojik düzeyde yanıt, yukarıda "liberal" olarak nitelediğimiz görüşler tarafından, dinlerin bütün insanlığı kuşatan ve herkese ulaşmak isteyen evrensel söylemine dayanarak dinin bizzat küreselleşme taraftarı olduğu şeklinde

⁸¹ Roland Robertson, "Globalleşme, Politika ve Din", **Dini Araştırmalar**, Cilt 6, Sayı 17, Eylül-Aralık 2003, s.362-368

⁸² Aynı yerde, s.370

verilmektedir. Bu bağlamda din'in muhtemel onaylama ve reddetme kabiliyetinin, küreselleşme sürecinde hangi alanlarda yoğunlaşacağı ve dindarlık ölçütlerinin ne olacağı konusunda benimsenecek eylem planının çerçevesi ise şu şekilde belirlenmektedir:⁸³

Yeni yetişen nesillere çağdaş dünyada yerini alabilmeleri için hangi değer, zihniyet ve argümanların verilmesi gerektiği; çağdaş dünyanın akışı konusunda halkın enformasyonu; sosyal kontrol mekanizmalarının çalıştırılması; sağlıklı ve huzurlu bir toplumsal hayat için ahlaki boyutun öne çıkarılması; insanların hangi soy, mezhepten olduğuna bakılmaksızın sevilip sayılması; toplumsal çöküşün, yozlaşmanın öldürücü bir sorun olduğu, aynı toplumu paylaşanların hiçbirinin bu dertten uzak olmayacakları; bireyin iyi bir vatandaş olmasının aynı zamanda dindarlığın bir gereği ve hatta bir türü olduğunu kabulde inanç doktrininine ait konumlandırmaların yapılması gibi.

Öte yandan dinlerin küresel sürecin yol açtığı çevresel kirlenme, tabakalar arasındaki gelir dağılımında uçurumların oluşması, fakirlik, açlık gibi olumsuzluklar ve çatışmaların önlenmesi konusunda yapılan teolojik temelli yaklaşımlar, yeni duruma uygun eylem planı içinde sayılabilir.⁸⁴

Bu yaklaşımdan hareketle bakıldığında küreselleşme içinde dinin çağrısı, karşılıklı sevgi, saygı ve yardımseverlik gibi değerlerin egemen olduğu bir cemaat tesisi çağrısıdır. Küreselleşme taraftarları tarafından din'in moral güç olarak serbest

⁸³ Durmuş Tatlıhoğlu, "Küreselleşme Din İlişkisi", **Dini Araştırmalar**, s. 185-193

⁸⁴ Hasan Onat, **Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003 s.144

birakılmasından amaç barışçı bir ahlak anlayışının tesisidir. Marx'ın dini afyon olarak nitelemesine neden olan fonksiyonu hatırlandığında, küreselleşmenin istikrarın sağlanmasına kaynak olduğu ölçüde dinsel referanslara gösterdiği itibar daha net anlaşılabilir. Dolayısıyla küreselleşme cemaat duygusunu teşvik yoluyla bireyleri dine ulaştırırken, dinlerin kendilerini özgürce sunmaları çerçevesinde de sivil toplum yapılanmalarının önünü açarak bir “dinsel pazar” yaratmaktadır.

a.Dinler Pazarı

Küreselleşme sürecinde din'in kamusal alanın örgütlenmesinde ve kurulmasında önemli bir rol oynamasının yanında geç modern dönemin en etkili grup taleplerinden ve kimlik kodlarından birisi olarak değerlendirilmesi⁸⁵, bu çalışmanın başında vurguladığımız, din'in klasik modern paradigma içinde kurulan çatışmalı konumunda önemli bir değişiklik olduğuna işaret etmektedir. Bu değişikliğin küresel sürecin yarattığı yeni koşullara bağlı niteliği dikkat çekicidir.

Günümüzde özellikle teknolojik ilerlemenin geldiği nokta insanların, kültürlerin ve doğal olarak fikirlerin sınır tanımayan bir biçimde daha geniş bir coğrafyaya ulaşmasına imkan vermektedir. İnternet ortamında yaratılan bu “sanal pazar” kuşkusuz nihayi hedefi tüm insanlık olan dinler için de bulunmaz bir fırsat niteliği taşımaktadır. Dünyanın dört bir yanından her bir kişiyle iletişime geçme şansı yakalayan dinler, böylece kendine dinamik bir alan açmaktadır.

⁸⁵Fuat Keyman, “Küreselleşme, Gelenek, Din, Türkiye Örneği”, **Türkiye ve Avrupa’da İslam, Devlet ve Modern Toplum**, İstanbul, Konrad-Adenauer-Stiftung Yayınları, 2004 s.46

Ancak sözkonusu teknolojik ilerleme, bilginin mahremiyetinin ve bilgiyi tekeline bulunduranların deyim yerindeyse kutsallığını bozmak gibi bir sonucu da beraberinde getirmektedir. “Enformasyon Çağı” olarak nitelenen bu dönemde insanlar bilgiyi sadece tüketmemekte, aynı zamanda naklederek yeniden üretmektedir. Bilginin bu dolaşımı ve üretenden bağımsız olarak yeniden üretilmeye uygun ve elverişli oluşu sayesinde, her bir kişi dinsel bir söylemi alma, nakletme ve bu sürecin bir parçası olma şansını yakalamaktadır.

Bu durumda dini kurumların geleneksel olarak elinde tuttıkları otorite ve güç zayıflamakta ve dönüşüme uğramaktadır. Dinsel küreselleşme olarak tanımlayabileceğimiz bu süreçte dinsel söyleme hakim “lider ve takipçi” ayrımı silikleşmekte ve ortaya, sisteme giren her bir kullanıcının yönlendirdiği bir “dinsel pazar” çıkmaktadır. Kullanıcının yönlendirdiği dinsel pazar’da, her bireyin kendi kişisel değerlerine ve duyarlılığına yanıt olma çabasında dinler birbiriyle adeta bir rekabet içine girmektedir. Dinsel bilginin bir seçime tabii tutulduğu bu ortam, dinsel bilgiyi eleştiriye açık bir biçime zorlarken, bu bilginin üretilme ve sunulma mekanizmalarının ve kaynaklarının da yeniden gözden geçirilmesini koştulamaktadır.⁸⁶

Dinlerin belli bir etnik, sosyal ya da coğrafi gruba bağlı olmadan yayılma olgusu⁸⁷ yeni olmamakla birlikte, küreselleşme sürecinde ne tür organizasyon formlarına

⁸⁶ Harvey Cox, “The Market as God”, The Atlantic Monthly, Mart, 1999,s.18-23 Aktaran, Şaban Ali Düzgün, **Dini Araştırmalar**, s.142-144

⁸⁷ Yahudilikteki “Yeryüzü Krallığı”, Hristiyanlıkta “Yeryüzünü İncilleştirme ya da Ekümenizm ve Misyonerlik Hareketi”, İslam’daki “Ümmetçilik” dinlerin yayılmacı retoriklerinin sembol ifadeleridir.

öncelik verecekleri sorun yaratmaktadır. Bu noktada tartışılan kavramlardan biri de “çok uluslu din”dir. Çok uluslu şirketlerin deniz aşırı ülkelerde faaliyet yöntemlerinin, dinlerin bu ülkelerdeki yayılma ve faaliyet yöntemlerine benzetildiği bu kavramsal yapı içinde, şirketlerin çokuluslu şirket niteliğini kazanması için yaptığı rekabet ve uğradığı yapısal değişim ile dinlerin yapmaları gereken değişim arasında karşılaştırmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda “network” le iş yapma tarzı öne çıkmaktadır. Dini gruplar tarafından barış hareketleri, çevre koruma eylemleri, sosyal reform aktiviteleri gibi sosyo-dinsel faaliyetler ile global ölçekte sempatanlar toplamak amaçlanmaktadır.

Bu yolla yeni kültürel kodlar tüm dünyaya rahatlıkla yayılmakta ve küresel kültürel dönüşümün önemli bir sacayağını oluşturmaktadır. İnsan, doğa ve kutsal arasında koparıldığı iddia edilen bağın yeniden kurulması adına sahiplenilen bu yaklaşım yeni ve liberal bir teolojinin de temelini oluşturmaktadır. Aslında liberal teoloji fikri 1960’larda kısmen dinsel geleneklerin relativizasyonu problemleriyle uğraşmanın bir yolu olarak ve bazı teolojik çevrelerde gelişen hiçbir doktrinsel konunun dünya ile doğrudan temas ve dünyayı değiştirme yeteneği bakımından doğruluk iddiasında bulunamayacağı fikri ile gelişti. Küreselleşme sürecinin dini geleneklerin relativize edilmesine katkısı özellikle liberal teolojinin doğuşu konusunda belirginlik kazandı.

Son yıllardaki kimi gelişmeler, örneğin gen teknolojisindeki buluşlar bu yaklaşımların teolojik tartışma sınırlarından çıkıp gündelik hayatta daha fazla yer

bulmasına yardımcı oldu. Ortaya çıkan yeni sorular ve sorunlar konusunda kimin, hangi hakla karar vereceği hakkında laik ahlakın sunabileceği fazla bir şey olmadığını öne süren görüşler⁸⁸ ileride ele alacağımız dinlerarası diyalog çalışmalarının da bir anlamda temellerini oluşturdu. Küreselleşme ile birlikte dinler bir ortak ahlak anlayışının yanı sıra materyalizme, ahlaki temeli olmayan hukuka ve salt olgusal alanı var kabul eden pozitivist bilim anlayışına karşı ortak tavır belirleme eşiğine geldiler. Bu tavrın etkin olması için dinlerin ortak birliğinin bir felsefi zemini olması gerektiği görüşleri öne çıktı. Liberalizmin yeni evresine denk düşen bu dönemde her dinin ortak bir medeniyet anlayışı geliştirmesine ve bu çerçevede farklılıklara karşı hoşgörülü olma, dini ifade ve kanaat özgürlüğünü benimseme, demokrasi ve piyasa yanlısı bir söyleme bağlı olma gibi unsurları benimseyen bir tutum geliştirmesi beklenir oldu.

Oliver Roy bu gelişmeler ışığında dinsel olanın "laikleşme" anlamında değil, fakat ilahiliğin herkesin işi olması ve artık onu kendine mal ederek dışsallaştıran bir profesyoneller bünyesinin elinde olmaması anlamında "sekülerleştiğini" iddia etmektedir. Küreselleşme ve İslam konusunda yaptığı araştırmada, örneğin eğitim alanında Müslüman ülkelerde devletin 1980'li yıllarda dini eğitim veren okulların birbiri ardına açılmasıyla ortaya çıkan genç mezunlara iş imkanı yaratamaması sonucu İslami öğrenimi özelleştirdiğini ve bu özel okullara yönelen genç mezunların da islami perspektife dayalı çok sayıda ekonomik, siyasal faaliyetlere atıldıklarını

⁸⁸ Peter Antes, "Fransa'da Sekülerizm ve Laiklik" **Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**, s.14-15

vurgular.⁸⁹ Roy bu İslami kurumların, paradoksal bir biçimde din adamlarının azalmasına ve geleneksel büyük medreselerin küçük yerel medreseler lehine nüfuzlarını yitirmelerine neden olduğunu söyler. Roy'un deyimiyle "yeni ulema", seküler bilgiyi kendi içinde toplar. Genç ulema artık sadece kendini ya da hocasını savunur; bu da İslamileşme üzerinde en azından sözlü bir açık artırmaya yol açar.

Roy Avrupa coğrafyasındaki Müslüman nüfusa ilişkin değerlendirmelerinde ise şu tespitlere yer vermektedir: Caminin işlerine bakan insanlar, sıradan insana hitap ederken İslami bir otoriterlik değil bir sevgi eşitlik ve bireysel özgürlük anlayışı hakimdir. Paris ve Strasbourg camilerinin sürekli ziyaretçisi olan ve vaazları Avrupa'da dağıtılan Suriyeli Şeyh Buti'nin yazıları ve öğütleri de İslam'da kendini hayata geçirme üzerinde ısrar etmekte, özellikle de organ bağıışı, suni döllenme gibi konulara yer vermektedir. Bu noktada, vaizle cemaati arasında, günümüzdeki Hristiyan kiliselerinin yaşadığına yakın bir bağ vardır. Mümini gidip aramaları gerekmektedir, çoğu insan kendiliğinden gelmemektedir. Dolayısıyla onu ikna etmek ve ilahi cezaları hatırlatmak ya da azarlamaktan ya da ahlaki tutuculuktan öteye giden bir söylem tutturmak gerekmektedir.⁹⁰

⁸⁹ 1980'li yıllarda Türk hükümeti, devlete bağlı imam-hatip liselerinin kontenjanını artırmış ve mezunlarına diploma eşdeğerliği sağlamıştı. Pakistan'da hükümetin eğitim ağının zayıflığı, General Ziya Ü-Hak tarafından tanınan devlet diplomalarıyla eşdeğerlik, yoksul mahalleler ya da kırsal alanda yerleşiklik ve petro-dolarlarla finanse edilme, 1980'li yıllardaki ani medrese çoğalmasını açıklamaktadır. 1975'te Pakistan'da 100 bin din öğrencisi (taliban) vardır; 1998'de sayılan 540 ila 570 bine varmıştır ve bunların yarısı Pencap'ıdır. Büyük bir genç taliban kitlesi piyasaya çıkmıştır. Bunların toplumda yükselmeleri, kariyerlerin ve kurumların İslamileşmesine bağlıdır (Cezayir'de Araplaşma gibi); İslamileşmeyi daha da yaygınlaştırma çabaları buradan gelmektedir. Oliver Roy **Küreselleşen İslam**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s.90

⁹⁰ Aynı yerde, s.99

Öte yandan internet ağında İslam, Müslüman olmayan bir toplum içinde tecrit edilmiş bireyle cemaat arasında önemli bir başka bağ olarak işlev görmektedir. Müslüman internet gezginleri, yaşadıkları toplum içinde kendilerini tecrit edilmiş hissettikleri ve İslam'larını gündelik bir çevre içinde tam anlamıyla yaşama olanağını bulamadıkları için birbirleriyle iletişim kurarlar. Bütün bu sitelerin ortak noktası hiç kuşkusuz sanal bir ümmet yaratma olgusudur; tüm uluslardan, tüm topraklardan, hatta her tür toplumsal durumdan kopuk bir müminler cemaati.⁹¹

Roy bu bağlamda küreselleşme sürecinde dinsel ile toplumsalın eklemlenmesinin değişikliğe uğradığına dikkat çeker. Bunun sonucunda örneğin bilgi ve kültür alışverişinin dışında, mal ve simge alışverişinin de yapıldığı (dinsel eğitime yönelik kitap, kaset yayıncılığı, gıda sektöründe “helal et” gibi ürünlerin pazarlanması, hac organizasyonu gibi alanlar etrafında gelişen) dinsel pazarın yarattığı “İslami business” dünyasının devletlerin denetiminden uzak kurulduğunun altını çizer. Öte yandan bu durumun geleneksel vakıf yapılanmalarını da dine bağlı ekonominin temel ögesi olmaktan çıkardığını söyler.⁹²

Sonuçta dünya tek bir mekan haline dönüşürken bireyler ve de topluluklar kimliklerini yeniden deklere etmeye çağrılmaktadır. Bu da modern dünya sisteminin yeni ihtiyaçları doğrultusunda “öteki”ni yeniden tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Kişiler, topluluklar ya da devletler düzeyinde bir dönüşüme işaret eden bu süreçte dinlerin de dışarıda kalmadığı/kalamadığı ortadır. Robertson’ın da vurguladığı gibi

⁹¹ Aynı yerde, s.158-161

⁹² Aynı yerde, s.87

küresel yönelişli dini hareketler kendi farklı metodlarıyla az ya da çok dünya düzeni problemlerine yönelmektedirler. Bunlar tüm somut dünyaya ve onun kozmik bağlamına bir anlam vermeye çalışmaktadırlar. Bunu yaparken dinin küresel fakat rekabetçi bir yapı kazanmasını sağlayan metodlardan faydalanmakta ve küresel yönelişli olmayanlar da dahil, birçok başka hareket gibi ulusal devletin ve uluslararası ilişkilerin gerçekleriyle yüzleşerek siyasallaşmaktadırlar.

Ancak bu siyasallaşmanın öbür ucunda da mevcut sistemle entegre olmaya dirençli ve hatta muhalif bir kanat bulunmaktadır. Ali Yaşar Sarıbay ulus-devleti parçalayan küreselleşmenin ulusçulukları da doğal olarak parçaladığını iddia ederken, artık ulusçuluğun nihai amacının paradoksal olarak ulus-devlet inşa etmek değil; bazen bir etnik topluluğu, bazen bir kültürü, bazen bir dini ve bazen de bir medeniyeti meşrulaştırma yoluna gittiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda günümüzde "*ulusçuluk*"tan değil, "*ulusçular*"dan söz edilmektedir. Bu çerçevede önem kazanan önemli bir olgu, ulusçuluğun hem Batı'da hem de Doğu'da dinsel bir söylemle karşımıza çıkmış olmasıdır. Çağımızın ulusçuları içinde en dikkate değer olanı ise seküler devletlerin tehdit unsuru olan dinsel ulusçuluktur.⁹³

Gelinen noktada sosyolojinin öncülerinin dinin giderek önemsizleşeceği yönündeki öngörüler, bu süreç içerisinde dinin değişerek varlığını sürdürmesi bağlamında pek gerçekleşmemiştir. Küreselleşmenin farklı dini ve kültürel gelenekler arasındaki temasları ve etkileri yoğunlaştırması karşısında dini araştırma hızlanmış ve bizzat

⁹³ Sarıbay, agm, **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.215

dinler kendi teolojilerini gözden geçirmeye başlamışlardır. Ancak vurgulanması gereken bir başka nokta hakim siyasi ideoloji açısından din'in küresel şartların uygulanma yöntemi olan siyasete uyum gösterdiği sürece bir değer ifade ettiğidir. Bunun dışındaki bir din anlayışı aşırılığın bir göstergesi sayılmaktadır. Çünkü küresel şartların beslediği fikri zeminde din, halk katında durumu meşrulaştıran bir araçtır. Dolayısıyla bu araç liberal hedeflere kapı açtığı ve dünya ölçeğinde yayılışını desteklediği oranda geçerlidir. Eğer din, farklı bir duruşu telkin ediyor, mevcut duruşu onaylamıyorsa, bu din siyasallaşma parantezi içine alınarak hem metin bağlamında hem de ona tabi olanlar bağlamında çatışmayı besleyen bir unsur olarak tanımlanmaktadır.

b. Küreselleşmeye Karşı Köktendincilik: Radikal İslam

Peter Berger kapitalist ekonomik modelin giderek küreselleşmesiyle merkezin kendi kültürel hegemonyasının bir aracı olarak çevreyi etkisi altına alma teşebbüsü çerçevesinde buna uygun dini değişimin meydana geldiğinden söz etmektedir. Böylece, küresel güçlerin çevreyi kendi hegomonik güçlerine dahil etme çabalarının buralarda anti-modernist dinsel hareketlerin artmasında önemli bir faktör olduğundan bahsedilmektedir. Berger'e göre kapitalist faydanın geri kalmış ülkelere ulaşmadaki başarısızlığı dini hareketlerin sayıca artmasında etkilidir.⁹⁴

⁹⁴ Berger, *age.*, s.10

Özellikle 1990'lı yıllardan sonra gündeme gelen radikal islam⁹⁵ en genel anlamda Berger'in bu tespitinin bir ürünü görünümündedir. Tarihsel olarak 19. yy sonlarına değin uzanan İslami referanslara dayalı siyasal söylemin⁹⁶ günümüzde aldığı biçim özellikle Batı coğrafyasında “küresel tehdit” olarak algılanmaktadır.

Bu araştırmanın konusu olan dinlerarası diyalog açısından radikal islam'ın önemi, her ne kadar ortaya konulan çabalar içinde işbirliği yapılacak bir taraf olarak görülme de, dinlerarası diyalogun uluslararası ilişkiler boyutunda yürütülmesinin pratikteki nedeni ve hedeflenen sonuç bağlamında da dönüştürülmesi, ya da en azından marjinalize edilmesi öngörülen düşünce sistematüğini benimsemiş olması bağlamındadır. Dolayısıyla bu bölümde radikal islamın dayandığı sosyal, siyasal ve ekonomik zeminin genel bir tablosu çizilmeye çalışılacaktır.

Radikal islam'ın günümüzde geldiği boyuta ilişkin iki tez birbirine zıt iki görüşü yansıtmaktadır. İlkine göre, İslam'ın Hıristiyanlıktan farklı olarak reforme edilmemiş ve aydınlanma sürecinden geçmemiş olmasına bağlı olarak bilgisiz, gelişmemiş , şiddet uygulayan ve buna mukabil dönem dönem ancak şiddet uygulanarak bertaraf edilebilecek bir din olduğu; ikincisi ise yukarıda Berger'in de

⁹⁵ Amerikan Dışişleri Bakanlığı'nın 1980'deki terör örgütleri listesi hiçbir dinsel grubu kapsamıyordu. Oysa 1994'te 49 terör grubundan 16'sı dinsel olarak nitelendirildi. Onu izleyen yıl bu sayı 56'da 26 oldu. Madeline Albright 1998 'de dünyanın en tehlikeli 30 terör örgütünü açıkladığında bunların yansı ideolojik temelini dinden alıyordu. Ingmar Karlsson, **Din, Terör ve Hoşgörü**, çev. Turhan Kayaoglu, İstanbul, Homer Yayınları, 2005, s.179-180

⁹⁶ İslamcılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19 yy. ortalarında kazanan, Osmanlı İmp. uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren İmp. merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır. İki ekseni vardır. i) İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden okumuşların ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. (Örn: 1845-1905 Mısır müftüsü Mahmud Abdüh)

ii) Osm. İmp. ve Türkiye'de olduğu gibi İslam kültürünün hakim olduğu yörelerde, geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilmeyen, yazıya geçtiği zaman bile teorik konulardan çok, bir İslami rızanın gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. (Örn: Pakistanlı Seyyid Ebü'lüla Mevdudi) Mardin, **age**, s. 11

vurguladığı üzere, radikal islam'ın, insanları kazananlar ve kaybedenler olarak ikiye ayıran adaletsiz bir ekonomik dünya düzeninin doğrudan sonucu olduğudur.⁹⁷

Paradoksal olan birbirine zıt bu iki görüşün beslediği fikri zeminde çözüm arayışlarının benzer olmasıdır. “İslam’ı Aydınlanma geleneğinden nasibini almamış” bulanlar da ve/veya “adaletsiz küresel düzenin sonucu” görenler de İslam’ın bir “reform”a ihtiyacı olduğu noktasında buluşmaktadır: İlkine göre küresel ihtiyaç ve çıkarlar önünde engel olmaktan çıkması için, ikincisine göre ise küresel kalkınmadan pay alma yeteneğine kavuşması için. Bu yaklaşımların “nesne”si konumundaki radikal islam’ın ayrıntıları sözkonusu çözümlerin gerçekliği hakkında önemli ipuçları taşımaktadır.

Şerif Mardin İslam gibi toplum ilişkilerini ilahi bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisini bir üst yapı kurumu olarak değil, bir temel şekillendirici olarak ele almamız gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda İslamcılığın ideolojik niteliğinin, “*kendini Allah’a teslim etme*”nin ötesine geçen, daha geniş bir dünya içinde entegre olmak için kullanılan bir “*toplum pekiştirici*” yanı vardır. Dinin fonksiyonunu birey için “*din aracılığıyla kontrol altına alamadığı bazı kuvvetlere tabi olduğu hissine karşı bir kişisel güvenlik mekanizması kurma*” toplum için “*etrafındaki dünyayı anlamasına yarayan ve toplum ilişkilerini pekleştiren bir model olma*” şeklinde değerlendiren Mardin, İslami inanç bakımından yaptığı analizde ise bu fonksiyonun; toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, talimat ve yön verici (normatif), ideolojik ve kültürel

⁹⁷Karlsson, **age**, s.105

anlamları topluma maledici ve bireyin korunmasını sağlayıcı nitelikte görür. Bu nitelik kurulan ulus-devlet sınırları içinde ya da dünya devletleri arasında bir “yer” ve “kimlik” belirler.⁹⁸

Nitekim radikal islam’ı dinsel bir gelenekten ziyade atni-emparyalist bir muhalefet zeminine bağlı bulan Roy’un analizi de bu tespitleri desteklemektedir.⁹⁹ Tarihsel gelişmeler ışığında bakıldığında “Arap Birliği” inancının güçten düşmesi, otoriter devlet yöneticileri, ve Batı ideolojileri olarak görülen kapitalizm ve sosyalizmin yarattığı hayal kırıklığı ortamında daha umut vaad eden söylemiyle İslam en çekici alternatif haline gelmiştir.

Dolayısıyla radikal islam, tam da küreselleşmenin yapısına uygun olarak, modernin içinde geleneğin canlandırıldığı, iki yönlülüğün ya da birbirine karşıtlığın eşzamanlı varolmasının bir sonucudur denilebilir. Tarık Ramazan’ın sözleri bu iddiayı kanıtlar niteliktedir: *“Batı moderniteyi özel bir şekil vermiştir. Bu da onun tarihine ve referanslarına bağlıdır. Başka bir medeniyet, modernitenin gerçekten farklı olacak gayelerini belirleyip tanımlayabilir. Bu yirminci asrın sonlarında bunu yapabilecek olan da islam’dır.”*¹⁰⁰

⁹⁸ Mardin, **age**, s.93-101

⁹⁹ Roy, **age**, s.13

¹⁰⁰ Ramazan, **age**, s.40

İslamcı hareketlerin hedefindeki “*alternatif modernlik*”i basitçe “modernliği reddetmek” olarak açıklamak yetersiz kalacaktır. Çünkü bu söylem ekonomik ve siyasal olarak sisteme katılmayı tümüyle reddetmemekte, fakat enerjisini bilinçli bir şekilde İslam kültüründen alan “İslam modernliği” savunmaktadır. Bu yönüyle sorunun kaynağını islami doktrine içkin görmekten çok küreselleşmenin yerel üzerindeki etkisinde aramak daha doğru olacaktır.

Radikal islam’ın anti-emperyalist niteliğini “*Kendilerini savunmaya çekilmiş hissediyorlar. Bunda haklılar da.*”¹⁰¹ diyerek savunan Chomsky, liberal yorumcuların radikal islam’ın Batı karşıtı tutumunu “*kapitalizm, bireycilik, laiklik ve demokrasiden oluşan yeni dünya düzenini*”ne¹⁰² karşı bir hareket olarak algılamalarını yanlış bulmaktadır. Chomsky’e göre bu “*savunma*” durumunun nedeni Amerikan yönetimlerinin saldırgan dış politikasından kaynaklanmaktadır.¹⁰³

Bu noktada sözkonusu liberal görüşlerin dayanağı olan Huntington’ın “Medeniyetler Çatışması” adındaki makalesindeki tezin ayrıntılarını incelemek yerinde olacaktır. Huntington özetle şu görüşleri dile getirmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Noam Chomsky, **11 Eylül**, Çev.Dost Körpe, İstanbul, Om Yayınları, 2002, s.13

¹⁰² 16 Eylül 2001’de New York Times’ta yayımlanan bir analiz şu şekildedir: “Saldırganlar Batı’nın benimsediği özgürlük, hoşgörü, refah, dinsel çoğulculuk ve genel seçim hakkı gibi değerlerden nefret ettikleri için saldırdılar.”

¹⁰³ Chomsky, **age**, s.97 Chomsky bu konuda İsrail’e yapılan silah yardımı, Sudan’daki ilaç fabrikasının bombalanması olayını ve Nikaragua saldırısı gibi örnekleri verirken özellikle bölge halkının hafızasında henüz taze bir yeri olan Körfez Krizi ertesindeki ABD politikasına ilişkin ise şu örneği vermektedir: Dışişleri Bakanı Madeleine Albright ulusal TV’de, kendisine Irak’a uygulanan yaptırımlar sonucu ülkede yarım milyon çocuğun öldüğünün tahmin edilmesi hakkında ne düşündüğü sorulduğunda; bu gibi sonuçların hükümeti için “zor bir karar “ olduğunu ama “ödülün buna değdiğini düşündüklerini” söylemiştir.s. 60-61

¹⁰⁴ Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations” **Foreign Affairs**, 72 (3) 1993, s.22-49 Huntington dünyayı 8 büyük uygarlığa bölüyor: Batı Avrupa ve Kuzey Amerika, Konfüçyüsçü, Japon, İslam, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerika, (Muhtemel) Afrika. Huntington İsrail’i batı uygarlığınca yaratılan bir ülke olması yönü ile batı uygarlığı içinde değerlendiriyor.

1. Dünya gittikçe küçülmektedir. Farklı medeniyetlere ait insanlar arasındaki iletişim artmaktadır.
2. Ekonomik modernizasyon ve sosyal değişim insanları uzunca süredir taşıdıkları yerel kimliklerinden koparmakta ve kimliğin kaynağı olarak ulus devleti zayıflatmaktadır. Din çoğu zaman fundamentalist olarak tanımlanabilecek formlarda bu kimlik boşluğunu doldurmaktadır.
3. Batılı olmayan uluslar gittikçe dünyayı batılı olmayan bir tarzda şekillendirme yönünde hem bir arzuya, hem iradeye, hem de kaynaklara sahip olmaya başlamışlardır.
4. Temelde yatan kültürel yapılar arasındaki farklılıklardır. Bu farklılıklar yüzyıllar boyunca gelişmiştir ve bu nedenle hemen kaybolmayacaklardır.
5. Ekonomik bölgeselcilik artmaktadır ve bu da farklı medeniyet bilincini güçlendirmektedir.

Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" tezinde, din (bazı durumlarda coğrafi olsa da) tanımlamalarda merkezi bir rol oynamaktadır. Bu tutum adeta geleneksel ayırım çizgilerini güçlendiren bir çeşit din ve kültür politikası önerisini beraberinde getirmektedir. Bu tez üzerine yapılan eleştiriler birey, kültür, uygarlık gibi birçok kavramın yanlış ya da çarpıtılmış bir biçimde kullanıldığı konularında yoğunlaşsa da, dinlerarası diyalog açısından en dikkate değer olanları, bir uygarlıklar savaşı olarak nitelenen şeyin daha ayrıntılı bir çözümlemeyle bakıldığında devletler arasındaki

kaynak ve toprak rekabeti, stratejik çıkarlar ve politik prestije dayandığı yönündekilerdir.¹⁰⁵

Radikal islam'ın teorik arkaplanının ayrıntılarına girmeden, neredeyse dünya siyasetinin eylemlerine kilitlendiği terör boyutunun bir numaralı aktörü El-Kaide'nin söylemlerine bakıldığında dahi sözkonusu çatışmanın kültürel olmaktan çok ekonomik bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Örneğin 23 Şubat 1998'de, Londra'da Arapça yayımlanan bir gazete olan Al-Quds al-Arabi'de "*Dünya İslam Cephesi'nin Yahudilere ve Haçlılara karşı Cihad İlanı*" başlığı ile yayınlanan bildiride şöyle deniliyor:

*"Allah'ın Arabistan yarımadasını var ettiği, ardından çöllerini yarattığı ve etrafını denizlerle çevirdiği günden beri, bu ülkenin başına, toprağına üşüşerek, meyvelerini yiyerek ve doğasını tahrip ederek çekirgeler gibi yayılan bu Haçlı sürüleri kadar büyük bir felaket gelmedi; ve bu, ulusların bir çorba kasesi çevresinde itişip kakışarak Müslümanlarla kavgaya tutuştuğu bir zamanda oluyor."*¹⁰⁶

Bildiriye göre, ABD yedi yılı aşkın bir süreden beri (Körfez Savaşı ertesine denk gelen dönem kastediliyor) İslam'ın en kutsal toprakları olan Arabistan'ı işgal altında tutuyor, zenginliklerini yağmalıyor, yöneticilerine hükmediyor, insanlarını

¹⁰⁵ Kalsson, **age.**, s.24

¹⁰⁶ Bernard Lewis, **İslam'ın Krizi**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2003, s.8

aşağılıyor, komşularını tehdit ediyor ve yarımada'daki üslerini komşu Müslüman halklara karşı savaşmak için kullanıyordu.¹⁰⁷

Bu bildirinin kaleme alınmasının nedeni olan “*cihad*” çağrısı ilk bakışta Müslüman olmayanlara karşı bir savaş ilanı olarak okunsa da, hitab ettiği kitlenin hafızasındaki yeri hatırlandığında, siyasal olduğu kadar ekonomik bir anlam ifade ettiği de görülmektedir. Örneğin Max Weber’in İslâm dinini üst tabaka için talan imkânı veren bir yapı olarak görmesine atıfla Mardin, *cihad*’ın İslâmiyetin başından beri İslâm toplumunda çok yüksek değerler arasında sayılmasının bir yönünün kabile içinde ekonomik kaynakların geçim sağlayacak düzeyde olmamasına bağlamaktadır.¹⁰⁸

Chomsky de 11 Eylül Olayı ertesi terörün nedenine ilişkin yaptığı değerlendirmede Washington’un özellikle İsrail ve Irak konusundaki politik tutumuna değindikten sonra asıl sorunun yoksulluktan acı çeken büyük halk kitlelerinin duyduğu öfkede

¹⁰⁷ Bugüne kadar İslam ülkelerinde, medyada, bildirilerde, vaazlarda ve toplantılarda yapılan konuşmalarda Amerika’nın suçlarına ilişkin neredeyse aynı denilebilecek bir metin tekrarlanmaktadır. Bunun dikkate değer bir örneği 2002 Şubat’ında İstanbul’da düzenlenen Avrupa Birliği ve İslam Konferansı Örgütü’nün ortak toplantısında bir Mısırlı profesörün yaptığı konuşmadır. Suçlar listesi Kuzey Amerika’daki ilk yerleşime kadar uzanmaktadır: Yerli halklar topraklardan atılmış, kıyım uğramış ve sağ kalanlara sürekli olarak kötü muamele edilmiştir. Liste ABD’de siyahların köleleştirilmesi ve göçmen ithali ve sömürülmesiyle devam etmektedir. Listede Hiroşima ve Nagazaki’de Japonlara karşı işlenen suçların yanında Kore, Vietnam, Somali ve başka yerlerdeki suçlar da vardır. Bu listede Lübnan, Hartum, Libya, Irak’taki Amerikan eylemleri ve kuşkusuz Filistinlilere karşı İsrail’in desteklenmesi de bulunmaktadır. Genel olarak, suç listesinde Ortadoğu’da ve başka yerlerde, Etiyopya’da ya da, İran’da Şah döneminde ve ayrıca bir dizi Arap lider örneklerinde olduğu gibi, kendi halklarına karşı diktatörlerin desteklenmesi de vardır.

¹⁰⁸ Mardin, *age.*, s.91

yattığının altını çizmektedir.¹⁰⁹ Bölgenin servetinin Batı'ya ve Batı'ya bağlı küçük elit ülkelere akması ve başlarına Batılı güçler tarafından “rüşvetçi ve zalim” liderlerin getirilmesi Chomsky'e göre radikal islam'ın halk arasındaki desteğinin kaynağıdır.¹¹⁰

Sonuçta radikal islam'ın muhalefeti ekonomik temelli de olsa, Mardin'in de vurguladığı gibi, bazı toplumsal yapıların varolmadıkları veya gelişmedikleri bir ortamda, o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne aldığı oranda İslam, siyasal söylemin dilini de koşullamaktadır. Bu durumda örneğin bir müslüman kendini bölgesel ya da ulusal kimliğiyle tanımlamazken, *düşmanını* da kafirler olarak adlandırmaktadır.¹¹¹ Ya da savunulan davanın meşruiyeti “Allah'a” dayandırılmaktadır:

“Bu suçlar Amerikalıların Allah'a, O'nun Peygamberine ve Müslümanlara açık savaş ilanıdır. Böylesi bir durumda, düşmanlar Müslüman topraklara saldırdığı

¹⁰⁹ Dünya Bankası verilerine göre, 2000 yılında Fas'tan Bengladeş'e, Müslüman ülkelerin ortalama yıllık geliri dünya ortalamasının ancak yarısıdır ve 1990'larda Ürdün, Suriye ve Lübnan'ın yani İsrail'in üç Arap komşusunun- toplam GSMH'ları tek başına İsrail'den oldukça azdır. Kişi başına hesap edildiğinde rakamlar daha da kötüdür. BM istatistiklerine göre, israil'in kişi başına GSMH'sı Lübnan ve Suriye'nin üç buçuk katı, Ürdün'ün on iki katı ve Mısır'ın on üç buçuk katıdır. Aktaran Lewis, *age.*, s.104 Öte yandan Roy gibi sorunu ekonomik nedenlere bağlamaktan yana olmayanlar da vardır. Roy görüşlerini şu verilere dayandırır: İslam'a dayandırılan ekonomik gecikme, her müslüman ülkeyi Batı'yla karşılaştırmak yerine, bu ülke gayrim müslim komşusuyla karşılaştırıldığında (Endonezya'yla Filipinler, Hindistan'la Pakistan, Kosova'yla Makedonya, Mali'yle Orta Afrika) bu gerekçe açıklığını yitirmektedir. Örneğin, müslüman Malezya'nın kişi başına geliri, komşusu Tayland'dan yüksektir; Senegal ile Fildişi Kıyısı'nın kişi başına gelirleri ise, tıpkı Hindistan'la Pakistan'ınkiler gibi karşılaştırılabilir niteliktedir.Roy, *age.*,s.16

¹¹⁰Chomsky, *age.*, s.12

¹¹¹Oliver Roy Avrupa'da Müslüman toplumların da ulusal kimliklerinin yerine Müslüman kimliklerini tercih ettiklerini söylemektedir.”İbadet eden Müslümanlar kendilerini Arap, Türk ya da Pakistanlı diye değil, Müslüman diye tanımlamak isterler; böylelikle hem kendilerini bölen hem de toplumun kalan kısmından ayıran toplumsal ve ekonomik farklılaşmayı bertaraf etmiş oluyorlar” Roy, *age.*, s.13

*zaman, yüzyıllardan beri bütün İslam alimleri Cihad'ın her Müslüman için kişisel bir görev olduğu görüşünde birleşmiştir."*¹¹²

Benimsenen bu dil'in, günümüzde müslüman toplumların sorunlarının çözümünü İslami değerlere dönüşe bağlı kurgulaması anlaşılır bir tutumdur. Radikal islam söyleminde Batı'dan alınan bütün yasaların ve öteki toplumsal düzenlerin ortadan kaldırılması ve İslam'ın kutsal hukuku olan “*şeriat*”ın ülkelerin geçerli hukuku haline getirilmesi gerekmektedir. Bu noktada mücadele yalnızca Batılı'lara karşı değil, içerideki Batılılaşmacı “*hainlere*” karşı da verilecektir.

Tarık Ramazan asıl sorunun Batı'nın “var”lığı değil, “var olma biçimi”dir diyerek, gelinen noktayı Huntington'ın tezini deyim yerindeyse sadece “aynanın yönünü değiştirerek” yeniden üretmektedir.

*“Batı kültürü, ne kadar kadınların, erkeklerin ve gençlerin anlam ihtiyaçlarını karşılayamıyor olsa da, sorgulanmasını istemediği bir referans evrenini temsil eden ve "kendi"ne özgü olan değerlere sahiptir. Ancak İslâm âlemi, bu rasyonalizme, bu değerlere ve bu referanslara temel teşkil eden şeyi benimsememektedir. İki kültür de karşı karşıya bulunmaktadır: Asırlardan beri bir çok çatışmaya tanık olmaktayız; toplumların ve mevcut gayelerin büyüklüğü ve bundan doğabilecek derin kopmalar açısından bugün, olaylar, farklı bir görünüm kazanmaktadır. Artık yolların kavşağına geldik.”*¹¹³

¹¹² “Cihad” bildirisinden bir bölüm. Aktaran Lewis, *age.*, s.9

¹¹³ Ramazan, *age.*, s.276 Bu görüşlerin gelişmesindeki anahtar şahsiyet, radikal islamın önde gelen ideologu ve Müslüman Kardeşler olarak bilinen köktenci örgütün aktif bir üyesi olan Mısırlı Seyid Kutub'tur. Ona göre, Batı'da özellikle de Amerika'da her şey, din bile, maddi bakımdan değerlendiriliyordu. Orada birçok kilise olduğunu söylüyor ama okurlarını kilise sayısının gerçek dini ya da manevi duyguların bir ifadesi olarak yorumlanmaması gerektiği konusunda uyarıyordu. Amerika'da kiliseler, müşteri kapmak ya da daha fazla adını duyurmak için birbiriyle yarışan ve müşteri ya da izleyici çekmek için mağaza ve tiyatrolarla aynı yöntemleri kullanan işyerleri gibi çalışıyordu. Bir kilisenin rahibi için, tıpkı bir işyerinin ya da bir tiyatronun yöneticisi gibi, önemli olan

Ramazan ve Huntington'ın söylemlerinde dikkat çeken benzerliğin, siyasal düzlemdeki yansımaları da dünya sistemini çatışmalı ve tek taraflı okumanın bir başka biçimini örneklemektedir. Radikal İslamcılar dünyayı müslüman geleneğinde yerleştiği biçimiyle iki ayrı toplumdaki ibaret görürler: Müslüman yönetimlerin ve islam hukukunun egemen olduğu İslam Yurdu (Dar-ül-İslam) ve Müslüman olmayanların yani *kafirlerin* yönetiminde olan, dünyanın geri kalanı Savaş Yurdu (Dar-ül-Harb). Bu varsayıma göre *cihad* görevi, geçici ateşkes dönemleri hariç, tüm dünya Müslümanların inançlarını benimseyene ya da Müslüman yönetime tabi olana kadar sürecektir. 9/11 Olayı ertesi ABD Başkanı George W. Bush'un dünya kamuoyuna hitaben yaptığı konuşma da radikal islam'ın benimsediği bu söylemin bir anlamda tersinden dillendirildiğini düşündürmektedir. Bush teröre karşı başlattıkları mücadeleye taraf olmayan herkesi “*düşman*” sayacaklarını ilan ederken, dünya ülkelerine iki net seçenek verdi: Ya “*haçlı seferimize*” katılırsanız, ya da “*sizi yok ederiz*”¹¹⁴

başarıdır ve başarı da miktarla -büyüklük, sayılar- ölçülür. Müşterileri kendine çekmek için, kiliseler utanmazca reklam yapar ve Amerikalıların en çok aradıkları şeyleri -"iyi vakit geçirme" ya da "eğlence" sunar. Sonuç olarak kiliseler, rahiplerin sağladığı kutsallık atmosferinde, karşıt cinslerin bulunduğu, karıştığı ve birbirine temas ettiği danslar yapılan eğlence salonlarıdır. Rahipler işi dansı azdırmak için ışıkları kısmaya kadar yaptırmıştır. Kutub, bariz bir tiksintiyle, "dans gramofondan dökülen notalarla ateşlenir ve dans salonu bellerin ve kalçaların kıvrıldığı, ellerin bellere dolandığı, dudakların ve göğüslerin birleştiği bir yer haline gelir ve havaya şehvet hakim olur" diye yazmaktadır. Lewis, *age*, s.73

¹¹⁴ Chomsky, *age*, s.53. Bush'un "Haçlı seferi" sözü o dönem siyasi bir gaf olarak değerlendirildi. Nitekim sonrasında bu gafı telafi etmek yönünde bir takım diplomatik açıklamalar yapıldı. Ancak hafızalara kazınan bu sözün etkisinin devam ettiği düşünülmüş olacak ki, örneğin Bernard Lewis gibi yazarlar bu terimin anlamını temize çıkarmak gibi bir çaba içine girmektedirler: "Haçlı sözcüğü adı üzerinde haçtan gelir ve başlangıçta Hristiyanlık için kutsal savaş anlamına geliyordu. Ancak sözcük Hristiyan dünyada bu anlamını çoktan yitirmiştir ve genel olarak iyi bir dava için yürütülen ahlaki kampanya anlamında kullanılmaktadır. Bugün sözcük çevre için, temiz su, daha iyi sosyal hizmetler, kadın hakları ve çok çeşitli nedenler için yürütülen kampanyaları anlatmak için kullanılmaktadır. Günümüzde sözcüğün kullanılmadığı bir alan varsa, o da başlangıçta kullanıldığı dinsel alandır. Cihat da çeşitli anlamlarda kullanılıyor ama Haçlı Seferi'nin aksine, cihad başlangıçtaki asli anlamını koruyor." Lewis, *age*, s.42

Bu ifadelerle siyasal alanda somutluk kazanan tek taraflılık anlayışı liberal görüşlerin analizine göre çağdaş dünyada anlaşmazlıkların gelişimindeki son aşama, yani medeniyetlerin uyuşmazlığıdır. 1648 yılında imzalanan Westphalia Barışı ile ortaya çıkan uluslararası sistem ilk önce prensler, sonra ulus devletler, yüzyılımızda da ideolojiler arasında varlığını sürdürdü. Soğuk Savaş sona erdikten sonra uluslararası politika artık Batılı evresinden çıktı. Bundan sonra küresel politikanın merkezi Batılı kültürlerle Batılı olmayan kültürler arasındaki alanda olacaktır.¹¹⁵

Lewis, bugün Batılı politikacıları meşgul eden anahtar sorunun basitçe şöyle ifade edilebileceğini söyler: “İslam, fundamentalist ya da değil , Batı için bir tehdit midir?” Özellikle 11 Eylül Olayı ertesi Amerikalıları endişelendiren, geren ve her şeyden önce şaşırtan “nefret dalgası” göz önüne alındığında Lewis bu soruya “Evet, İslam Batı’ya düşman ve tehlikelidir” yanıtını vermektedir.¹¹⁶

Ancak Chomsky radikal islamcı aşırı uçların 1980’lerde Amerika’nın gözdesi olduğunu iddia eder. Çünkü Amerika’nın o yıllarda bulabileceği “en iyi katiller” onlardır. Amerika, Pakistan’ın ve başka çeşitli ülkelerin (Suudi Arabistan’ın, İngiltere’nin vs.) istihbarat servisleriyle işbirliğine girmiş ve bulabildiği en fanatik İslami köktendincileri Afganistan’daki Rus işgalcilere karşı “bir din savaşı” açmak

¹¹⁵ Samuel Huntington, “Anlaşmayan Uygarlıklar”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Ed. Nathan Gardels, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995, s.59

¹¹⁶ Lewis, **age.**, s.34

üzere toplamış, eğitmiş ve silahlandırmıştır. Chomsky bu noktada Batı'nın düşmanlarını seçerken fazla titiz davranmadığını; sorunun din değil, iktidar olduğunun altını çizer.¹¹⁷

Oliver Roy ise radikal islam'ın kaynağını Batı'ya geçişin bir sonucu olarak görür. Radikal İslam köken kültürden kopuş sonrasında İslam'ın yeniden formüle edilmesidir ve özellikle asimilasyon tehdidi altındaki müslüman cemaatinin savunulması görüşüyle geçinir. Bu durum İslam'ın küreselleşmesinin ve buna paralel olarak Amerikan gücünün yayılmasının da bir sonucudur. Öyle ki ümmeti yeniden inşa etme misyonunu üstlenen radikaller, kaçınılmaz olarak tek hegemonyacı güç olan ABD'yle de karşı karşıya gelmektedirler. *Cihad*'a katılanların çoğu, özellikle de en gençleri, Batı'daki köksüzleşme içinde üçlü bir kopma -anavatandan, aileden ve gidilen ülkeden kopma- yaşayarak yeniden İslamileşmişlerdir. Kendi kültüründen başka bir kültüre geçişin ve yeniden kimlik inşasının ürünleridir. İslam dinine geçişin gerçekleştiği ve eylemcilerin devşirildiği yerin Avrupa, talimlerin yapıldığı ve görevlerin dağıtıldığı yerinse Afganistan olması dikkat çekicidir. Örneğin 1994'ten beri artık bir Ortadoğu ülkesinden dosdoğru Afganistan'a giden militanlara rastlanmamaktadır. Afganistan'a sistemli olarak Avrupa'dan gidilmektedir ve bu da İslam'a dönüşün artık Avrupa'da gerçekleştiğinin bir kanıtıdır. Bu bağlamda Roy

¹¹⁷ Chomsky, *age.*, s.16-19 Chomsky ABD, Mısır, Fransa, Pakistan ve diğer ülkeler tarafından organize edilmiş, silahlanmış ve eğitilmiş radikal İslamcı güçlerin "ters tepmesi"nin 1981'de, Ruslara karşı bir cihad yürütmek üzere toplanmış ordunun en önde gelen yaratıcılarından biri olan Mısır Devlet Başkanı Sedat'ın öldürülmesinden hemen sonra başladığını iddia eder. Başkan Carter'ın Ulusal Güvenlik Danışmanı Brezinski'ye göre, bu güçlerin organizasyonu 1979'da başlamıştır. Chomsky'nin aktardığına göre Brezinski Rusları bir "Afgan tuzağına" çekmek için, Afganistan hükümetine karşı savaşıyan mücahitleri 1979'un ortalarından itibaren gizlice desteklediğini açıklamış ve Rusların altı ay sonra hükümeti desteklemek için askeri güçler göndererek gerçekten de "Afgan tuzağı"na düşmesinden büyük gurur duymuştur s.51-68

islamcı militanların Batılılaşma ve küreselleşmenin kusursuz ürünleri olduklarını iddia eder.¹¹⁸

Roy bu tespitlerinden hareketle, İslam'ın Batı'ya geçişinin bir köken kültürleri bunalımına yol açtığı sırada, Batı'daki kimliklerin de din ile kavmiyet arasında yeniden oluşmasının bir paradoks yarattığının altını çizer. Bu karışıklık içinde Batı'da artık müslüman terimi bir mümine işaret etmemekte, yeni-etnik (ya da sözde-etnik) bir kimliğin göstergesi haline gelmektedir. Bu da göçmenlerin torunlarını sınıflandırmak için Batı pazarında geçerli olan kimlik kategorilerini yansıtmaktadır.¹¹⁹

Sonuçta İslam dünyasında ortaya çıkan tabloyu en iyi resmeden ifadeler Tarık Ramazan'ın şu sözlerinde karşılığını bulmaktadır:

¹¹⁸ Roy, **age.**, s.171-182 Roy'un bu konudaki tespitlerinin ayrıntıları şu şekildedir: Fransa'da, İslam adına militanca bir bağlanma, kendi kültüründen başka bir kültürü benimsemiş, Fransızca konuşan, zayıf bir dinsel eğitim almış olan, okula giden, ama mesleki açıdan başarısız ya da toplumda yükselme beklentisinde hayal kırıklığına uğramış olan ikinci kuşaktan genç müslümanlarda görülen bir olgudur. "Sorunlu" banliyölerden gelmektedirler, bazen ufak suçlara karışmışlardır, ama hepsi marjinal değildir, hatta çoğu öğrenim yaşamlarında gerçekten başarılı olmuş, ama buldukları işler umdukları düzeyde olmamıştır. "Özbeöz Fransızların burun kıverdıkları meslekleri kabul ederler. Kısacası, kaçmak istedikleri ortama geri gönderilmektedirler. İslam onlar için bir yeniden kimlik inşası ve protesto fırsattır ve bu fırsat, birbiriyle bağdaşabilen iki biçim altında yaşanır: Cami çevresinde yerel bir İslamilemiş mekânın kurulması ile, enternasyonalist bir şebekeye katılım yoluyla ümmete erişme ve bu yolla büyüklerin yanına varılmış olunur, dolayısıyla hâkim olan uygarlığa karşı, Amerikan hegemonyasına karşı kendini inşa etmek mümkün olur. İslam'a dayanan bu yeniden kimlik inşası, din değiştirmişlerin mevcudiyetini de açıklamaktadır. Artık söz konusu olan diaspora değildir; protesto eden bir kimlik inşa edilmektedir. Bu gençlerin cihat yürütmek için anne-babalarının ülkelerine dönmek yerine müslüman dünyanın kıyılarında sürmekte olan cihatlılara (Afganistan ve Bosna) yönelmeyi tercih etmeleri anlamlıdır. Yaptıkları bütün referanslar gerçekten enternasyonalisttir. s. 185-186

¹¹⁹ Aynı yerde, s.20

*"İslâm tarafında bir şeylerin olup bittiği konusunda hiç kuşku yoktur. Yakında inananların sayısı bir buçuk milyara ulaşacaktır ve bütün ülkelerde toplumsal hareketler oluşmaktadır: Şurada yeniden İslâmîleşmeler gerçekleşmekte veya burada halkın kimliksel iddiaları gitgide daha çok duyulmaktadır... İslâm âlemi, Batı'ya karşı, büyük ölçekte özelliğini teşkil eden hem aktif hem de reaktif olan yeni bir enerjiyle dolup taşmaktadır."*¹²⁰

Bu ortamda Batı kamuoyunda gelişen duygu en genel anlamda "İslam'dan korkma" oldu. Örneğin yapılan araştırmalar sonunda "Batı-Arap (İslam) dünyası arasındaki sürtüşmenin, yeni ve daha iyi bir dünya kurulamayışının temel nedeni" olarak görüldüğü ortaya çıktı.¹²¹ Bu tutumun siyasete yansımaları ise özellikle 11 Eylül Olayı ertesinde ulusal ya da uluslararası ilişkiler düzleminde rasyonel planlara yönelik politikanın yerini, dinleri ciddiyetle hesaba katan ve bir muhatap olarak kabul eden yeni bir politika türünün alması gerektiği yönünde oldu.¹²²

Yukarıda Chomsky'nin ABD'nin Afganistan politikası bağlamında radikal İslam'ın destekleyicisi olarak suçladığı Brezinski ise "küresel ruh krizi" olarak tanımladığı bu durumun aşılmasında "manevi bilincin geliştirilmesi, ahlaki kuralların istenir ve yararlı olduğunun farkına varılması" gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun ABD'nin de küresel bir güç olarak devamının garantisi olduğunu söyleyen Brezinski'ye göre özellikle tektanrılı dinler sahip oldukları ortak değerler bağlamında "küresel ruh krizi"nin aşılmasında önemli bir işleve sahiptir:

"Geleneksel olarak üç büyük dinin; Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet'in içinde var olan değerler bu manevi kriterlerin oluşturulmasında hesaba katılmalıdır. Bunların hepsi laik bir toplumun da benimseyebileceği bir takım ilkeler getirir. Yanlış-doğru

¹²⁰ Ramazan, *age*, s.246

¹²¹ Gottfried Müller, "Avrupa'da İslamiyet: Bir Zenginlik veya Tehlike mi?", **Türkiye'de ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Modern Toplum**, İstanbul, Conrad Adenauer-Stiftung Yayınları, 2004, s.112

¹²² Peter Antes, *age*, s.14

kavramları benimsenip sindirilmeli, içgüdüsel duygular arasına girmelidir. Mutlak doğru ve mutlak yanlış diye bir şeyin var olduğu, her şeyin görelî olamayacağı kabul edilmelidir...Hayatın manevî yönünün de maddî yönü kadar önemli olduğunu kavrama zamanı gelmiştir. Eğer insanlık uyumlu bir dünyada kendi kaderini kendi eline alacaksa manevî kuralların merkezi bir noktaya yerleştirilmesi şarttır.”¹²³

Küreselleşmenin ekonomik ve siyasal boyutlarıyla başarıya ulaştırılmasında ortaya çıkan durum sözkonusu dinin mukavemeti için özel bir yapı bulunması gerekliliğine işaret etmektedir. Bu yapı da “*acil*” bir ihtiyaç olarak uluslar arası/üstü örgütlerin programlarına alınan “Dinlerarası Diyalog” gibi görünmektedir. Nihayetinde küreselleşmeyi son kertede bir iktidar ilişkisi olarak yorumlayan görüşlerin¹²⁴ ışığında kurulacak bu yeni yapının neleri içerseyle neleri dışarıda bırakacağı da kuşkusuz halihazırda iktidarı elinde bulunduran devlet ve ideolojilerin etkisinde/yetkisinde biçimlenecektir.

¹²³ Zbigniew Brzezinski, “Esnek Batı’nın Zayıf Surları”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, s.56-57

¹²⁴ Keyman, age, **Global Yerel Eksende Türkiye**, s.27

İKİNCİ BÖLÜM:ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE “BARIŞ ve GÜVENLİK”İN TESİSİ PROJESİ: DİNLERARASI DİYALOG

Dinlerarası Diyalog çabalarının şu ana kadar görünen iki kaynağı vardır: Birincisi, göçle gelen nüfusun artmasına bağlı gelişen Batı’nın iç dinamikleri, ikincisi ise küreselleşme sürecinde Batı-Doğu coğrafyası arasında yeniden kurulmaya çalışılan siyasal ilişki.

Örneğin Avrupa kıtasının dinlerarası diyalog çabalarına daha çok göç nüfusunun artmasından doğan sorunlara bir çözüm getirmek amacıyla katıldığı görülmektedir. Avrupa’nın en fazla göçmen işçi nüfusuna sahip ülkesi Almanya’da, 1970’lerin sonunda başlayan ve çoğu “kültürlerarası diyalog” adı altında yürütülen programlar, Müslüman nüfusun başta eğitim konusu olmak üzere Alman toplumuyla entegrasyonunu hedeflemektedir.

Ancak 11 Eylül Olayı’nın hemen ertesinde bu tutumda değişiklik gözlenmektedir. Alman Hükümeti “Avrupa-İslam Dünyası Diyalogu” adı altında başlattığı yeni projeye, o güne kadar İçişleri ve Kültür Bakanlığı bünyesinde yürüttüğü çalışmaları, Müslüman ülkelerle kurduğu dış ilişkiler düzeyine çıkartmıştır. Almanya’nın Türkiye Büyükelçiliği’nde 2005 yılından bu yana görevli olan Dinlerarası Diyalogdan sorumlu diplomat Gabriel Goltz’un ifadesiyle “*Bir şeyler yapmamız lazım*”¹²⁵ diyen Alman hükümetinin bu proje çerçevesinde yaptığı ilk iş beş ayrı ülkeye (Türkiye,

¹²⁵ Almanya’nın Türkiye Büyükelçiliği’nde Dinlerarası Diyalogdan sorumlu diplomat olarak görev yapan Gabriel Goltz’a atıfla verilen bilgiler 6 Temmuz 2006 tarihinde kendisiyle yapılan görüşme notlarından alınmıştır.

Yemen, Mısır, Suudi Arabistan, Endonezya) yalnızca dinlerarası diyalogdan sorumlu yeni diplomatlar atamak olmuştur.

İlk atamaları 2002 yılında yapılan bu diplomatlar, daha önceki yıllarda Büyükelçilikler'in Kültür İşleri Dairesi'nde yürütülen çalışmaları, Siyasi İşler bölümüne taşıyarak yürütmeye başladı. Bu görevlendirmenin biçimi ve adresi artık Almanya'nın dinlerarası diyalogu yalnızca bir entegrasyon ve kültür politikası olarak değil, aynı zamanda bir dış politika biçimi olarak benimsediğinin de ilk işaretiydi.¹²⁶

Goltz'a göre, ilk kez entegrasyon boyutunda sorun olarak ortaya çıkan İslam (örn:kadın-erkek eşitsizliği, töre cinayetleri gibi), 11 Eylül Olayı ertesinde tıpkı diğer Batılı ülkeler için olduğu gibi, Almanya için de uluslararası ilişkiler düzeyinde bir niteliğe büründü. Deyim yerindeyse Almanya sorunu kaynağında aramanın ve çözmenin gerekliliğini gördü. Bunun için görevlendirilen diplomatlar ise yine Goltz'un ifadesiyle Alman dış politikasına şu katkıyı yapmak üzere çalışmalarını yürütmeye başladılar:

“Bizim görevimiz bir diplomat olarak bugüne kadar yürütülen kültürlerarası ya da dinlerarası diyalog programlarında ortaya çıkan sonuçları siyasi bir projeksiyona kaynak olacak biçimde değerlendirmek. Bakıyoruz...değişme kabiliyeti olan nedir? Din mi, gelenek mi, kültür mü?”

Bu sözlerden de açıkça anlaşılabileceği gibi, sorunun kaynağına dönük bu çaba aynı zamanda Müslüman ülkelerde bir anlayış değişimi/dönüşümü de öngörmektedir. Bu

¹²⁶Daha detaylı bilgi için bkz. <http://www.auswaertiges-mt.de/diplo/en/Aussenpolitik/Kulturpolitik/Islamdialog.html>

yaklaşımın bir başka biçimi de, Alman hükümetlerinin işbirliği yaptığı kuruluşların faaliyetlerinde gözlenmektedir. Örneğin Konrad Adenauer-Stiftung'un Türkiye temsilcisi Frank Spengler faaliyetlerinin amacını şu şekilde özetlemektedir:

“Özellikle Avrupa’nın İslam ülkeleriyle olan ve gittikçe artan ve problemlerle dolu ilişkisini dikkate almak için “İslam’la Diyalog” konusu, uzun yıllardan beri Konrad-Adenauer-Stiftung’un dünya çapında yaptığı çalışmaların önemli görevlerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışmalarda diyalog asla kendine dönük bir gaye değildi, aksine karşılıklı yanlış algılamaları ve bilgi eksikliklerini ortadan kaldırmayı ve İslam ülkelerindeki reforma yönelik güçleri desteklemeyi amaç edinmiştir.”¹²⁷

Avrupa ülkeleri arasında Almanya benzeri bir yapılanmaya giden bir diğer ülke ise İngiltere’dir. Almanya’ya göre daha geç, henüz 2005 yılında, İngiltere’nin de Müslüman ülkelerde bulunan Büyükelçilikleri’nde dinlerarası diyalog çalışmalarını yürütmek üzere yeni görevlendirmeler yaptığı bilinmektedir. Ancak, gerek sahip olduğu yoğun müslüman göçmen nüfusu, gerekse uluslararası düzeyde faaliyet gösteren birçok müslüman sivil toplum örgütünün ve basın-yayın organının merkezi konumunda olması nedeniyle İngiltere’nin dinlerarası diyalog konusundaki çalışmaları çok daha eski tarihlere dayanmaktadır. Ağırlıklı olarak Yabancılar Ofisi kanalıyla yürütülen bu erken dönemdeki faaliyetlere Prens Charles gibi medyatik isimler eliyle destek arandığı görülmektedir. Prens Charles’ın yaptığı konuşmalarda İslam’a biçtiği rol dinlerarası diyalog bağlamında yeniden canlandırılmaya çalışılan muhafazakar ahlak anlayışına bir örnek teşkil etmektedir:

¹²⁷ Frank Spengler, **Türkiye ve Avrupa’da İslam Devlet ve Modern Toplum**, s.ix

*"Bu faaliyetler, yaşantılarımızın manevî bütünleşmesini yeniden inşa etmek ve modern dünyanın parçalamış olduklarını tekrar bütünleştirmek için yapılan bir savaştır. Geleneksel biçimleri içinde İslâm kültürü, bizim şu an Batı'da yeni kuşaklara uymadığını gördüğümüz bir şekilde, bu manevî görüşü muhafaza etmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda Islâmî dünya görüşü ile paylaşabileceğimiz çok şey var. Bu ortak çaba içinde hem Islâmi hem Batılı olan modern toplumlar olarak, dinlerimizde ortak olan hayatın taze geleneksel görüşleri yanında dünyanın bakımı ve hizmetçiliği için, sahip olmamız gereken mukaddes sorumlulukları da öğrenebiliriz."*¹²⁸

Avrupa ülkelerinin bir bütün olarak dinlerarası diyalog projesine katılımı ise AGİT ve AB çatısı altında gerçekleşmektedir. AGİT'in programları ağırlıklı olarak ayrımcılık karşıtlığı (anti-discrimination), Yahudi düşmanlığı karşıtlığı (anti-semitizm) ve Müslüman karşıtlığı (islamofobia) konularında yoğunlaşmaktadır. AB çatısı altında da proje Barcelona Süreci olarak bilinen kararlar çerçevesinde Akdeniz ülkelerine yönelik bir programla yürütülmektedir. Öte yandan AB'nin geçtiğimiz yıl aldığı bir kararla 2008 yılını Dinlerarası Diyalog yılı ilan ettiği hatırlanacak olursa, önümüzdeki dönemde bu konuya daha da ağırlık vereceği söylenebilir.

Yukarıda dinlerarası diyalogun kaynağı olarak vurguladığımız, Batı-Doğu coğrafyası arasında siyasi ilişkilerin yeniden kurulması sürecinde, sözkonusu çabaları başından beri bir uluslararası proje olarak benimseyen ülke olarak ABD, örgüt olarak ise BM kabul edilebilir. ABD'nin özellikle sivil toplum örgütleri dolayısıyla desteklediği dinlerarası diyalog programlarının resmi nitelik kazandığı biçim BOP (Büyük Ortadoğu Projesi) içinde netlik kazanmaktadır. En genel anlamda Ortadoğu ülkelerinin demokratikleştirilmesi projesi olarak tanımlanabilecek BOP kapsamında dinlerarası diyalog yoluyla yürütülen programlar, siyasal literatürde "ılımlı İslam"

¹²⁸ Aktaran Prof. Dr. Richard Langhorne , **Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga**, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1999, s132-133

şeklinde geçen; radikal islamın siyasal önermelerine karşı, İslam'ın Batı demokrasi yapılarıyla uyumlu değerlerini ön plana çıkarma çabalarına eklenmektedir.

Bu noktada üniversiteler bünyesinde kurulan kürsüler önemli bir işlev görmektedir. Örneğin Georgetown Üniversitesi Müslüman-Hıristiyan Anlayışı:Tarihi ve Uluslararası İlişkiler Merkezi gibi kuruluşlar; “İslam ve demokrasi”, “İslam ve serbest piyasa” ya “İslam ve laiklik” gibi konular hakkında tartışma platformaları yaratmak yoluyla bir bakıma, ABD'nin Ortadoğu politikasının akademik ayağını oluşturmaktadır.

BM'in bu konudaki faaliyetlerinin en son örneği ise 2005 yılında Türkiye ve İspanya Başbakanları'nın liderliğinde başlatılan “*Medeniyetler İttifakı*” projesidir. Projenin, 2 Aralık 2004 tarihinde BM Genel Sekreteri Kofi Annan'ın sunduğu rapor ertesinde gündeme geldiği bilinmektedir. Rapor özetle, 21.yüzyılda barışın ve uluslararası güvenliği tehdit eden tehlikelere karşı ortak güvenliğin sağlanabilmesi için BM teşkilatında alınması gereken önlemleri içermektedir. 17 aralık 2005 tarihinde Türkiye'deki günlük gazetelere yansıyan ABD Dışişleri Bakanlığı Sözcüsü'nün “*BM projesinin çerçevesi BOP'tur*” şeklindeki açıklaması ise bu projenin niteliği hakkında daha net bilgi vermektedir. Medeniyetler İttifakı projesinin amacı, yürütülmesinden sorumlu kurulda görev alan Türkiye Devlet Bakanı Mehmet Aydın'ın ifadesine göre ise; “*Medeniyetler arası bir çatışmanın önüne geçmek için devletlerin ve toplumların siyasal ve sosyal politikalarına yön verecek uluslararası düzeyde bir anlayışı geliştirmenin yollarını aramak*”tır.¹²⁹

¹²⁹ Mehmet Aydın'ın Medeniyetler İttifakı Projesinde aldığı göreve ilişkin yaptığı açıklamada projeye ilişkin şu ayrıntılara yer veriliyordu: “İlk yapılacak işlerden birisi 100 islami eserin İngilizce'ye çevrilmesi olacak. Okullarda karşılaştırmalı uygarlık tarihi dersleri verilmesi sağlanacak. Diyalog fikrini yaygınlaştıracak film ve belgesel türü medya faaliyetleri desteklenecek”

Bu “anlayış”ın neyi ima ettiği ya da edeceğinin ipuçları ise yakın bir tarihte görüldü. Danimarka gazetelerinde Hz Muhammed karikatürlerinin yayınlanmasının ardından ortaya çıkan gerilimli ortamda Erdoğan ve Zapatero tarafından yapılan açıklamada “ifade özgürlüğü” hakkının kullanılmasına kilitlenen tartışmalara şu şekilde taraf olundu:

“İfade özgürlüğü demokratik sistemlerimizin köşe taşlarından biri ve bundan asla vazgeçemeyiz. Fakat farklı hassasiyetlere karşı sorumsuzluk saygısızlık hakkı da yoktur. Bu karikatürlerin yayınlanması son derece yasal olabilir, fakat kayıtsız kalılabilecek gibi değildir ve bu yüzden ahlaki ve siyasi bir duruş noktasından reddedilmelidir....Daha adil bir uluslar arası sistem inşa etmemizin yolu , her iki tarafın inançlarına azami saygı göstermektir. Uluslararası hukukun normlarını gözetmek ve bu hukuku temsil eden uluslar arası örgütleri savunmak konusunda tam bir kararlılık içindeyiz. Fakat ne yasalar, ne de kurumlar dünyada barışı sağlamaya yeterli değil. Barış için bir arada yaşamayı hayata geçirmemiz gerekiyor ki, bu ancak diğer tarafın bakış açısını anlama çabasıyla ve kutsal saydığı değerlere saygı göstermekle mümkündür.”¹³⁰

Dinlerarası diyalog konusunda günümüzde uluslararası ilişkiler düzeyinde ele alınan programların genel görünümünü özetlemeye çalıştığımız bu bilgiler ışığında söyleyebileceğimiz ilk şey; “barış ve güvenlik içinde yaşamak” sorununun kültürlerin ya da dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) birbirini “anlaması ve saygı duyması” düzeyine indirgenmesidir. Birazdan ortaya konulan programlar ve dile getirilen öneriler üzerinden daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz bu anlayışın temelinde yatan düşünce ise, en genel anlamda yeni bir muhafazakarlık biçimine ve de tek ya da çok taraflı, nihayetinde bir iktidar ve güç kullanımına işaret etmektedir.

¹³⁰ Recep Tayyip Erdoğan, Jose Luis Zapatero, **Radikal Gazetesi**, 7/2/2006

Gelinen noktada uluslararası sistemin denge unsurlarından biri olarak konumlandırılan İslamiyet ise evrensel değerler (insan hakları, demokrasi ve sekülerizm) bağlamında yeniden tanımlanırken, bu değerlere uyumlu hale geldiği oranda da siyasetin meşru zeminine çekilmektedir. Bu durumda gözden kaçmaması gereken şey dinlerarası diyalog çabalarının, ister iç isterse dış politika biçimi olarak benimsesin, Batılı ülkeler tarafından yönlendirildiği ve kaynağı İslam dinine adreslenen bir tehdite karşı “önalıcı(preventive)” bir çaba olarak yürütüldüğüdür.

Aşağıda, BM ve AB eliyle yürütülen dinlerarası diyalog temelli programların izinde bu sözkonusu “önalıcı” politikaların ayrıntıları incelenecektir.

A) Evrensel Ahlak ve Dünya Vatandaşlığı

BM’in çeşitli alt organizasyonlarından biri olan UNESCO (United Nations Educational and Cultural Organisation) bugüne kadar yürüttüğü faaliyetlerin amacını “barışın hizmetinde diyalogun desteklenmesi” olarak açıklamaktadır. UNESCO’nun 17 Mart 2005 tarihli raporunda sözkonusu faaliyetlerdeki ana temanın ilk kuruluş yıllarında “*peace in the minds of men*” yani insanların zihinlerine barış fikrinin yerleştirilmesi olduğu, ancak yıllar içinde bu temanın önce “*insanlar ve kültürlerarası*”, şimdi de “*medeniyetler arası*” ortak değer, ortak anlayış ve uluslararası anlayışın tesisine evrildiği belirtilmektedir.

UNESCO’nun bu yenilenmiş misyon anlayışının miladı ise 2001 yılı olarak kaydedilmektedir. BM Genel Kurulu’nun 2001 yılını “*BM Medeniyetler Arası*

Diyalog Yılı” ilan etmesinin ardından meydana gelen 9/11 Olayı ise, yine aynı raporda, faaliyetlerin daha geniş bir alanda desteklenmesinde en önemli etken sayılmaktadır. 11 Eylül Olayı ertesinde, somut sonuçlara yönelik etkin aktivitelerin ortaya konulması ve terörizm gibi aşırılıkların önünün alınması yönünde UNESCO’nun faaliyet planlarında revizyon yapıldığına dikkat çekilmektedir.¹³¹

2003 yılında önce New Delhi ve daha sonra Ohrid’de yapılan Medeniyetler Arası Diyalog Konferansları ise, bu somut ve etkin sonuçlar alma hedefli faaliyetlerin hangi alanlarda yürütüleceğinin belirlendiği toplantılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konferanslar sonucunda alınan kararlara göre aşağıdaki şu alanlarda diyalog çalışmaları yoğunlaştırılacaktır:¹³²

- 1.Eğitim
- 2.Bilim ve Teknoloji (geleneksel ve yerel bilgi sistemlerini de gözeterek)
- 3.Kültürel farklılığın her boyutu (dünya mirasını gözeterek)
- 4.Medya, enformasyon ve iletişim teknolojileri

Ekim 2004 tarihindeki özel oturumda “*toplumsal sermaye, kültürel liyakat ve etik bilgi*” teşvik edilecek faaliyetlerin kritik vektörleri olarak tanımlanmaktadır. Aynı oturumda çoğunluk-azınlık ve etnik ilişkilerin boyutlarına da dikkat çekilmektedir.

Bu bağlamda “*öteki*”ne saygı ortak bir anlayışın geliştirilmesinin temeli kabul

¹³¹ UNESCO’nun diyalog faaliyetlerinin dayandığı iki karar bulunmaktadır. Bunlardan biri 56/6 sayılı, toplumlar, kültürler, medeniyetler arası karşılıklı bilgi eksikliğini giderme yoluyla adalet, eşitlik ve tolerans zemininde **barış**’ın sağlanmasını öngören karar; ikincisi ise 31 C/39 sayılı “**terörizmi önleme** konusunda uluslar arası işbirliği çağrısı” kararıdır. Bu araştırmada kaynak olarak kullanılan döküman 17 Mart 2005 tarihinde Paris’te yapılan özel oturumda UNESCO İnsanlararası Diyaloğun Desteklenmesinden sorumlu Genel Direktör’ün sunduğu rapordan alınmıştır.Raporu **EK1**’de bulabilirsiniz.

¹³² **aynı yerde**

edilmektedir. “Öteki”ne saygının kadın hakları, kadınların güçlendirilmesi ve cinsiyet eşitliğini içerdiğinin de altı özellikle çizilmektedir. Sonuçta “küreselleşmenin geçici meydan okumaların ve tehditlerin” diyalogu daha önce olmadığı kadar önemli kıldığı vurgulanırken; diyalogun başlıca amacının da diğer toplumlar, kültürler, medeniyetler hakkındaki bilgi eksikliğini giderme yoluyla paylaşılan evrensel değerlerin üstünü açmak şeklinde açıklanmaktadır.

Bu bilgiler ışığında BM’in UNESCO çatısı altında yürüttüğü diyalog çalışmalarının özellikle son beş yıldır “terör” odaklı bir gündemi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla şu çıkarsamayı yapmak yanlış olmayacaktır: “Barış ve güvenlik”in sağlanmasının önündeki tek engel “terör”dür ve bu “terör”ün kaynağı ise “kültürel”dir. “Kültürel”den kasıt “kültürlerarası bilgi ve saygı eksikliği”dir. Diyalog bu “bilgi ve saygı eksikliği”nin giderilmesine yardımcı olacaktır ki, bu da “ortak, evrensel ve paylaşılan” değerlerde buluşmayı ve mevcut çatışmayı durdurmayı sağlayacaktır.

Yukarıda alıntılar yaptığımız UNESCO Raporu’nda “medeniyet” şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Medeniyet evrensel, çoğul ve hiyerarşik olmayan bir fenomene işaret eder. Medeniyetler birbirleriyle ilişki içinde gelişirler. Bu yüzdendir ki medeniyetler, kimliklerin tekliğini/eşsizliğini koruduğu gibi aynı zamanda kültürlerarası niteliklidir; hele ki insan faaliyetinin her alanında küreselleşme ve entegrasyonun yaşandığı bir dönemde.”¹³³

¹³³ EK1 s. 5

Bu tanımlamada da açıkça görülebileceği gibi “*ortak, evrensel ya da paylaşılan*” değerlerin varlığı BM politikalarında bir önkabüldür. Sorun bu değerlerin bugüne kadar ortaya çıkarılmamış olmasıdır. Dolayısıyla diyalog faaliyetleri deyim yerindeyse “*bilineni görünür kılmak*” üzere desteklenmektedir. Eğitim, bilim, medya, enformasyon ve iletişim teknolojisi de “*bilineni görünür kılmanın*” öncelikli alanları ve araçlarıdır.

Bu noktada kastedilen değerlerin niteliği BM’in desteklediği ya da bizzat organize ettiği etkinliklerde açıklık kazanmaktadır. Bu organizasyonların ağırlıklı bölümünü ise dinlerarası diyalog konulu toplantılar oluşturmaktadır. Din adamlarının, üniversitelerin teoloji ve sosyal bilimler alanlarından akademisyenlerin ve diyalog konusunda çalışan sivil toplum örgütlerinin buluştuğu toplantılardaki tartışmalar genel olarak “*evrensel ahlak*” ve “*dünya vatandaşlığı*” başlıkları altında yapılmaktadır.

Bu toplantılar arasında katılım ve alınan kararlar bağlamında en kapsayıcı niteliğe sahip olanı Dünya Dinler Parlamentosu Konferansı’dır denilebilir. Bu Konferans, aslında BM’in bu yönlü faaliyetlerinin 2001 yılının çok öncesine, 1990’lı yılların başına dayandığını göstermektedir. Örneğin ilk kez 1893 yılında Chicago’da toplanan Dünya Dinler Parlamentosu¹³⁴, aradan yüzyıl geçtikten sonra UNESCO’nun desteğiyle ikinci toplantısını 1993 yılında Barcelona’da gerçekleştirmiştir.

¹³⁴ Dünya Dinler Parlamentosu’nun bu ilk toplantısı Amerikan tarihinde dinlerin yerine ilişkin önemli bilgiler içermektedir. Kuzey Amerika’ya yerleşen ve ABD’yi kuran Protestanlar Katolikliği insan özgürlüğüne veya bireyselliğine kasteden yozlaşmış anti demokratik bir din olarak görüyorlardı. Bu yüzden 1840’larda ilk Katolik dalgası İrlanda’dan göç ederek Amerika’ya geldiğinde buranın yerlileri onları her şeyden önce Anti-Amerikan olarak nitelendirmişlerdir. Bu bakış açısı Protestanların Katoliklere karşı yer yer şiddete başvuran bir husumetine yol açmış, 1844’te Philadelphia eyaletinde

Dünya Dinler Parlamentosu maddi çıkar gözetmeyen, dünya çapında farklı dinlere mensup 8000'den fazla üyesiyle, farklı dinlerin bir araya gelerek evrensel sorunlarla birlikte mücadele etmesini ve dünya barışı açısından hoşgörü zemini oluşturmayı amaçlayan, dinler ve milletler üstü bir kimliğe ve anlayışa sahip ABD merkezli bir sivil toplum örgütü olarak tanınmaktadır.

Örgütün 1993'de Chicago'da düzenlenen ikinci toplantısı ertesinde kabul edilen “*Evrensel Ahlak Beyannamesi*” ise bu yapının adeta “*anayasası*” niteliğindedir.¹³⁵

- 1.Dünyanın karşı karşıya bulunduğu sorunları çözmede dinlerin, özellikle de semavi dinlerin beraber hareket etmesini sağlamak,
- 2.Toplumlarda dini ve manevi değerlerin güçlenmesi için gerekli işbirliğini yapmak,
- 3.Dinlerin birbiriyle uğraşmasını veya birbirini kötülemesini bir kenara bırakarak dini ve manevi değerleri küçümseyen ve dışlayan ideolojilere karşı işbirliği yapmak,
- 4.Uyuşturucu, AIDS, alkol bağımlılığı, boşanmalar ve ailenin parçalanması, cehalet, fakirlik, açlık, adaletsizlik, savaş ve etnik çatışmalar gibi sorunların çözümünde işbirliği yapmak

bazı Katolik kiliselerinin yakılması, 14 kişinin öldürülmesi ve sokak çatışmalarının yaşanmasına yol açmıştır. Yasin Aktay, “Amerika’da Din, Devlet İlişkileri ve Dini cemaatlerin Etkisi”, **Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**, s.36

¹³⁵Bu bilgilerin kaynağı ve daha geniş bilgi için bkz. <http://www.cpwr.org> Bu toplantı ertesinde yayınlanan çeşitli bildiri ve açıklamalarda özellikle hukukun yaptırım gücünün bir ahlak eğitimi ihtiyacı olduğu vurgusu en sık işlenen temalardan birisidir. Örneğin dinlerarası diyalog konusunda adeta duayen olarak kabul edilen Hans-Küng’ün “Evrensel Ahlak Açıklaması” bu tutumun en tipik örneklerinden biridir: “Kişisel tecrübelerden ve gezegenimizin sıkıntılarla dolu tarihinden öğrenmiş bulunuyoruz ki;i)sadece kanunlar, düzenlemeler ve gelenekler yolu ile daha iyi bir dünya düzeni oluşturulmamıştır. Zorlama ile oluşturulmayacaktır.ii)Barışın, adaletin ve yeryüzünün korunmasının başarılabilmesi insanların adaletin sağlanmasında hemfikir ve işbirliği içinde olmalarına bağlıdır. iii)Adaletin ve hürriyetin gerçekleşmesine katkı bir sorumluluk ve görev bilincini gerektirir ve bunun için de insanların hem kafalarına hem kalplerine hitap edilmelidir. vi)Ahlaki davranış olmaksızın hukukun devamını sağlayacak bir dayanak söz konusu olamaz ve bunun içindir ki, bir dünya ahlakı olmadan yeni bir dünya düzeni olmayacaktı.” Hans-Küng-Karl Kuschel, **Evrensel Bir Ahlağa Doğru**,çev. N.Aşıkoğlu-C.Tosun, Ankara,Doğan Yayıncılık, 1995,s.15

- 5.Dinin siyasal veya herhangi dünyevi bir amaç için kullanılmasını engellemek,
- 6.Kadınların, eğitim başta olmak üzere, her tür haklarının korunmasını ve geliştirilmesini sağlamak,
- 7.İnsan hak ve hürriyetlerine, özellikle de din ve vicdan hürriyetinin temin edilmesi ve korunması için çalışmak,
- 8.Bu hak ve hürriyetleri sınırlayan her tür zihniyet ve oluşumla mücadele etmek.

Dünya Dinler Parlamentosu'nun en son toplantısı ise 2004 yılında yine UNESCO'nun desteğiyle Barcelona'da yapılmıştır. Bu toplantı ise şu dört ana konudan oluşan gündeme sahiptir:¹³⁶

- 1.Dünya çapında mültecilerin kötü durumu,
- 2.Gelişmekte olan ülkelerin borçlarının silinmesi,
- 3.Özellikle dini referanslı ya da hedefli şiddetin üstesinden gelmek,
- 4.Su krizi

Organizasyonun adından, açıkladığı ilkelerden ve de tartışmaya açtığı gündem maddelerinden de anlaşılacağı gibi dünyanın içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve siyasal konularda dinler aktif rol almaya çağırılmaktadır. BM düzeyinde bu çağrının dillendirilmesi ve desteklenmesi ise uluslararası ilişkiler düzeyinde dinler'in siyasal alana müdahalesini meşrulaştırmaktadır. Ancak bu müdahalenin meşruiyetinin sınırı aynı zamanda varolan liberal değerlerle neredeyse birebir kesişmektedir. Örneğin

¹³⁶ bkz. EK 2

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin dinlerarası diyalog çabaları içinde adeta “*kutsal bir metin*” biçiminde yeniden pekiştirildiği dikkat çekmektedir.

Bu noktada Evrensel Ahlak Beyannamesi’nde “*dinlerin siyasal ya da dünyevi amaçlar için kullanılmaması*” yönünde alınan kararın “her türlü” siyasal amacı içermediği söylenebilir. Başka bir ifadeyle bu karar açıkça olmasa da, BM kararlarında da dinlerarası diyalog çabalarının uluslararası boyuta taşınmasının nedeni olarak gösterilen, İslam’a dayalı siyasal bir amacı dışlamaktadır.

Öte yandan, “*dini ve manevi değerleri küçümseyen ve dışlayan ideolojilere karşı işbirliği yapılması*” teklifi somut karşılığını “*...din ve vicdan hürriyetinin temin edilmesi ve korunması için çalışmak*” şeklindeki bir başka maddede bulmaktadır. Bu durumda temelde “bireysel hak” olarak düzenlenen “din ve vicdan hürriyeti”, dinler’in siyasal alana bir kültürü yaşayan ve yaşatan cemaatler halinde dahil olmasına bağlı bir dönüşümle “kolektif hak” niteliğine bürünmektedir. Nitekim “antisemitizm” benzeri bir yasanın “islamofobi” için gündeme gelmesi de bu dönüşüme dayanmaktadır.¹³⁷

BM’in desteklediği bu organizasyonlarda alınan kararların ya da çizilen çerçevenin BM’den bağımsız yürütülen çalışmalara etkisi ise çarpıcı benzerliklere işaret etmektedir. Örneğin tek tanrılı dinlerin “*Ortak Atası*” olarak kabul edilen Hz İbrahim

¹³⁷ Bu konuda resmi düzeyde en somut talep Türkiye Başbakanı Tayyip Erdoğan’ın ‘Medeniyetler İttifakı Eşbaşkanı’ sıfatıyla 28 Haziran 2006 tarihinde Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi’nde yaptığı konuşmada dile getirildi. Erdoğan, özellikle ‘karikatür krizine’ değindiği konuşmasında “sınırsız ifade özgürlüğünün olamayacağı”nı söyledikten sonra: “Antisemitizmi nasıl bir insanlık suçu görüyorsak, İslamofobiayı da insanlık suçu olarak görmeliyiz. Hiçbir kültür, kendi tarihi tecrübesini, bir üstünlük gibi dayatmamalı.” şeklinde konuştu. Zeynel Lüle, Brüksel, **Hürriyet Gazetesi**, 29 Haziran 2006

temalı toplantılara evsahipliği yapan organizasyonlar özellikle evrensel ahlak bağlamında aranan “ortak”lıklara önemli katkılar sunmaktadır. Türkiye’de “*Harran Buluşması*” olarak bilinen ve ilki 2000 yılında, ikincisi ise 2003 yılında düzenlenen “*Hz İbrahim’in İzinde*” konulu sempozyumlar bu örnekler arasında sayılabilir. Bu sempozyumlar Fetullah Gülen Cemmati’nin bir organizasyonu olarak tanınan KADİP(Kültürlerarası Diyalog ve İşbirliği Platformu) tarafından düzenlenmiştir. Burada sunulan bildiriler ve yapılan tartışmalar sonunda neredeyse yukarıdaki maddelerin birebir aynısı olan aşağıdaki şu tespitler ön plana çıkmaktadır:¹³⁸

1. Küreselleşmenin tabii sonucu olarak her gün daha da küçülen ve/fakat barışı tehdit eden çok sayıda tehlikeli unsuru da içinde barındıran dünyamızda, üç büyük monoteist din mensupları arasında;

- a) Bilgi alışverişi,
- b) Değerlendirme ve eleştiri,
- c) Öğrenme, anlama ve anlaşma,
- d) Güven ve barış için ortak plan ve projeler üreterek onları bütünüyle hayata geçirme, düzeyinde samimiyet, hoşgörü, inanç ve kararlılıkla sürdürülen dinler ve kültürlerarası diyalog faaliyeti hayati öneme haizdir.

2. Üç monoteist dinde ve onların kaynaklık ettikleri asırlık geleneklerde, Hz. İbrahim konusu dahil, pek çok alanda önemli farklılıklar mevcuttur. Sempozyumda öne sürülen görüşlerden anlaşılıyor ki;

- a) Bazı farklılıklar, her üç dinin temel kaynaklarında ve ilahiyat geleneklerinde açıkça görülen halis farklılıklardır. Özellikle bunların bilimsel

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.gyv.org.tr>

usullerle ve mukayeseli olarak yeniden ele alınmasında büyük yarar vardır.

b) Farklılıkların önemli bir kısmı asırlardır birikegelmiş cehaletten kaynaklanmaktadır. Üç büyük din mensupları birbirlerinin dini inançları hakkında, ne yazık ki yeterli bilgiye sahip bulunmamaktadırlar.

3. İnanç, ahlaki değerler ve düşünce tarihi (teoloji, felsefe, bilim) bakımından bu üç monoteist din arasında sağlam bir ortak zeminin bulunduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Fakat unutulmaması gerekir ki, bu dinlerin tarihinde, yüzlerce sebepten dolayı aynılıklar ve benzerlikler değil, farklılıklar ön planda olmuştur. Bu dengesizliği düzeltmenin ve söz konusu ortak zeminin faal hale getirmenin zamanı gelmiştir. Bu yapılmadan çoğu kez son derece karmaşık ve dünyevi bir hırsla yürümekte olan uluslararası ilişkilerin ve siyasetin ahlakî ve manevî hayatı da içine alacak şekilde bir gelişme göstermesi mümkün değildir. Burada din bilginlerine, din adamlarına ve dinî kurumlara çok önemli görevler düşmektedir,

4. Üç büyük dinin ortak değerleri arasında en önemli yeri Hz. İbrahim'in şahsiyeti ve bize bıraktığı tevhid merkezli İbrahimî gelenek bulunmaktadır. Hz. İbrahim;

a) Hakikat arayışında en geniş anlamı ile bir rasyonelliği,

b) Derin ve samimi tevhid inancını,

c) Allah'a sevgi ile bağlanmanın, insanlığa sevgi ile hizmet etmenin, iman ile muhabbeti birleştirmenin,

d) Sabrın, cesaretin kararlılık içinde sonuca ulaşma çabasının,

e) Ve barışın, diyalogun bir sembolü olarak, din mensuplarının bireysel ve toplumsal hayat tecrübelerine ışık tutacak, içerik ve istikamet kazandıracak büyük bir şahsiyet, ulu bir peygamberdir.

5. Sempozyum süresince üzerinde önemle durulan farklılık, benzerlik ve ayrılıkların, fakat özellikle, ortak ahlaki ve manevi değerlerin eğitim ve öğretim faaliyetine dahil edilmesi gerekmektedir.

Burada, tıpkı BM raporlarında öngörüldüğü gibi, “ortak”lıkların öne çıkarılması ve bu çabanın eğitim yoluyla yaygınlık ve etkinlik kazanması önerilerinin dile getirilmiş olması dikkat çekicidir. Diğer yandan “*değerlendirme ve eleştiri*”ye vurgu ile özellikle BOP bağlamında gündeme gelen İslam’da reforma ihtiyaç olduğuna ilişkin yorumlara gönderme yapılmaktadır. İbrahim figürünün “*Hakikat arayışında rasyonelliği*” nasıl temsil ettiğinin ayrıntıları ise bu araştırmanın birinci bölümünde parçalanmış toplumsallığın yeniden inşası için din’in politikadaki etkinliğini öncülleyen görüşleri bir anlamda realize etmektedir. Örneğin I. Harran Sempozyumu’nda sunulan bildirilerin derlendiği Hazret-i İbrahim’in İzinde adlı kitapta İbrahim’in toplumsal değeri şu şekilde dile getirilmektedir:

“Gençlerin tümünün dikkatini çekecek İbrahim’in tavırlarından ilki, onun koşulsuz bir şekilde Tanrı’ya itaatidir...Günlük hayat, otorite sahibi kişilerin güzel davranışlar için örnek gösterilebilecek kişiler olmadıklarını ve güçlerini çoğunlukla kendilerine fayda sağlamak için kullandıklarını gözler önüne sermektedir. Bütün bunlar genç kuşağın otorite ve bununla ilişkili olarak itaat meselesine şüpheyile yaklaşmasına sebep olmuştur. Tabii olarak gençler İbrahim’in Tanrı’ya itaatini saçma ve tehlikeli bulmaktadırlar. Ancak biz İbrahim’in tavrının insanlık tarihinde felaketlere sebep olan ve olmaya da devam eden kör bir itaatle hiçbir ilgisinin olmadığını göstermek zorundayız...Gençler, sorgusuz bir itaat kadar körü körüne otoriteyi reddetmenin de bir saçmalık olduğunu anlamalıdır. İbrahim örneğiyle onlara önemli bir prensip öğretebiliriz. Gerçek bir otoriteye itaat, kişinin bireyselliğini zedelemeyi; bilakis kendine özgü beşerî kabiliyetlerinin gelişmesini sağlar...İbrahim modeli gençlere itaat, cesaretin geleceğe ümitle yönelmenin ve tek tanrıya doğru inancın gerçekten ne manaya geldiğini öğretebilir. Bizim

yapmamız gereken, İbrahim'in de gayet güzel bir şekilde yaptığı gibi kararı her şeyi en iyi bilen Tanrı'nın ellerine bırakmak olacaktır.”¹³⁹

Bu metinde öne çıkan “*itaat*”, açıkça Aydınlanma düşüncesinin mirası; aşkın iradenin önüne insanın sorgulayan aklının konulması geleneğini reddetmektedir. Bu reddin gerekçesi olarak da bugüne kadar akıl yoluyla geliştirilen ve insanlara tıpkı dinler gibi adeta bir “*kurtuluş reçetesi*” sunan ideolojilerin iflası gösterilmektedir. Nitekim BM'in Medeniyetler İttifakı projesinin yürütme kurulunda görev yapan Mehmet Aydın şöyle demektedir: “*Uluslararası ilişkilerde hakikaten insanlığın birikimini temsil ettiğine inananlar, manevi ve ruhani önderler bütün ağırlıklarını koymak zorundadırlar.*”¹⁴⁰

Öte yandan Aydınlanma geleneğinin değerleri üzerine kurulan demokrasiyi dışlamayan bu görüşler, ancak demokrasinin “*ahlakî ve manevi kaynaklardan beslenen siyasi ve kültürel bir çerçeveye*” oturtulması gerektiğini dile getirmektedirler. Örneğin günümüzde “*güç'ün hukuku tayin ettiğine vurgu yapılarak, hukuk'un meşruiyetin tek kaynağı sayılamayacağı*” iddia edilmektedir. Bu arada savaşı engellemenin, barışı egemen kılmanın bir yolunun da barışçı bir zihniyetin yerleştirilmesi ve insanların barışa yönelik olarak eğitilmesi olduğunun altını çizilmekte; bu noktada akıl tek başına amaç tayin edemeyeceği için de bu eğitimin bir ahlak eğitimi olması öne

¹³⁹ Jules Janssens, “İbrahim'in Rehberliği'nde Hoşgörü Sahibi Bir Nesil Yetiştirmek”, **Hazret-i İbrahim'in İzinde**, Ed. Cemal Uşak, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, 2001, s.226-235

¹⁴⁰ Aynı yerde, s.12

sürülmektedir. Bu çerçevede İslam'ın nefis terbiyesi ve tezkiyesiyle ilgili birikiminin devreye sokulması ve yaygınlaştırılması önemli bir imkan olarak sunulmaktadır.¹⁴¹

Bu noktada İslam'ın demokrasi ile uyumunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Temel kavram nedir?: Hristiyanlık olsun, Müslümanlık olsun ikisinin de temelinde insan mukaddes bir varlıktır. Kişi üzerine, insan üzerine toplanmıştır. Demokrasi de birey üzerine toplanmıştır. Demek ki orada İslamiyet, Hristiyanlık ve demokrasi ile bir bağdaşma vardır. Hatta bugünkü demokrasinin prosedür bakımından ele alınması durumunda, İslamiyet'te şûra, meşveret, icma gibi unsurların da bulunduğu görülür. O halde belirtilecek ana noktalardan bir tanesinin İslam'ın bugünkü demokrasiyle temelde bağdaştığını anlatmaktır. Eğer bu demokrasi İslam ülkelerinde tatbik edilmiyorsa bunun nedenlerini de göstermek lazım. Bunun nedenleri nedir? İslam'ın temel unsurlarına aykırı kurulmuş sultanlıklar, şeyhler, şunlar, bunlar. Yani otokrasiye dayanan bir idare şeklidir. İslam'da krallık, hatta sultanlık dahi yoktur. 11, 12. yüzyıldan sonra bunlar mecburen bağdaştırılmıştır İslam'la. Ama İslam'ın ruhunda bunlar yok. Bunları belirtmek gerekir. Bunu belirttiğimiz takdirde İslam'a karşı olan ideolojik silahın temeli yok edilmiş olur.”¹⁴²

Sonuçta BM destekli ya da değil, dinlerarası diyalog toplantılarındaki hakim söylem evrensel hukuk kurallarının dini temele dayalı ahlaki değerler üzerinden meşruiyetini yeniden inşa etmesi gerekliliğidir. Bu tutumun görünen iki önemli nedeni vardır: Birincisi evrensel hukuk kuralları öylesine kabul görmüştür ki, artık hiçbir dinin dünya kamuoyunda bu derece yaygın kabul gören birşeyi yadsıması

¹⁴¹ Ümit Meriç, **Savaş ve Demokrasi**, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2004, s.221-222

¹⁴² Kemal Karpat, **aynı yerde.**, s.145-146

düşünülmemektedir. İkincisi ise sağduyunun kabul ettiği bu kuralların zaten bütün dinlerin insanlardan, istediği şey olmasıdır.¹⁴³

Öyle ki dinlerarası diyalog toplantılarında Hristiyan ve Müslüman aydınlar kendi dinlerinin sözkonusu kurallara saygılı bir din olduğunu ispatlamak için adeta birbirleriyle yarış içindedirler. Din'i, insanın kendi düşüncesini insanlar üstü bir plâna aktarılışı olarak gören değerlendirmeler¹⁴⁴ hatırlandığında, günümüz dünyasının insan hakları, eşitlik ya da adalet gibi sorunlarının çözümünün ilâhî olana adreslenmesi de, gene insanların duydukları ihtiyaçları soyut bir plâna taşıması olarak yorumlanabilir. Bu sorunların tüm dünya insanlarının ortak sorunları olduğu varsayımı da dinlerarası diyalog zemininde buluşmanın gerekçesi olarak sunulmaktadır.¹⁴⁵

Gelinen noktada din yüzyılın son döneminin diliyle yeniden formüle edilmektedir.

Bu durumun bir başka sonucu ise modernitenin Hristiyanlaştırılması/İslâmleştirilmesi'dir denilebilir. Örneğin dinlerarası diyalog toplantılarının

¹⁴³ Hüseyin Hatemi'nin İnsan Hakları Öğretisi adlı kitabında insan hakları kuramının dini bir temeli olduğunu şöyle izah eder: "İnsan hakları kuramı ateizm üzerine kurulamaz. İnsan hakları tabiattan gelir demekle Allah'tan gelir demek arasında hiçbir çelişki yoktur. Ekmek buğdaydan, undan, hamurdan yapılır diyen üç kişinin sözleri arasında hiçbir çelişki olmadığı gibi.Tabiat bütünü ile Allah'tan geldiği için de insan hakları Allah'tan gelir demek daha doğru olur. Hüseyin Hatemi, **İnsan Hakları Öğretisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998, s.98

¹⁴⁴ Mardin, **age.**, s.43

¹⁴⁵ Bu ortak sorunların çözümünde dinlerin hangi çerçevede ve/veya sınırlar dahilinde çalışacağına ilişkin ise 1995'de Kanada'da Waterloo Üniversitesi Renison College'de yapılan Müslüman ve Hristiyan toplantılarında farklı inanç mensupları arasındaki diyaloga yönelik 5 prensip kabul edildi. Bu prensipler şunlardır: 1. Diyalog, karşılıklı saygının olduğu bir ortamda doğar ve büyük oradan yüzyılımızda gündeme gelmiş bu süreçtir. 2. Diyalog, ancak taraflara kendilerini inançlarını ve ibadetlerini tanımlama özgürlüğü verilirse başarılı olabilir. 3. Diyalog yalnızca bir araya gelip konuşmak değildir, aynı zamanda tarafların karşısındakine ait manevi disiplinlere, ritüellere, festivallere ve tabii ki sükûtlarına katılma veya gözlemlemeyi de gerektirir. 4. Diyalog, dinî inanç ve cemaatlerimiz arasındaki benzerlikler ve ayrılıkları masaya yatırma yollarından bindir. 5. Diyalog, karşılıklı anlayışı amaç edinir.

gündemine alınan konulardan biri olan çevre sorunlarının ele alınışı da bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir.

Endüstrinin ciddi çevresel kirlenmelere neden olması ve ekolojik sisteme zarar vermesi yüzyılın son çeyreğinde çevre hareketlerinde gözle görülür bir artışa neden olmaktadır. Bununla birlikte açlık, yoksulluk ve AIDS gibi konularda küresel sistemin adeta aciz kalışı “*dünya vatandaşlığı*” bilincini her geçen gün daha da yaygınlaştırmaktadır. En genel anlamda hüsnanist bir yaklaşımla insanlar “insanlık” için seferber olmaktadır. Böylesi bir zemin de dinlerarası diyalog gibi evrenselci bir oluşumun sözkonusu hareketliliğe eklemlenmesini kolaylaştırmaktadır.

Çevre hareketlerinde öne çıkan eleştiri, serbest pazar mantığının yalnızca nicelik’i göz önünde bulundurarak hareket etmesidir.¹⁴⁶ Buna bağılı olarak bazı ekolojistlerin önerisiyle gündeme gelen “*dış maliyet*” kavramı, endüstriyel kuruluşların çevreye verdikleri zararı telafi etmeleri için ödemeleri gereken bedeli ifade etmektedir. Ancak bu çabaların ciddi bir fayda sağladığını söyleyemek zordur. Yalnızca insanın her türlü faaliyetinin merkezine değerler meselesini yerleştirmek gibi bir sonuç doğurmuştur denilebilir.

¹⁴⁶ Sanayi toplumunu en radikal biçimde eleştiren ve çevre hareketinin kurucusu olarak tanınan Ivan Illich bugünün acil sorularını şöyle sıralamaktadır: “Gelişmenin sonrasında ne olacak? Semboller nedir? İmajlar nedir? Farklı bir dil bulabilmek için insanın geçmişe dönmesi, çağdaş tecrübenin oluşmasına temel olan mitolojik kristalizasyon noktalarını keşfetmesi gerekmektedir...ekonomik büyüme dürtüleri ile koşullanan ‘ihtiyaçlar’ bugün çevrenin bozulmasının ve sınırlı kaynakların tükenmesinin en önemli nedenidir.” Ivan Illich, “Geleceğe yaptığımız Atışların Gölgesi”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, s.63-69

Bu bağlamda örneğin İslam hümanizmi çevre sorunlarının çözümünde bir alternatif olarak yerini almaktadır. İslam’da modernleşmeyi bir gereklilik olarak gören ancak bunun “alternatif bir modernlik” biçimi olduğunu savunan Tarık Ramazan İslam ve ekoloji ilişkisini şu şekilde değerlendirmektedir:

“İslâm, araçların kültürünün tamamen tersinde bulunan gayelerin kültürüdür. Bilim ve teknikler düzleminde olduğu gibi ekoloji düzleminde de Müslüman âlem, bir seçim yapmak zorundadır. Kimse modernizmeyi, içerdği her şey Batı görüşüyle beslendiği için reddedemez: Etik, tabiatın saygınlığı, teknoloji toplumunun yabancılaşması hakkındaki kaygıların çoğaldığı bir anda, Müslüman kültürünün mevcut bulunması, bir yankı ve bir ayna rolünü oynayabilir.”¹⁴⁷

Ramazan, günümüz sorunlarına çarenin “*bizzat rahatsızlığın kendisinden doğacağını umut edebiliriz*” derken, çoğulculuğun gözetildiği bir ortamda İslam’ı bu çarenin adresi olarak “*ahlaken ne istediğini bilen, öz itibarıyla çevreci, ilham olarak insancıl, bir milyarı aşkın insanın mahremiyetinde mevcut ve anlamlı bir medeniyet*” olarak tarif etmektedir. Ancak öte yandan Batı’nın “*kendi kendine yettiğini zannetmesi*” halinde, işbirliği ve diyalogun yerini çatışmanın alacağının da altını çizmektedir.¹⁴⁸

İslam hukukuna göre çevreye karşı duyarlılığın yasalarla nasıl korunduğu ise bir başka yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu noktada 13. yüzyıl şariat düzenleyicisi olan

¹⁴⁷ Ramazan, **age.**, s.319

¹⁴⁸ **Aynı yerde.**, s.668-369

İzzeddin Abdüsselam'ın, dünyada ilk kez hayvanlar ve doğa haklarının kanun tasarısını yapmış olması en sık dile getirilen örnektir.¹⁴⁹

Bu noktada modern ideolojinin, sorgulayan ve eleştiren, buna bağlı olarak da alternatif toplumsal tasavvurlarını sunan ve bireyleri/grupları faaliyete çağıran yanı; dinlerin, kamu düzenini ve toplumsal düzeni evrensel düzenin bir parçası olarak algılayan ve meşrulaştıran geleneksel tasavvuruyla buluşmaktadır. Ancak, geleneksel yapının hiyerarşik bir ilişki içerisinde bulunduğunu ve bütün yapıyı meşrulaştırabilmek için aşağıdan yukarıya doğru değil, yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlediği göz önüne alınırsa dinler'in bu buluşmadaki etkisi, siyasî bakımdan dürtücü değil, aksine rehavete sürükleyici olabilir.

Çünkü dinler, toplumu analiz etmek yerine insanların bireysel ve toplumsal tecrübelerini bir merkezde - genellikle tanrının isteği ve gücü ve evrenin nizamı- çerçevesinde düzenlemeyi isterler. Bu modern ideolojiler gibi dinlerin de dünyayı, devleti ve toplumu açıklamadığı anlamına gelmez. Ancak bu açıklama dünyanın ve devletin değiştirilmesine kılavuzluk etmez. Dinlerde eksik olan, dünyanın değiştirilebileceği varsayımı ve insanları faaliyete geçirme dürtüsüdür. Dolayısıyla en son tahlilde dinlerarası diyalog yoluyla siyasal alana müdahil olan dinler varolan düzenin devamını pekiştiren araçsal bir değer taşımaktadır denilebilir.

¹⁴⁹ Langhorne, **age.**, s.135

B) Entegrasyon Sorunu ve Diyalog

AB'nin 2002 yılında Valencia'da yaptığı toplantıda, uzun yıllardır ihmal edildiği düşünülen Avrupa-Akdeniz işbirliği için, özellikle insani ve kültürel boyutun güçlendirilmesi kararı alındı. Bu karar gereği başlatılan çalışmalar 2005 yılında İskenderiye'de kurulan Avrupa-Akdeniz Vakfı (Anna-Lynd Foundation) ile resmi nitelik kazandı.

11 Eylül Olayı ertesinde artan güvenlik kaygılarının AB'nin alternatif yollar aramasına neden olduğu görülmektedir. Bu noktada kültürlerarası diyalog karşılıklı anlayış/bilgilenme ve Akdeniz'in her iki kıyısında da hakim olan yabancı düşmanlığına karşı hayati bir araç gibi benimsenmektedir.

Diyalog konusunun tıpkı BM projelerinde olduğu gibi AB çatısı altında da gündemin öncelikli maddeleri arasına girmesi konusu, uluslararası ilişkiler literatürde özellikle Habermas'ın teorisi bağlamında tartışılmaktadır. Habermas'ın kültürlerarası açık ve samimi diyalog önerisinin savaşa karşı güçlü bir alternatif olabileceği iddiası tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır.

Habermas'ın önerisi kısaca şu şekilde özetlenebilir: Fikirlerin serbestçe ifade edilmesi en önemli ilkedir. Bu ilkeye bağlı gerçekleştirilecek bir diyalog kişiler arası karşılıklı anlayışı arttıracaktır. Ancak diyalog güç ve ayrımcılık ilişkisinden uzak olmalıdır. Habermas'ın “*ideal konuşma durumu*” olarak tanımladığı bu tarz diyaloga

angaje olmak için bazı koşullar gerçekleştirilmelidir. Bu koşullar katılan aktörlerin zihniyet yapısına, motivasyonuna ve etkileşimine karşılık gelmektedir.

Daha ayrıntılı bir gözle bakacak olursak; “*ideal konuşma durumu*”nda katılımcıların ortak dil, kültür ve tarih gibi özellikleri paylaşmasının beklendiği görülmektedir. Habermas’ın deyişi ile diyaloga katılan kişiler “*ortak hayat dünyası*”nı paylaşmalıdırlar. Ortak hayat dünyası (common lifeworld), katılımcılara paylaştıkları deneyimleri ve değer sistemlerini yeniden gözden geçirme ve iletişim kurma imkanı sağlayacaktır.

Diğer yandan diyalogun sonucu önceden tanımlanmaz ya da kesin sonuçlar alma amacı güdülmez. Bir başka ifadeyle diyalog egoist kavramlarla ya da stratejik düşüncelerle yürütülmez. Katılımcılar empatik dinleyiciler olarak bulunurlar, yani başkalarının gözü ile dünyayı görebilme yeteneği kazanırlar. Dolayısıyla sonuç kesin olmasa da diyaloga katılanların düşünme biçimlerinde bir değişim beklenebilir.¹⁵⁰

Avrupa-Akdeniz Diyalogu çerçevesinde yayınlanan belgeler bu ideal koşulların adeta somut alana yansıtılma denemesidir. Örneğin 2003 yılında yayınlanan ve Girit Deklerasyonu olarak geçen belgede temel ilkeler şu şekilde sıralanmaktadır:

“Saygı ve eşitlik ilkelerine dayalı olarak katılımcı aktörlerin açık olması ve diğerini anlaması beklenir. Birbirlerinin kültürel ve dinsel farklılıklarına saygı duyarlar ve diğerini belli bir değer ve inanca göre değiştirmeye çalışmazlar. Başkası adına konuşanlar diğerini meraklı düşüncelerle karşılar, birbirlerine belli değerleri ve kişilikleri kabul ettirmek yerine, birbirlerini en iyi şekilde anlamaya ve birbirlerinin

¹⁵⁰ Jürgen Habermas, **A Theory of Communicative Action**, Parts I, Cambridge Polity Pres, 1984

bilgisine ulaşmaya çalışırlar. Buna ilave olarak diyaloğun temeli açıklık ve eşitliktir. Diyologa katılanlar eşittir ve eşit bir şekilde diyaloğa katılırlar.”¹⁵¹

Avrupa-Akdeniz Diyaloğu konusunda 2002 yılında AB Komisyon başkanı Romano Prodi tarafından görüşülen “Yüksek Düzeyde Rapor” güvenilir bir diyalog için koşulları daha ayrıntılı bir biçimde tartışmaktadır. Akdeniz’in iki kıyısındaki akademisyenlerin ve entelektüellerin katkılarıyla hazırlanan ve Vakfı’n oluşturulmasına ilişkin tavsiyeler de içeren rapor şu ifadeleri içermektedir:

“Diyalogun başarıya ulaşabilmesi için ve bunu güvenilir diyalog haline getirmek için katılımcı aktörlerin temel ilkelerde ortaklaşması gerekiyor. Bu ilkeler; saygı, eşitlik ve açıklık yanında güç ve zorlamanın olmaması şeklinde sıralanabilir. Eşitlik katılımcıların diyaloğa eşit şekilde katılması ve eşit statüde olmaları demektir. Diğer bir deyişle, hiçbir aktörün ayrıcalığı ya da temsilcisi yoktur. Öneri ve düşünceler ekonomik, askeri ya da diğer güç parametrelerine göre değil; sadece kendi erdem ve değerlerine göre değerlendirilmelidir.”¹⁵²

Özellikle “eşitlik ve özgürlük” kavramlarının vurgulandığı raporda, özgürlük eşitliğin önkoşulu sayılmaktadır. Diyalog kesin bir özgürlüğün olduğu; herhangi bir kısıtlanmanın olmadığı bir ortamda ancak mümkündür.

Bu tartışmalar sonucunda diyaloğun anlamı, katılımcıların aynı kaderi paylaşması ve her birinin birbirine ait olduğunu hissetmesi olarak açıklanmaktadır. Etkileşimli diyalog boyunca kültürlerarası ortak bir anlayış ve uyum yakalamak hedeflenmektedir. Nihayetinde, diyaloğun amacı varolan farklılıkların üzerinde yeni ve ortak bir kimlik oluşturmaktır. Katılımcılar sadece farklı dünya görüşlerine ve değerlerine saygı duymakla kalmaz, aynı zamanda kültürel ve dinsel farklılıkları

¹⁵¹ http://www.euromedforum.org/IMG/doc/Final_declaration.doc

¹⁵² http://www.ec.europa.eu/archives/comission_1999_2004/prodi/pdf/spirit_statement_prodi_en.pdf

harmonize etmek için uygun koşulları oluştururlar. Böylelikle, ayrımcılık ve çatışmaya karşı uzlaşma ve uyum öne çıkar.

Bu ideal modelin başarılı olmasının önündeki en büyük engel gibi görünen Akdeniz'in iki yakası arasındaki ekonomik, sosyal ve siyasal asimetrik ilişki ise raporda şu şekilde değerlendirilmektedir:

“Kuzey (AB) ve Güney (Akdeniz tarafı) arasındaki eşitsizliğin üzerinden gelinmesi gerçek bir diyalogunun gelişmesi için gereklidir. Yapısal açıdan ekonomik, sosyal ve siyasal güç olarak Kuzey ve Güney arasında eşitlik yoktur. Bu anlamda AB, bölgesel ayrım ve çatışmanın olduğu Güney'in tersine, eşitsizliklere rağmen bir araya gelinen bir alandır. Doğal olarak eşitsizlik nedeniyle güneyde diyalog, kuzeydeki kadar başarılı sonuç vermemektedir.”¹⁵³

Bu bilgiler ışığında dile getirilen eleştirilere baktığımızda önemli çelişkilere dikkat çekildiği görülmektedir. Örneğin Chris Brown bu tarz bir diyalogu, birinin değerlerinin yeniden yorumlanmasını üstlenmek olarak değerlendirmektedir. Üstelik ortada zorlayıcı bir neden olmadan sonucun herkes tarafından kabul edileceğinin de garanti olmadığına altını çizmektedir.¹⁵⁴

Mark Lynch ise “terörizm”i bu zorlayıcı nedenlerden biri saymaktadır. Lynch'e göre 11 Eylül Olayı ve ABD'nin bu saldırıya verdiği askeri cevap Batı ile Müslüman dünya arasında güvensizliğe ve şiddete neden olmuştur. Fakat bu iki taraf arasında bir diyalogun gerekliliğini de gündeme getirmektedir. Diyalog aşırılık ve şiddete

¹⁵³ aynı yerde

¹⁵⁴ Chris Brown, “Cultural Diversity And International Political Theory:From the Requirement to Mutual Respect” **Review of International Studies**,26,2000,s.208)

karşı en iyi alternatiftir ve bu yüzden diyalogu reddetmek güveni yok ederek korku salmak isteyen teröristlerin zaferi olacaktır.¹⁵⁵

Kısacası, diyalog aşırılığa ve tansiyonun artmasına verilecek gerekli bir mesajdır. Bunun alternatifi radikalliğin yükselmesi, korku ve güvensizliktir. Kùltürlerarası diyalog için bu tarz bir gerekçelendirme AB'nin resmi belgelerinde de mevcut olduğu gibi “güvenlik” kaygılarına dayanmaktadır. Fakat güvenlik olgusunun doğasına içkin bir “güvensizlik” duygusuyla, Habermas'ın önermesine dayanan bir diyalogun nasıl başarılı olacağı oldukça problemlidir.

Helle Malmvig diyalogun nasıl güvenlik stratejisine dönüştüğünü şu üç gösterge üzerinde durarak değerlendirmektedir:¹⁵⁶

- 1.Huntington'ın çatışma teorisinde ortaya konan nedenlere ilişkin alternatif analizlerin gündeme gelmesi,
- 2.Acil bir gereklilik olarak diyalogun telaffuz edilmesi
- 3.Diyalog yokluğunun geleceği tehdit ettiğinin belirtilmesi

Hungtinton'un teorisi sözkonusu belgelerde sürekli zikredilmektedir. Teori kabul edilmemektedir ancak çatışmanın nedenlerine ilişkin alternatif açıklamalar yapabilmek için bu teorinin temel yapıldığı görölmektedir. Örneğin bilgisizliğin, anlayış bozukluğunun ne tür tehlikeler yaratabileceğini örneklendirmek için

¹⁵⁵ Mark Lynch, “Transnational Dialogie in an Age of Teror, **Global Society**, 19, 2005,s 11

¹⁵⁶ Hele Malmvig, “Security Through Intercultural Dialogue? Implications of the Securitization of Euro-Mediterranean Dialogue Between Cultures, **Mediterranean Politics**,20,No.3 2005, s.351

kullanılmaktadır. Bu noktada yakında olması muhtemel bir çatışma medeniyetler çatışması olarak değil, bilgisizliğin çatışması olarak tanımlanmaktadır: Çatışma ve tansiyonun nedenleri kültürlerarası bilgisizliğe, cehalete ve anlayış bozukluğuna dayanmaktadır. Hungtinton’ın teorisi de bu bilgisizliğin ilk örneğidir.

Ancak burada dikkat çekici olan diyalog modelinin bir anlamda Hungtinton’ın temel analizlerini yeniden ürettiğidir. Çatışmanın bilgi eksikliğinden kaynaklandığına ilişkin tespitin tartışılması bir yana, diyalogun adının kültürlerarası ya da medeniyetler arası şeklinde konulması bile, Hungtinton’ın teorisinden kaçma girişimlerinin çok da başarılı olmadığını göstermektedir.

Öte yandan “*hemen harekete geçmek*” için yapılan çağrılar diyalogun bir güvenlik stratejisine dönüşmesinde bir başka gösterge olarak değerlendirilmektedir. Diyalog ihtiyacının meşrulaşmasında, zorunluluk/aciliyet/gereklik kavramlarına sıklıkla başvurulmaktadır: “*Diyalog gerekliliğin ötesinde birşeydir...Diyaloga katılmaya acil ihtiyaç vardır...tüm sektörlerin aktiviteleri için bir zorunluluktur*”. Sonuçta bu vurguların temelinde eğer harekete geçilmezse (bu hareket diyalog) gelecekte çok kötü sonuçların ortaya çıkabileceği öngörüsü yatmaktadır.

Raporda yer alan “*Kapalı zihinler kesin din ve siyasi düşüncelere kilitlenmiştir...çarpıklığın korkutucu örneklerini üretebilir*” ifadeleri ile terörün kolektif bir reaksiyona dönüşmesinden duyulan endişe dile getirilmektedir. Yani eğer diyalogun peşinden gidilmezse, savaş ve uzlaşmazlık patlak verecektir.

Bu noktada sözkonusu güvenlik olduğuna göre diyaloga adeta bir “silah” gibi başvurulduğunu söylemek doğru olacaktır. Dolayısıyla diyalog yoluyla kültürün güçlendirilmesinden çok, güvenliği güçlendirecek bir kültür yaratılmaya çalışılmaktadır demek mümkündür.

Diğer yandan kabul edilen prosedürlerle sıkı bir kontrol mekanizmasına bağlı işleyen diyaloga kimlerin katılacağı ayrı bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Bağımsız sesleri temsil ettikleri ve sivil toplumu koordine ettikleri farz edilen kuruluşların birçoğunun bazı hükümet organlarıyla angajman içinde oldukları bilinmektedir. Bu yönüyle diyalog resmi ve diplomatik kültürel formların dışındaki kültürel döngüleri içermemektedir. Bir başka deyişle hükümet kontrolü dışındaki ihtilaflı, karşıt ve tehlikeli görülen gruplar dışlanmaktadır¹⁵⁷

Diyalog programının gündemine aldığı konulara bakıldığında ise siyasi nitelik dikkat çekmektedir. Örneğin kadınların güçlendirilmesi, demokratik vatandaşlık ve insan hakları alanları öncelikler arasında yer almaktadır. Öyle görünüyor ki çatışmanın bilgi eksikliği ve cehaletten kaynaklandığı teziyle işe koyulan diyalog bu eksikliği en çok demokrasi konusunda görmektedir.

¹⁵⁷ Örneğin katılımcılar arasında ulusal kütüphaneler ya da kültürel kurumlar bulunmaktadır. Malmvig’in verdiği bilgiye göre ülkelerin ulusal ağlarında bulunan her 35 kuruluşun 7’si ya Dışişleri Bakanlığına ya da Kültür Bakanlığına bağlıdır. Öte yandan 2005 yılından itibaren üç yıllık bir süre için seçilen AB Bakanlar Kurulu Euromed (Avrupa-Akdeniz) Komitesi etkin bir karar alma mekanizması olarak görevlendirilmektedir. Bu yapı ruhsatı olan, yıllık çalışma programı kararını alan ve Vakfın asıl tüzüğüne karar veren bir niteliğe sahiptir. Böylelikle, Avrupa- Akdeniz hükümetleri Diyaloga girebilen sivil toplum kurumları üzerinde etkin olarak kesin bir kontrol kazanabilmektedir.

AB anayasasının onaylanması sürecinde ve özellikle Müslüman göçmenlerin entegrasyonu bağlamında su yüzüne çıkan sorunların bu gündem maddelerinin belirlenmesinde önemli bir faktör olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim diyalog her ne kadar Avrupa-Akdeniz Diyalogu olarak adlandırılrsa da yukarıda da belirtildiği gibi başarı şansı daha çok Avrupa tarafında öngörülmektedir. Diyalog için Akdeniz'in seçilmesi de özellikle Müslüman göçmenlerin önemli bir çoğunluğunun kökenlerinin bu bölgeden olması bağlamında yine Avrupa coğrafyasına dönük bir niyetin taşındığını göstermektedir.

Sonuç olarak, kültürlerarası diyalogun taşıdığı güvenlik kaygısı dışlayıcı bir tutuma ve sıkı bir hükümet kontrolüne yol açmaktadır. Bu da sadece Habermas'ın diyalogunun ideal dünyasından uzak bir diyaloga değil, aynı zamanda bir dışlama siyasetine de işaret etmektedir.

C) Uluslararası İlişkilerde “Doğu”nun Yeniden Konumlandırılması

1648 Westphalia Anlaşması ile başlayıp II. Dünya Savaşı sonrasında kurumsallaşan uluslararası sistem dünyayı ulus-devlet kategorilerine bölen bir anlayış üzerine inşa edildi. “Soğuk Savaş” dönemi olarak nitelenen ve siyasetin iki ideoloji arasındaki gerilimli ortamda şekillendiği süreç ise 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla sona erdi. Bu gelişme bazı teorik eleştirilere rağmen pratikte kapitalist sistemin zaferine ve alternatifsizliğine işaret ediyordu. Nitekim 1990'lı yılların başı özellikle dağılan SSCB coğrafyasında ülkelerin bir bir demokrasi ve serbest piyasa sistemine geçişine şahit oldu.

Ancak aynı dönem *micro-milliyetçilik* akımlarının hız kazandığı ve Yugoslavya örneğinde görüldüğü gibi etnik farklılıkların savaşa dönüştüğü bir kaosu da beraberinde getirdi. Bu süreçte BM ve/veya AB gibi uluslararası ilişkilerde sorun çözme mekanizması olarak görev yapan kurumlar deyim yerindeyse seyirci kaldı; savaşın önünün alınmasında etkin bir politika ortaya koyamadı. Bu konuda yapılan analizler içinde Batı'nın yetersizliğini Yugoslavya'da yaşanan savaşa bir ulus-devlet sorunu olarak yaklaşmasında bulan eleştiriler araştırmamız açısından önemli ipuçları taşımaktadır.¹⁵⁸

Bugün siyasetin sıkıştığı Ortadoğu coğrafyasında toplumların uluslararası sisteme entegrasyonu yine ulus-devlet kategorisi üzerinden yapılmıştı. I. Dünya Savaşı sonrasında ünlü Wilson İlkeleri gereği Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki coğrafya kimilerinin ifadesine göre “*cetvelle*” belirlenen sınırlar içinde kurulan ulus-devletlere bölündü. 1980'lere kadar süren sancılı bir süreçte, örneğin Fransa gibi sömürgeci faydalarından vazgeçmek istemeyen ülkelerin ve de İsrail'le yaşanan savaşların etkisiyle dönemin ruhuna uygun milliyetçilik akımlarının geliştiği görüldü. Arap milliyetçiliğini siyasal ideolojisinin odağına alan Baas Partisi bu gelişmeler içinde doğdu. Ancak bu dönemde dahi Ortadoğu toplumlarında hakim olan duygu bir “birlik” arayışıydı. Bu birliğin en geniş zeminini ise hiç kuşkusuz İslam oluşturuyordu. Bugün “dinsel ulusçuluk” olarak kavramsallaştırılan islami nitelikli yapılanmaların Ortadoğu'da milliyetçilik akımlarıyla eklemlenerek eşzamanlı bir yükseliş seyri izlediği bilinmektedir.

¹⁵⁸ Fuat Keyman, “Bosna ve Uuluslararası İlişkilerde Etik Sorunu”, **Birikim Dergisi**, Ankara,S.83, Mart 1996

İslami hareketlerin etnisite yerine “ümme” zemini üzerinden etkinliğini artırdığı dönemin miladı ise 1979 İran devrimi olarak kabul edilmektedir. İran rejiminin özellikle 1980’li yıllarda Devrim’i ihraç etmeye yönelik politikaları, tam da dünya sisteminin iki saçayağından birini oluşturan ideolojinin zayıfladığı bir sürece denk gelirken, İslam’ın siyasallaşması hız kazandı.

Lewis’in yaptığı analize göre, Ortadoğu coğrafyasında İslamiyetin etkisiyle ulus’un siyasal yapılanmadaki hiyerarşik yeri Batı’daki biçimiyle uyuşmaz. Çünkü Batı ulus’u tek meşru siyasal olgu olarak kabul ederken din’i ancak ulus’un altında ve onu tanımlayan öğelerden biri olarak görür. Ancak Ortadoğu’da “ümme” yani İslamiyete inananlar kategorisi daha kapsayıcı bir nitelik taşır. Ulus ancak ümme’in altında bir unsurdur.¹⁵⁹

Bu değerlendirmeler ışığında gelmek istediğimiz nokta müslüman toplumlarda Batı’nın benimsediği biçimiyle bir ulus-devlet yapılanmasının ya da arkaplanında dayandığı “ulus” kategorisinin zayıflığına işaret etmektir. Nitekim Şerif Mardin de *“İslamiyet’in bir millet olarak kavramlaştırılmış olmasının yapı bakımından*

¹⁵⁹ Bernard Lewis bunun nedenini şu şekilde açıklar: “Kuşkusuz bunun nedeni kısmen Ortadoğu coğrafyasındaki ulus-devletlerin çoğunun görece yeni, Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilgisi ardından kurulan Fransız-İngiliz hâkimiyetinin mirası oluşu ve eski emperyal efendilerinin belirlediği devlet yapısını ve sınır çizgilerini korumalarıdır. Bu ulus-devletlerin adları bile bu yapaylığı yansıtır. Irak, sınırları mevcut modern devletin sınırlarından çok farklı olan ortaçağa ait bir bölgeydi. Bu bölge Batı İran’ın bir kısmını içeriyordu ama kuzeyde Mezopotamya Irak sınırları dışında kalıyordu. Suriye, Filistin ve Libya klasik çağdan kalma adları ve binlerce yıldan beri, yirminci yüzyılda Avrupalı emperyalistler tarafından yeniden canlandırılıp dayatılana dek bölgede kullanılmıyordu. Arapça’da Cezayir ve Tunus sözcükleri hiç yoktu; daha sonra bu aynı sözcükler hem ülke hem de şehir adları olarak kullanıldı. İşin en ilginç yanı, Arapça’da Arabistan diye bir sözcük yoktu; günümüzdeki Suudi Arabistan’dan yerine göre “Suudi Arap Krallığı” ya da “Arap yarımadası” olarak bahsedilirdi. Bu Arapça’nın fakir bir dil oluşu yüzünden değil, tanı tersine Arapların etnik ve bölgesel kimliklere göre düşünmüyor oluşu yüzündendi. Gerçekten de, Hz. Ömer’in Araplara “Soyunuzu bilin ve kendilerine kim oldukları sorulduğunda, ‘Ben şu yerdenim’ diye yanıt veren köylüler gibi olmayın” dediği söylenir. Lewis., *age.*, s.4-5

*sonuçları nelerdir? Bir sistem olarak İslamiyet bu açıdan diğer dinsel sistemlerden nasıl ayrılmaktadır? Bunu ayrıntılarıyla işleyenler çok azdır.”*¹⁶⁰ derken yaptığımız yorumu destekleyen bir eleştiriyi gündeme getirmektedir.

Sonuçta günümüz uluslararası sistemini yeniden kurmaya dönük çabalarda karşımıza çıkan da müslüman ülkeleri; etnik farklılıklara dayalı, birbirinden bağımsız parçalar olarak değil, islamiyeti benimseyen halklar bütünü şeklinde gören zihniyetin pekiştirilmesidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta her ne kadar adına dinlerarası diyalog da denilse, pratikte bu çabaların Hristiyan-Müslüman Diyalogu adı altında gerçekleşmemesidir (burada kasıt teolojik zeminde yapılan diyaloglar değil, dış politika zemininde yapılan diyalog çalışmalarıdır). “*Medeniyetler İttifakı*” ya da “*Avrupa-Akdeniz Diyalogu*” gibi adlandırmalar şu önermeye içkin ifadedir: Batı, temelde ussalcı bir yönetim geleneğine sahip olan değerler bütünü coğrafyası ya da medeniyeti, dolayısıyla dinden ya da Hristiyanlık’tan bağımsız; İslam ise ussal olanın tam da karşısında, değerler bütünü yalnızca aşkın iradenin hükümleri bağlamında benimseyen bir coğrafya ya da medeniyettir.

Bu ayrım, bugün dinlerarası diyalog çerçevesinde “*farklılıkların tanınması ve sayılması*” ya da “*ortak*”lığı yoluyla “*evrensel değerler*”in yeniden belirlenmesi çabasının eşitlikçi argümanını bağlayan bir niteliktedir. Çünkü ortaklığa çağrılan

¹⁶⁰ Mardin, **age.**, s.68 Mardin’in bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: İlk başlarda İslâmiyet’in toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteliği, kabile ilişkilerinin çok kuvvetli olduğu bir ortamda belirmiş olmasıdır. Örneğin, Muaviye’nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının daha oturmuş ve nisbeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir. Muaviye’nin etrafında toplanma hareketi, din’i bir eksen olarak kullandığı derecede bize İslâmî toplumların önemli bir özelliğini de yansıtır. İslâmiyet’te din, baştan itibaren Batı’da önce polis ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapmış olduğu bir görevi üstüne almıştır.

İslam yukarıdaki tanımlama dolayısıyla “yerel” olana imlenirken “evrensel” bir iddia taşımaktan uzaklaştırılmakta; Batı ise din’in dışında değerler üzerinden tanımlandığı oranda “yerel”likten kurtulmakta ve “evrensel” olma iddiasına sahip kılınmaktadır. Dolayısıyla İslam’ın değerleri ancak Batı’nın değerleriyle kesiştiği, benzeştiği ya da uyumlaştırılabildiği noktalarda “evrensel”in kaynağı olabilmektedir.

Batı’nın İslam’ı bu yeniden formüle etme çabasının görünen iki biçiminden söz edilebilir: Bunlardan ilki ABD’nin BOP politikası çerçevesinde netlik kazanan “*İlmli İslam*” modeli; ikincisi ise Avrupa kıtasında dillendirilen “*Avrupa İslamı*” modelidir. Aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz bu iki model en genel anlamda “*İslam’da bir reform*”u öngörmektedir. Ancak İlmli İslam bu reformu Ortadoğu ülkelerindeki sistemi değiştirmeye yönelik bir “ihraç modeli” politikası olarak benimserken; Avrupa İslamı, kıta Avrupası’nda yaşayan Müslümanların İslami anlayış ve yaşayışlarını Avrupa değerleriyle buluşturması şeklinde bir “ithal modeli” olarak benimsemektedir.

1.Bir “İhraç Modeli” Olarak İlmli İslam

Özellikle 11 Eylül Olayı ertesinde yoğunlaşan “İlmli İslam” modelinin ayrıntılarına geçmeden önce, bu modelin kaynağı olan ABD coğrafyasında din’in yerine ilişkin yapılan değerlendirmelere göz atmak yerinde olacaktır.

Amerika Birleşik Devletleri’nin kuruluşunda, onyedinci yüzyılda Avrupa’daki dini baskılardan kaçarak kurtulmak ve kendi inançlarını özgür bir biçimde yaşamak isteyen değişik dini grupların belirleyici bir rol oynadığı bilinmektedir. Kuruluştaki

bu esaslı rolü Amerikan siyasi ve kurumsal hayatın şekillenişinde de belirleyici olmuştur.¹⁶¹

Amerika'ya cemaat halinde göç eden insanlar, kendi liderlerinin kendileri için Tanrı'nın izniyle kurmayı başaracakları şehirleri, Tanrı'nın kendilerine onca zulüm ve baskıdan sonra bahşedeceği bir tür vaad edilmiş toprak olarak düşünüyorlardı. Bu yüzden New England kolonileri bir çeşit “İncil Eyaletleri” olarak düşünülürdü. Bütün vatandaşlar hayatlarının her aşamasında dini metinlerin düsturlarına uyma arayışı içindeydiler. Hatta dini metinler ceza yasalarını da tayin ediyordu¹⁶²

Nitekim Alexis de Tocqueville de Amerika'ya ilişkin analizinde, Amerika'da demokrasinin gelişmesinde Hristiyanlığın -özellikle bu topraklarda Avrupa'dakine kıyasla geliştirdiği yeni değerlerin veya biçimlerin- önemli bir rolü olduğunu kaydetmektedir. Tacqueville'in tespitine göre Amerika'da din, açık siyasal çatışmalardan çekilmiş olması itibarıyla inanç ve yaşam tarzları için “demokratik hayati düzenlemek suretiyle devleti düzenleyen” temel bir çizgi sağlamıştır.¹⁶³

Hristiyanlığın Amerika'daki sözkonusu etkisinin bugün de geçerli olduğu söylenebilir. Örneğin 1995'te düzenlenen bir ankette dinin halkın yüzde 60'ı için "çok önemli", yüzde 28'i için "oldukça önemli" olduğu ve ancak yüzde 11'i için "çok

¹⁶¹ Yasin Aktay, *age.*, s.29

¹⁶² *Aynı yerde.*, s.31-32

¹⁶³ Alexis de Tocquaville, *Amerika'da Demokrasi*, çev İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Ankara, Yetkin yayınları, 1994

önemli olmadığı" sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ankete göre ise ABD’de insanların yüzde 70’i kendini “dindar” olarak tanımlamakta, Tanrı’ya inananların oranı yüzde 90 çıkmaktadır.¹⁶⁴

Amerika’da bir çok insan için din siyasal katılım konusunda her birinin ön plana çıkardığı duyarlılıkları bağlamında bir çeşit örgütsel altyapı işlevi görmektedir: Siyahlar için kiliseler sivil haklar hareketi bağlamında elverişli bir ortam oluşturmaktadır. Yahudiler de bir grup olarak siyasette oldukça etkindir ancak onların etkinlikleri dinsel yapıları aracılığıyla olmaktan ziyade, başka birtakım faaliyet kurumları yoluyla olmaktadır. Bu tür kurumlar arasında Amerikan Yahudi Kongresi, Karalama-Karşıtı Cemiyeti ve Amerikan Yahudi Cemaatleri vardır.

¹⁶⁴ Ali Köse “Modernleşme, Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar” **Liberal Düşünce**, Güz 2001 s. 24 Öte yandan Amerika’nın İsrail’e olan desteğinin toplumsal tabanını da büyük ölçüde bu halk desteğinin sağladığı düşünülüyor. O kadarki Hallsell’in kaydettiği gibi, milyonlarca insan Amerikan siyasetinin Hz. İsa’nın da gelmesinin önemli şartlarından biri olan büyük Armagedon savaşının oluşması için (ki bu savaşın İsrail’in içinde olduğu bir savaş olacağına inanılıyor) uygun siyasetler yürütmesi gerektiğine inanıyor. Yeryüzü gezegenini yok etmesi ve hemencecik kendilerini semaya yükseltmesi için milyonlarca insanın Tanrı’ya neden dua ettiklerini inceleyen Grace Hallsel, Amerikan siyasetinde somut etkilerini gösterdiği bu eğilimin adını ironik olarak bir çeşit “Tanrıyı Kıyamete Zorlamak” olarak koyuyor. Amerikalı politikacıların din konusundaki tutumları ise oldukça ilginç örnekler sergilemektedir. Örneğin seçim kampanyasında “Amerika’nın Tanrı’ya ihtiyacı, Tanrı’nın Amerika’ya ihtiyacından daha fazladır” gibi mesajlar veren Ronald Reagan, Hristiyan sağda eski tarz bir Hristiyan moralinin ABD politikasına yeniden yansımalarına ilişkin beklentileri artıran yakın tarihteki ilk örnek olarak kabul edilmektedir. Reagan 1982’de programını şöyle açıklıyordu: “Özgürlük yalnızca Tanrı’nın iyiliği enerjik bir biçimde istendiğinde ve alçakgönüllülük göstererek alındığında çiçek açar. Amerikan demokrasi deneyi atalarımızın büyük zaferi olan, bu sağduyu üzerine kuruludur”. Daha önceki yıllara ilişkin örnekler ise şu şekilde verilebilir: Jefferson’ın insanın dokunulmaz haklarını ortaya koyarken “Bize yaşam veren Tanrı, özgürlük de verdi” sözleri ve/veya George Washington’ın “Politik refaha yol açan bütün ve adetlerden din ve moral en değiştirilemez olanlarıdır” demesi gibi. Ancak kuşkusuz bu tutumun en yeni ve somut izlerini şu anki Amerikan yönetiminde sürmek mümkündür. Örneğin 11 Eylül Olayı’ndan bir hafta sonra Bush’un 27 Hristiyan lideri Beyaz Saray’a davet ettiği bilinmektedir. Öte yandan Bush ve yardımcıları Bush’un kendisini Tanrı’nın bir aracı olarak gördüğünü saklamadılar. “Bush At War” kitabında Bob Woodward Bush’la yaptığı dört saatlik görüşmeden sonra Başkan’ın kendisine kötülüğe karşı savaşmak üzere tanrısal bir görev verildiğini düşündüğüne ilişkin net bir izlenim edindiğini yazmaktadır. Başkan’ın yakınlarından biri Time dergisine Bush’un kendisini özel olarak Tanrı’nın izniyle ABD’yi yönetmek için seçildiğini söylediğini anlatmış ayrıca Beyaz Saray basın sözcülerinden biri Hristiyan bir haftalık dergi olan World’e Başkan Bush’un bu kararından Tanrı’nın adamı olarak görev yaptığını ifade etmiştir. Karlsson, *age*, s.61-86

Beyaz Katolikler ve ortalama Protestanlar için ise kilise örgütleri siyasal katılımı örgütlemenin merkezleri değildir. Buna rağmen her ikisi de kiliseleri aracılığıyla kamusal alanda güçlü tavırlar alır. Örneğin, Katolik kilisesi kürtaj konusundaki muhalefetiyle ön plana çıkmıştır. Yasin Aktay'a göre kürtaj sorunu hakkında yürütülen tartışmalar, Amerika'da laikliğin veya din devlet ilişkilerinin sınırlarının çizilmesini sağlamakta, bu tartışmalarda söylenenler Amerikan liberalizminin veya laikliğinin neye benzemesi gerektiğinin çerçevesini oluşturmaktadır.

Din'i Amerikan mili kimliğinin önemli bir parçası olarak değerlendiren görüşler, Amerikan kimliğini de tıpkı Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında da vurguladığı gibi, ciddi bir çalışma ahlakı, dürüstlük, devlete ve topluma sadakati temsil eden değerler bütünü olarak yorumlanmaktadır. Burada hangi dinin bunu sağladığını sormak gereksizdir. Çünkü Amerikan potasına giren bütün dinler toplumda bu işlevi yerine getirmek üzere göreve çağrılırlar. Asıl dönüştürücü olan Amerika'nın toplumsal şartlarıdır. Bugün Katoliklik de Protestanlık da Mormonluk da, hatta Amerikan Müslümanları bile kendi aralarında ancak bu Amerikan ideale daha iyi hizmet etme noktasında yarışmaktadır.

Birçok sosyolog, Amerika'nın günlük hayatında çok etkin olarak görünen bu tarz bir dindarlığın, Amerika'nın ekonomik ve siyasal düzeylerine bir üstyapısal unsur olarak eklemlendiğini ve bu dinlerin etkinlik mücadelelerinin bile bu toplumsal gövdenin gücünü artırıcı bir işlevi yerine getirdiği üzerinde durmuşlardır. Sonuçta Gellner'in

ifadesine göre Amerika’da din paylaşılan Amerikan yaşam biçiminin bir anlamda kutsanmasıdır.¹⁶⁵

Bu bağlamda ılımlı İslam modeli de bu yapının küresel ölçekteki izdüşümü niteliğindedir denilebilir. Çünkü dinlerarası diyalog çalışmalarının ayrıntılarında da gördüğümüz gibi “*evrensel ahlak*” ya da “*dünya vatandaşlığı*” gibi yeni kavramlar üzerinden bir çeşit varolan hukuk kurallarının ya da hakim siyasal sistemin *kutsanması* yoluna gidilmektedir. Özellikle Amerikan örneğinde Hristiyanlığın böyle bir işlevi yerine getirmede herhangi bir sorunu bulunmadığı, bilakis pekiştirici bir rol oynadığı açıktır. Dolayısıyla geriye İslam’ın (hele ki halihazırda sisteme neredeyse tek muhalefetin kaynağı konumundayken) böylesi bir işleyişe dahil edilmesi kalmaktadır.

Oysa İslam’ın merkezi öğretileri güçlü ve katı dile getirilmiş bir tek tanrıcılığa dayanır. Peygambere gönderilen ayet sonuncu ayettir; hem inancın hem de ahlakın kurallarını içerir. Başka bir deyişle hem öğreti hem de yasadır. Öğretinin gerekleri ile yasanın gerekleri birbirinden ayrılamaz. Kutsal yasa yoktur, salt tanrısal yasa geçerlidir. Tanrının yasası belki bir uzmanlaşmış kuruluşun örgütlenme ya da üyeleri için (kilise olduğu gibi) değil tüm inananlar cemaati (ümme) için geçerlidir. Tanrısal etkinlik herhangi bir yasama etkinliğinin önünü almıştır.

Ancak İslam’da reformdan yana olan görüşler bu durumun köktendincinin çağdaş hukuku kabul etmekte güçlük çekeceği anlamına gelmeyeceğini savunmaktadırlar.

¹⁶⁵ Gellner, age., s.19

Çünkü bu anlayış onlara göre aynı zamanda Müslüman toplumunda neredeyse daha başta bir erkler ayrılığı olduğunu gösterir. Erkler ayrılığının bu biçimi çoğulcu toplum düzenini öğütleyen, toplumsal kurumlar arasında bir denge kurulmasını savunan bir aydınlanma öğretisinin gelişmesini beklememiştir. Bu dizgede yürütme (hükümet) tanrısallıkla yasamaya bağlı kılınır, gerçek yaşamda bunun anlamı dinbilgesi/fakihlerin siyasal düzelti gözetmenleri olarak işlev görmesi demektir. İlke şudur: “Cemaat hatada uzlaşmaz”. Bunun anlamı siyasal merkezden çok, bir tür yasama otoritesine sahip olan ümmetin oybirliğine varmasıdır. Dolayısıyla bir kez sanal ve Tanrısallıkla yasa tasarımı benimsedikçe (insanlardan oluşan) yürütme erki nesnenin doğası gereği hükümetin (tanrısallıkla ama cemaatçe dolayımlanan) yasama erkinden ayrılır. Yasa olsa olsa, “*Kıyas*” ve “*Yorum* (içtihat)” yoluyla genişletilebilir.¹⁶⁶

Öte yandan İslâm'da hiçbir şeyin modernizmle tezat oluşturmadığını; sorunun yalnızca Müslüman düşünürlerin ve ulemânın modernizmi Batı'da tezahür ettiği biçimde algılamalarından kaynaklandığını öne süren görüşler de bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Müslümanlar, modernizeyle Batılılaşmayı birbirine karıştırmaktadırlar. Bundan dolayı da bazen karanlık ve sert bir gelenekselciliği andıran ve İslâm'ı öz itibarıyla toplumsal ve bilimsel gelişmenin karşıtı olarak gösteren bir tutumu benimsemenin daha doğru olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı, bazı Müslüman düşünürler, “*Batı'nın sapmalarından*” korunmayı amaçlarken, mesajı

¹⁶⁶ Aynı yerde, s.21-24

sâdık kalmanın tek şeklinin de kaynakların "mutlak" ve kesin bir şekilde okunmasına bağlı olduğu sonucuna varmaktadırlar.¹⁶⁷

Sonuçta Müslümanlar ait oldukları zamanın meydan okumalarını yanıtlamalıdır. İslam'da hiçbir şey bireysel yükümlülüğe, toplumsal reforma, gelişmeye ve refaha ters düşmemektedir. Tam tersine fıkıh usulünün ilkelerinden biri, gerçekleşme şekilleri kaynakların sunduğu genel yönelimlerin yönünde olması şartıyla, insanların hayatını iyileştirmeye yönelik her toplumsal reforma ve bilimsel gelişmeye izin verilmesidir. İnancı ve pragmatik olmak bir çok entelektüelin ve ulemânın bazen hayatları pahasına savundukları, arzulanan özgürleşmenin ilkidir.¹⁶⁸

Tarık Ramazan ise İslam referansını kabul etmenin, akılcı ve liberal mantığın dışında, farklı kimliklerin meşruluğunu kabul etme anlamına geleceğini iddia etmektedir. Bu noktada da “*Batı bunu kabul etme iradesine ve imkânlarına sahip midir?*” sorusunu yöneltmektedir. Ona göre tartışmanın asıl merkezi burada yatmaktadır. Ramazan’a göre Avrupa ve Amerika evrenselliğine tekabül etmeyen her türlü kimliksel iddianın öz itibarıyla Batı karşıtı olduğunu düşünmektedir. Bu durumda kendi düşmanlarını icat eden ve aracılıksız çatışmanın hendeklerini kazıyan Batı’nın kendisidir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Anwar İbrahim, **The Need For Civilizational Dialogue**, Washington, Georgetown University Occasional Papers Series, 1994,

¹⁶⁸ Fathi Osman, **İslam In a Modern State: Democracy and Concept of Shura**, Washington, Georgetown University Occasional Papers Series, 2005

¹⁶⁹ Ramazan, **age.**, s.327

Sonuçta oldukça karmaşık görünen Doğu-Batı ilişkisinde diyalog yoluyla İslam'da bir reformun gerçekleşmesi zor görünmektedir. Ancak Batı bu ortamda deyim yerindeyse diyalog için kendi değerlerine uygun entelektüel bir kategori yaratmaktadır. Bu kategorinin ayrıntılarına girildiğinde ise karşımıza İslam toplumlarında önemli bir yere sahip tarikatlar çıkmaktadır.

Amerika'da dinin en önemli güven veya daha genel ifadeyle "toplumsal sermaye" kaynağını oluşturduğu fikrini savunanlar,¹⁷⁰ güvenin de bir toplumsal kültür ögesi olarak en iyi beslendiği yerin kiliseler, dini cemaatler olduğunu tespit etmektedir. Bu nedenle her türlü dine serbest bir çalışma ve örgütlenme imkanı tanımak, teşvik etmek, devletin gözettiği "toplumsal sermaye" seviyesi açısından yararlı hatta gerekli olarak görülmektedir. Bu durumda bütün dinleri kendi örgütsel yapılanması açısından işlevsel kılan bir kapitalizm modelinin Amerika'yı, bir din toplumu olmaktan daha iyi ifade ettiği söylenebilir. Yine de dinlerin bütün bu işlevselliklerini kendi adlarına güç biriktirmek ve ABD'nin iç ve dış siyasetlerine etkide bulunmak üzere bu gücü kullanmak adına kiraladıkları da aynı ölçüde geçerlidir.

Bu noktada özellikle son dönemde Müslüman toplumlarda etkinlikleri artan tarikatlar dikkat çekmektedir. Çünkü "ılımlı İslam" modelinin adeta yerel düzeyde temsilciliğini yapan bazı tarikatlar, yukarıda Amerikan sistemi içindeki konumunu değerlendirdiğimiz kilise ve dinsel cemaatlerle benzer işlevleri yerine getirmektedir.

¹⁷⁰ Fukuyama, Friedman, Robertson gibi araştırmanın birinci bölümünde yer verdiğimiz düşünürler bu grup içinde sayılabilir.

Şerif Mardin tarikatların Müslüman ülkelerdeki fonksiyonunu şu şekilde değerlendirir: İslam toplumunda tüzel kişiliğe hiçbir zaman Roma'da tanındığı kadar geniş bir örgütlenme meşruiyeti ve hareket serbestisi tanınmamıştır. Buna bağlı olarak ikincil birimler olarak nitelenebilecek kurumlar gelişmemiştir. Dolayısıyla İslami toplumlarda, devletle fert arasındaki ilişkinin önemli bir mekanizması olan ikincil yapılar bu tampon vazifesini göremeyince, bireyin bunların yerine geçecek bir sığınak araması doğaldır. İşte bu noktada Batı'da ikincil yapıların yerine getirdiği fonksiyonu Doğu'da bir taraftan "ümme" yapısı, diğer taraftan "ümme" yapısına bağlı olarak "tarikat" yapısı yerine getirir.¹⁷¹

Gellner'e göre de ruhban sınıfının kuramsal düzlemde olmadığı bir dine tarikatların bir tür geçici ruhban sınıfı oluşturduğu söylenebilir.¹⁷²

Bu bağlamda örneğin Nakşibendilik Müslüman "aktivizmi"nin öncülüğünü yapan bir tarikat olarak değerlendirilmektedir. Özellikle 18. yy'da yeniden örgütlenme hareketleri sonucunda daha aktif ve siyasi bir rol alan tarikatların günümüzdeki temsilcileri ise bir anlamda islami hümanizmin öncülüğünü yapmaktadırlar. Tarikatlar bu yönleriyle, İslam'da reform tartışmalarında sıkça gündeme gelen "*Reformcu Müslüman düşünürlerin yokluğu*" sorunun giderilmeye çalışıldığı hazır yapılardır denilebilir. Bu yapılar içinde hedef dogmayı modern dünyaya uydurmak değil, din konusunda pek bilgisi olmayan müminlere katı şeriatın toplumsal bir kaide oluşturmadığı bir dünyada onu yaşatacak bir anlam vermektir.¹⁷³

¹⁷¹ Mardin, **age.**, s.76

¹⁷² Gellner, **age.**, s.27

¹⁷³ Roy, **age.**, s.97

Tarikatların öncülüğünü yaptığı bu tür bir "modernleştirme" çabasında, dini buyruklar bir maneviyat, kendini arama, serpilip gelişme perspektifi içine sokulmaktadır. Bunun sonucunda örneğin "örtünme" ancak kişisel bir tercih olabilir ve/veya çevre ya da yasa tarafından dayatılamaz. Kısacası İslamileşme ille de başka bir toplum modelinin yerleştirilmesini değil, değişimin yeniden sahiplenilmesi anlamındadır.¹⁷⁴

Bu işleyiş tarzı bir yandan dinsel alanın çeşitlenmesine neden olurken bir yandan da farklı dini aktörlere siyasal alanda bir özerklik vermektedir. Tarikatlar, devletin etrafından dolanan ve "sivil toplum" sicili üzerinde oynayan stratejilerle, kendilerini sahneleme ve kimliksel girişimleriyle İslami bir formülasyonu sahiplenme imkanı bulmaktadırlar. Şerif Mardin'in tarikatları aynı zamanda İslam toplumundan sıyrılabilmenin tek yolu olarak analiz ettiği hatırlanacak olursa bu yapıların günümüzdeki işlevi daha net anlaşılacaktır.

Roy'un "*Yeni tarikatlar*" diye adlandırdığı ve çoğunun kurucusu hâlâ yaşamakta olan, yakın zamanda kurulmuş toplulukların örnekleri şunlardır: Lübnan'daki Ahbaş hareketi, Suriye'de bir Nakşibendi ve Suriye Baş Müftüsü Ahmed Emin Kuftaro tarafından 1964'te kurulan Kaftarriye, Türkiye'de Fethullah Gülen Cemaati ya da ABD'de Hakkaniyet tarikatı.¹⁷⁵ Roy bu tarikatların en önemli özelliklerinden birini, hemen ve kolaylıkla üye olunabilmelerinde görür. Zamanla kurulan ilişki moderndir:

¹⁷⁴ Ramazan, **age.**, s.102

¹⁷⁵ Bu sayılan tarikatların hepsinin çeşitli dinlerarası diyalog temalı etkinliklere katıldığı bu noktada altı çizilmesi gereken bir bilgidir.

Hocanın düşüncesi, konferanslar ve okumalar yoluyla öğrenilmektedir. Öte yandan, modern guru tekniklerini (konferanslar, web siteleri, yoğun yazılı üretim, yaşamöyküleri) kullanılmaktadır. Bu tarikatların çoğu zaman kayda değer bir misyoner etkinlik içinde olduğu ve yeni dindaş kazanma çabası gösterdikleri de bilinmektedir.¹⁷⁶

Yeni tarikatlardaki bu modernliği, Hakan Yavuz Nurculuk örneğinde şu şekilde özetlemektedir: “*Bir yandan kolektif bir kimliği benimserken, diğer yandan kendi şahsi amaçlarına ulaşmak amacıyla siyaseten etkin olan ve kendine dönen bir bireyi merkez alan bir dünya anlayışını benimsediği ölçüde, hareket modern olarak değerlendirilebilir.*” Bu anlamda, yeni tarikatlar gayrimüslimler için çok daha çekicidir. Çünkü geleneksel kökenlerinden kurtulduğu ölçüde, İslam ile diğer dinler arasındaki farklılığı silikleştirmektedir.¹⁷⁷

İlımlı İslam modelinin hayata geçirilmesinde modern düşünürlerin yokluğu kadar İslam’da kurumsallaşmış yapıların yokluğu da en çok dile getirilen konulardan bir diğeridir. Hatta bu konuda “*halifelik makamı*” tartışmaları yeniden yapılmakta ya da İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) benzeri kurumların güçlendirilmesi gündeme gelmektedir. Bu tartışmaların somut sonucu ise özellikle 11 Eylül Olayı ertesinde gözlenebilmektedir. Radikal İslamcı örgütlerin faaliyetlerinin kınanması ya da daha ılımlı ve barışçı alternatif yorumların yapılması görevini bu örgütlerin yerine getirdiği görülmektedir.

¹⁷⁶ Roy, **age.**, s.115-119

¹⁷⁷ Hakan Yavuz, “Modernleşen Müslümanlar”, **Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AKP**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005

Sonuçta Amerika'nın diyalog sürecinin sonucunu beklemeden/bekleyemeden silah zoruyla Afganistan ve Irak coğrafyasında deneme fırsatı bulduğu "İlmli İslam" modelinin başarısızlığı ortadadır. Çünkü İran ve Türkiye dışında Ortadoğu'da büyük ölçüde hakim olan düzen bir kabile düzenidir. Kabile düzenlerinin hakim olduğu bir yere demokrasi getirildiğinde, demokrasi gelişmediği gibi yalnızca varolan kabile düzenlerinin ihya olduğu görülmektedir. Kuşkusuz bunu Amerikan yönetimlerinin de fark etmiş olması ve hatta öngörmüş olması beklenir. Bu durumda İlmli İslam modelinin bir demokrasi vaadinden çok, Amerikan yönetimlerinin güdümünde bir İslam devleti önermesine içkin kurgulandığı söylenebilir. En azından gelinen nokta başlangıçta niyet bu olmasa da pratikteki sonucun başka türlü tanımlanamayacağını göstermektedir.

2. Bir "İthal Modeli" Olarak Avrupa-İslamı

Avrupa'da yaşayan Müslümanlar, birbirinden farklı etnik/ulusal aidiyetlerine rağmen taşıdıkları dinsel kimlik bağlamında, en büyük azınlık grubu olarak kabul edilmektedir. Müslüman göçmenlerin özellikle son yirmi yıl içinde neden olduğu sosyal ve siyasal sorunlar üzerine yapılan tartışmalarda ortaya çıkan en önemli sonuç ise şu şekilde ifade edilebilir: Din özgürlüğü ve laisizm öyle basit olarak aynı madalyonun iki yüzü değildir; bilakis somut durumlarda birbiriyle tezat oluşturabilirler.

Avrupa ülkeleri arasında laiklik uygulaması açısından önemli farklar bulunmasına rağmen her yerde kabul gören ve yerleşik bir yapı vardır. Ancak örneğin Jean Bauberot gibi Avrupa'nın birleşmesi ve globalleşmesi bağlamında laisizm tartışması için yeni biçimler bulmak zorunda olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Jean Bauberot ünlü Fransız din sosyologu Willaime'ye dayanarak devlete yeni görevlerin düştüğünü söylemektedir. Bu görevler; kurumsallaşmanın ortadan kaldırılması, ahlak/etik krizi ve küreselleşme olarak sıralanmaktadır.¹⁷⁸

Bu tartışmaların yürütüldüğü süreçte ortaya çıkan Avrupa Birliği Anayasası ise Avrupa devletlerinin(halklar düzeyinde olmasa da) uzlaştığı tutum hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Avrupa Birliği Antlaşması'na göre(madde 49) “*herhangi bir Avrupalı*” ülke AB üyeliği için başvurabilmektedir. Ancak “Avrupalı nedir?” ve “Avrupalı devletleri bir arada tutan değerler nelerdir?” soruları özellikle üye ülkelerin sayısı artmaya başladıkça daha sık dile getirilmektedir.

Avrupa Birliği Anayasası'nın 2004 yılında kabul edilen geçici maddesinde bu soruların karşılığı olabilecek bir yanıt şu şekilde yer almaktadır:

*“Avrupa'nın kültürel insani ve dini miraslarından ilham alınarak oluşturulan hukukun üstünlüğü, eşitlik ve özgürlük, demokrasi gibi kişilerin geri alınmaz ve ihlale edilemez evrensel değerler geliştirilmiştir. Acı deneyimler sonrasında tekrar birleşen Avrupa'nın, en zayıf ve zor durumda olanlar da dahil olmak üzere tüm Avrupa'da yerleşenlerin faydasına olacak şekilde, refah ilerleme ve medeniyet yolunda yürümeyi sürdürme niyeti mevcuttur; kamu hayatının şeffaf ve demokratik yapısını derinleştirme ve dünya genelinde barış dayanışma ve adaletin güçlendirilmesi arzumuzdur”*¹⁷⁹

¹⁷⁸ Aktaran Antes, **agm.**, s.14

¹⁷⁹ **Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam**, çev Senem Polat, Ankara, Politika Merkezi Yayınları, 2004, s.32

İlk cümlede din'e yapılan atıf önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. AB'nin bir Hristiyan topluluğu olduğu yönündeki bazı siyasi çevrelerin ısrarlı açıklamalarının bu maddeye doğrudan "Hristiyanlık değerleri" olarak yansımadığı görülmektedir. Ancak "Avrupa değerleri"ne ilişkin bir maddede din'in bir ilham kaynağı olarak sunulması tercihi "Hangi din?" sorusunu da ister istemez akla getirmektedir.¹⁸⁰

Avrupa ülkelerinin anayasalarında ise din'e ilişkin düzenlemeler devlet ve kilisenin (ve dini toplulukların) birbirlerinin özerkliklerine saygı duymaları prensibine bağlı olarak bir sosyal şart ya da din ile devlet arasındaki ilişkiler düzenleyen belgeler başlığı altında toplanmaktadır. En önemli nokta devlet ve kilisenin birbirinden bağımsız yetki alanları olduğuna dair ayrıntıdır: Devletin özel yetkisi altında olan alanlar, kilise ve din topluluklarının müdahalesinden korunmalıdır; tam tersi şekilde devletin de kilisenin ya da dini toplulukların işleri üzerinde doğrudan otoritesi bulunmamaktadır.

Ne var ki, bunların hiçbiri devletin dini toplulukların hukukun üstünlüğü ilkesine saygı gösterip göstermediklerini izlemekten alıkoyamaz. Anayasal devlet birey (grup) baskısından korumaktadır. Birey(grup) kendi dini inançları adına da olsa devletin temel prensiplerini zedeleyemez. Öte yandan devlet aynı zamanda ortak

¹⁸⁰ AB Anayasa taslağındaki bir başka geçici madde ise kiliseler lehine ayrıcalık tanıyan ifadeler taşımaktadır: "Kiliselerin kimliklerini ve özel katkıları tanıyan Birlik, kiliseler ve örgütlere açık şeffaf ve düzenli bir diyalog yürütecektir". Her ne kadar bu hüküm resmileşmemiş olsa da pratikte Hristiyan dini grupların özellikle Brüksel'de avantajlı konumda oldukları söylenebilir. CEC(Uzman Piskoposlar Komisyonu) ve COMECE(Avrupa Kiliseleri Konseyi Kilise ve Toplum Komisyonu) gibi kuruluşlar AB Konseyi'nin kimi toplantılarına katılmaktadırlar. Buna bağlı olarak bu kuruluşların ve bunlar dışında Rusya Ortodoks ve Ukrayna Kiliselerinin de Brüksel'de devamlı eleman bulundurdıkları ofisleri olduğu bilinmektedir. Avrupa Komisyonu'nun düşünce kuruluşu olan İleri Çalışmalar Birimi ile altı ayda bir bu gruplar düzenli istişare toplantıları yapmaktadırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz http://hrr.hartsem.edu/sociology/sociology_online_articles_massignon.html

ibadet, toplu ibadet hakkını hayata geçirmekle de yükümlüdür. Söz konusu haklar, bir anlamda toplanma ve ifade özgürlüğü haklarının bir parçasını oluşturmaktadır ki, Avrupalı devletler, bu kolektif hakların dini gruplara da açık olmasını sağlamaktadır.¹⁸¹

Ancak pratikte yürütme organlarının mevcut hükümleri kimi zaman kısıtlayıcı şekilde yorumladıkları iddia edilmektedir. Özellikle Müslüman azınlıkların sorunları bağlamında dini özgürlüklere müdahale edildiği ve bu durumun da bir çifte standarda işaret ettiği öne sürülmektedir. Fransa’da başörtüsü sorunu, Almanya örneğinde olduğu gibi İslamiyet’in resmi din statüsünde olmamasından kaynaklı mali sorunlar, dini görevlilerin eğitimi ve öğretimi ya da dini toplulukların mülkiyet hakkı konuları bu kısıtlamaların somut örnekleri olarak sunulmaktadır.

Bu gelişmeler sürecinde örneğin Fransa’da 2003 yılında kurulan Stasi Komisyonu, kamu alanında gösterişli dini sembollerin yasaklanmasını önerdi. Devletin kesin tarafsızlığını, barış, düzen ve dini özgürlüğün temeli olarak gören çok sayıda dini grup ve azınlık grubu da bu öneriyi destekledi.¹⁸² Ancak kimi çevreler öneriyi militanca bir laiklik ve tarafsızlık anlayışı olarak yorumladı ve bu tutumun nedeni de Fransa’nın dini trajedilerle dolu çalkantılı geçmişine dayandırdı.

¹⁸¹ **Avrupa Birliği Türkiye ve İslam**, s.35 Örneğin, birçok Avrupalı devlet, dini inaçlara temelinde yasal izinler sağlamaktadır. Bunlarla askerliği reddetme hakkı, Pazar günü çalışmadan muaf tutulmayı örnek olarak gösterebiliriz.

¹⁸² Hürriyet Gazetesi 15.12.2003

Fransız Stasi komisyonu, laiklik kavramını birbiriyle bağlantılı üç temel değer üzerine oturtmaktaydı: Vicdan özgürlüğü, ruhani ve dini alanda eşit haklar ve siyasi gücün tarafsızlığı. Komisyon’a göre, hukuksal anlamda eşitlik tümüyle ayrımcılık veya baskıcılığı ve her türlü ayrıcalıklı seçim durumunu yasaklar. Kısacası, siyasi güç dini veya ruhani alanlarda müdahale gerekse bile çekimser kalması konusunda sınırlarını bilir. Bu nedenle mahkemeler iyi bir ortak kavramdır Her bir vatandaşın Cumhuriyet’te varlığını kabul ettirebilmesi için, tüm ruhani veya dini seçimin baskıcı etkisinden, birlikte yaşayabilmek amacıyla, kendini siyasi güçten kurtarması gerekir.¹⁸³

Bu ortamda Avrupa’da yaşayan Müslümanlar için en büyük zorluk, İslamiyette tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi bir ruhban sınıfının ve buna bağlı olarak kamusal alanda “ruhani ve dini” eşitlikten yararlanabilme kabiliyetlerini güçlendirecek örgütlü bir yapının olmamasıdır. Bu zorluk aynı zamanda, Avrupa devletlerinin Müslüman azınlıkların sorunlarını çözmede bir muhatab arayışında da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Müslümanların yerel bir zeminde (mahalle camii, öğrenci derneği, kültür merkezi) oluşturdukları yapılar önem kazanmaktadır. Özellikle cemaatlerin etkin olduğu bu merkezler Müslümanların hem toplumun geri kalanıyla hem de yerel idareler ve devlet’le ilişkilerinde rol almaktadır. Böylelikle, müslüman olmayan devlet ve temsil hakkı tanıdığı örgütler ile müslüman kitle arasında üçlü bir ilişki yaratılmaktadır.¹⁸⁴

¹⁸³ Ayrıntılar için bkz. <http://www.laic.info/Members/webmestre/Folder.2003-0911.4517/rappordt-stasi.pdf>.

¹⁸⁴ Roy, **age.**, s.109-110

Avrupa’da İslam’ı araştıran Roy devletlerin burada uygulamaya büyük bir strateji soktuğunu iddia etmektedir: Batı’da İslam’ın kendi liginden örgütlenme biçimi, siyasal parti, sendika ya da büyük bir ulusal hareket değil, camidir. Oysa devletin tartışacak muhataplara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla burada, devlet mantığının kendini müminlere kabul ettirmesi anlamında, dinin temsil edilişi devletleştirilmektedir. Bunun sonucu olarak da Avrupa’da yaşayan Müslümanlar arasında bir Avrupa mantığı pekâlâ söz konusu olabilecektir. Avrupa-İslam’ı olarak da nitelenen bu modelin amacı muhafazakâr ve yerleşik düzenle uyumlu bir İslam’ın güçlenmesidir. Devlet eliyle yaratılan yeni seçkinlerin "*laik bir İslam’ın savunulması görevini*" yerine getirmesi beklenmektedir.

Avrupa-İslamı modelinde İslam’ın Avrupa toplumlarında önceden yerleşik olan ya da hükümetler tarafından daha yakın bir zamanda yerleştirilen bazı yapılar uyarınca kurumsallaştığı görülmektedir. Öte yandan bu, bir anlamda "*Müslüman kiliseleri*" yaratma politikası, Müslüman kimlikleri "*yeni-etniklik*" ve saf din çizgileri çerçevesinde tanımlamaya da katkıda bulunmaktadır.

Avrupa siyasal düzeninde “Müslümanlar” kategorisinin üç nedenden dolayı yeni-etnik kimlikler olarak kullanıldığını düşünülmektedir:¹⁸⁵

1. Müslüman kökenli her kişinin, gerçek kültürel kökeni ne olursa olsun (Türk, Arap, Boşnak) aynı müslüman kültürün parçası olduğu varsayılmaktadır; yani din bu

¹⁸⁵ Aynı yerde, s.62

kültürlerin temel bileşeni, başlı başına bir kültür gibi tecrit edilebilen ortaya konulabilen bileşen olarak görülmektedir

2. Bu kültür, inancı ne olursa olsun herkese mal edilmektedir (dolayısıyla ateist müslümanlardan da bahsedilecektir); dolayısıyla da dindarlıkla birleştirilmiş değildir

3. Bu hatların bütünü, bir grup kimliğinin temelini atarken "müslümanlar" "ötekiler"den farklılaştırılmaktadır(ama buradaki öteki, "özbeöz Fransız"dır, inanan Hristiyan değil).

Roy, "*Yeni-etniklik*" teriminde, "yeni" önekinin kullanılmasını şu şekilde açıklamaktadır: "*Yeni*" bir etniklik'tir çünkü tam da somut kültür (ya kökense, ya bireysel) hakkında bilginiz yoktur; çünkü bu çizgiler üzerinde, ancak imanın teyidiyle güncelleştirilecek "*yalın*" bir din değil, doğuştan ve kökenden edinilen bir veri görülmek istenmektedir. Üstelik yeni-etnikliği tanımlayacak olan göstergelerin seçimi, esas olarak dinsel kıstasları öne süren hakim kültür tarafından yapılmaktadır (örneğin kadın ya da hoşgörü üzerine kaideleri Kur'an'da arayarak).

Aslında Avrupa'da yaşayan Müslümanlar için de bu tanımlama bazı avantajlar sağlamaktadır. Çünkü özgül bir grup olarak tanınmak için devletle bu zemin üzerinde bir statü pazarlığı yapılabilmektedir. Müslümanlık Batı'daki etniklik kategorilerinin içine girerken, örneğin "azınlık hakları"nın kullanılmasında olduğu gibi siyasal bir eylem için de zemin yaratılmaktadır.

Sonuçta İslami dernekler bu yolla, Batılı toplumlarda kamusal ve siyasal alanlara müdahale edebilecek kurumlar haline gelirken, bireyler de İslam anlayışlarını yeni çevrelere anlaşılabilir terimler üzerinden dile getirebilmektedirler. Avrupalı devletler ise bir yandan mevcut sistemleri içinde bu görece yeni göçmen sorunlarını halletme ve dolayısıyla bu yapı içine çekebildikleri ölçüde de Avrupa değerleriyle uyumlu bir Avrupa-İslamı yaratabilme imkanına kavuşabilmektedirler.

Bu durumda Avrupa’da yeniden islamileşme artık ille de İslami bir durumun ifadesi olmaktan çıkmaktadır. Nitekim Avrupa’nın makro ölçekte siyasi fotoğrafını çeken görüşler, çatışmanın Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında değil her ikisini de kesen bir muhafazakarlık çizgisinde ortaya çıktığını söylemektedir.

Örneğin eşcinsel siyasal lider Pym Fortuyn’un Hollanda’da müslüman aleyhtarı bir kampanyaya girişmesi; Hristiyan bir Avrupa’yı savunmaktan çok, 60’lı yıllarda Hristiyan değerlere karşı kazanılmış olan cinsel özgürlüklerin koruması şeklinde değerlendirilmektedir.

Gelinen noktada Bauberot’un da devlet’e düşen yeni görevler arasında ahlak/etik krizini saydığı hatırlanacak olursa, Avrupa’nın özellikle son yirmi yılda küresel bir niteliğe bürünen muhafazakar dalgadan payına düşeni aldığı söylenebilir. Nitekim Müslüman göçmenlerin entegrasyonu sorununa getirilen çözüm, Avrupa-İslamı modeli de muhafazakar bir tercihin sonucu gibi görünmektedir.

Benimsenen çok kültürcülük politikaları ile AB çatısı altında bir birlik yaratma ideali arasındaki gerilimde, gerek siyasal gerekse sosyal refleks muhafazakar bir eğilim taşımaktadır. Avrupa-İslamı her ne kadar bir entegrasyon modeli olarak ortaya konsa da sonuçta “yeni-etniklik” gibi kavramsallaştırmalar eliyle bir anlamda bir “*tecrit*” politikasına evrilmektedir. Avrupa’daki sivil toplum örgütlerinin ve hatta AGİT gibi kurumsal yapıların gündemlerinde “İslamomofobia”nın önemli bir yer tutması ise bunun en açık delilidir.¹⁸⁶

¹⁸⁶Türkiye Araştırmalar Merkezi (TAM) Vakfı Direktörü Prof. Dr. Faruk Şen, 11 Eylül saldırılarının ardından Avrupa’da yükselen İslam’a karşı ön yargıların, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının yerini aldığını belirterek, "Avrupa’da ön yargılara fazlasıyla maruz kalan Türk göçmenlerin sorunlarına daha fazla ilgi gösterilmesini istiyorum" dedi.Almanya’nın Essen kentinde faaliyet gösteren Türkiye Araştırmalar Merkezi Vakfı’nın (TAM) yaptığı araştırmalar, İslam’ın Avrupalılar’ın tehdit algılamalarında ilk sıralara oturduğunu ve tedbir alınmadığı takdirde dünyanın medeniyetler çatışması senaryolarına hızla yuvarlanacağını ortaya koyuyor. TAM tarafından bu alanda Almanya’da yapılan ilk çalışmanın verileri, Almanlar’ın yüzde 47’sinin İslam’ın batı medeniyetine uymadığını düşündüğünü gösterirken, yüzde 40’ı medeniyetler arası çatışmanın kaçınılmaz olduğunu düşündüklerini beyan etmiş bulunuyor. Almanlar’ın yalnızca yüzde 29’u barışçıl bir arada yaşamının mümkün olduğunu düşünüyor, kültürel farklılıkların çatışmaları beraberinde getireceğine inananların oranı yüzde 58’i buluyor.TAM’ın yıllık olarak Türk göçmenler arasında düzenlediği anketlerin sonuçları ise Türk göçmenlerin kendilerini daha fazla dindar olarak tanımlama yönünde bir eğilime sahip olduğunu gösteriyor.Müslümanların 11 Eylül saldırıları ardından Avrupa medyasından sıklıkla terörizm ile birlikte anılır hale geldiğini vurgulayan Şen, "Yansıtılan olumsuz imaj önyargıları beslediği kadar onlardan da besleniyor" dedi. Avrupa’da yaşayan 4 milyon Türk kökenli göçmenin yükselen ön yargılardan fazlasıyla nasiplerini aldıklarını söyleyen TAM Direktörü Prof. Dr. Faruk Şen, 40 yılı aşkın süredir Avrupa’da yaşayan 4 milyonu Türk 13 milyon Müslüman’ın varlığını hala kabul etmemiş olmasından kaynaklandığı söyledi, aradan geçen uzun zamana rağmen İslam’ın Avrupa için yabancı ve bilinmeyen olarak varolmaya devam ettiği belirten Şen, bunun nedeninin Müslümanlarla bağlantının azlığı olmadığını altını çizdi. Avrupa’da yaşayan müslüman göçmenlerin karşılaştıkları ön yargıların onların yaşamlarını olumsuz yönde etkilediğini ve olumsuz havanın Türkiye’ye geri dönmeyi planlayanların sayısına artış olarak yansıdığını ifade eden Şen, göçmenlerin uyumuna da olumsuz şekilde etki eden önyargı ve anlamsız korkuların silinerek karşılıklı anlayışın hakim kılınması için yetkilileri inisiyatif almaya çağırdı. <http://www.haber10.com/haber/35825> Bu konunun Avrupa’daki yansımalarına ilişkin bir başka yorum da şu şekildedir: “Avrupalı’nın gözündeki İslam resmi Haçlı seferlerine dayanan çarpıtılmış bir tarihselliği vardır. 11 Eylül’den sonra birçok Avrupa ülkesinde Kuran çevirileri kapışıldı. İnsanlar kendini feda etme bilincini yaratan kaynağa merak saldılar. Bu süreçte gelişen duyguyu “İslam’dan korkma” oldu. Öyle ki geçenlerde son derece güvenilir bir Alman dergisinde; “Batı-Arap (İslam) dünyası arasındaki sürtüşmenin, yeni ve daha iyi bir dünya kurmayışımızın” temel nedeni olarak öne sürüldü”. Gottfried Müller “Avrupa’da İslamiyet: Bir Zenginlik mi Tehlike mi?”, **Türkiye ve Avrupa’da İslam Devlet ve Modern Toplum**, s.112

SONUÇ

Günümüzde gerek ulusal gerekse uluslararası ilişkiler düzeyinde siyaset yeniden biçimlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu durumun nedeni en genel anlamda artan nüfus ve sermaye hareketliliği olarak gösterilmektedir. “Egemenlik” kavramının tartışmaların odağında yer aldığı bu sürecin, ulus-devlet kurgusuna ve bu kurgu üzerine inşa edilen uluslararası ilişkilere yansımaları ise bir “iktidar ve meşruiyet” sorununa işaret etmektedir.

Bu noktada modern zamanın “özne”si konumundaki Batı’nın tutumunun nasıl şekillendiği kuşkusuz “özne” konumunu koruduğu ölçüde değer taşımaktadır. Ancak kimilerine göre artık Batı’yı aynı dünya görüşlerini paylaşan toplumsal ve siyasal bir bütün olarak göstermeye son vermenin zamanıdır. Çünkü özellikle siyasal tercihler bağlamında bu coğrafyanın iki aktörü ABD ve Avrupa birbirinden ayrılmaktadır.

Örneğin Avrupa güç uygulamasından uzaklaşmakta, ya da başka bir ifadeyle güç uygulamasından ayrılarak, yasalar ve kurallardan oluşan kapalı bir dünya ve devletlerarası işbirliği ve görüşmelere doğru hareket etmektedir. Kısacası Avrupa, barış ve göreceli refahtan oluşan Kant’cı bir felsefenin peşinden gitmektedir. Buna karşılık ABD, uluslararası hukukun ve uluslararası kuralların yeterli güvenliği sağlamadığı, gerçek güvenin ve liberal düzeni desteklemenin hala askeri güce

sahip olmaya ve onu kullanmaya bağılı olduğu Hobbes'un dünyasından güç almaktadır.

Araştırmanın konusu dinlerarası diyalog çabaları çerçevesinde bakıldığında bu ayrım anlam kazanmaktadır. AB'nin yürüttüğü Avrupa-Akdeniz Diyalogu projesinin ayrıntılarında da gördüğümüz gibi, Avrupa kendi coğrafyasında yaşanan entegrasyon sorunu ve güvenlik kaygıları bağlamında bir çözüm arayışı içindedir. Nitekim 11 Eylül, Madrid ya da Londra olaylarında ortaya çıkan gerçek; terör faillerinin Ortadoğu ülkelerinin değil, Avrupa ülkelerinin pasaportlarını taşıdığıdır. Bu durum, tam da AB çatısı altında “birlik”e doğru gidilirken, bir “ortak vatandaşlık” bilincinin yerleştirilemediğini göstermektedir. Dolayısıyla en azından bugün için Avrupa'nın önceliği kendi coğrafyasında “barış”ı sağlamaktır.

ABD ise Bush Doktrini ve/veya BOP projesinde somutlaştırdığı üzere “barış”ı dünya ölçeğinde bir perspektifle değerlendirmektedir. Yukarıda vurgulandığı gibi bunun için güç kullanımını da meşru saymaktadır. Bu tercihin yanında uzlaşmacı bir anlayışa dayanan dinlerarası diyalog projelerinin yürütülmesi kuşkusuz bariz bir paradoks yaratmaktadır. Ancak yöntem açısından bakıldığında ortaya çıkan bu paradoks “hedef”lenen nihayi sonucun “aynı”lığı dikkate alındığında önemini yitirmektedir.

Sonuçta uluslararası ilişkilerde yaşanan siyasal düzenin tek taraflı mı yoksa çok taraflı mı kurulacağına ilişkin gerilim ortamında; tek taraflılık tercihi bir güç/iktidar mekanizmasının yeniden kurgulanması sorunuyla, çok taraflılık ise bir meşruiyet krizi ile karşı karşıya kalmaktadır. Her iki halde de farklılıkları tanıyarak yönetme, liderlik etme ve bu süreçte dönüştürme mantığıyla işleyen hegemonik bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Ancak özellikle bugün Ortadoğu coğrafyasında sıkışan siyasetin baş aktörü ABD'nin tutumu "rıza"ya dayalı bir hegemonik anlayıştan çok, "zor"a dayalı bir imparatorluk biçimini temsil etmektedir.

Çoktaraflılık adına benimsenen çabalar ise postmodernist paradigmanın yarattığı, ya da teorik anlamda meşruiyet kazandırdığı alanda, idealize edildiği gibi eşit değerdeki kültürlerin ortaklığı sonucu bir siyasal denge kurmaktan uzak görünmektedir. Dinlerarası diyalog projeleri bu denge kurma çabasında "öteki"nin muhtemel katkılarına bağlı bir değişimi dışlamakta; onun yerine liberal ilkelerin evrensel değerler olarak daha geniş bir coğrafyaya, toplumların yalnızca üst yapısını değil, alt yapısını da dönüştürecek bir biçimde nüfus ettirilmesine hizmet etmektedir.

Dünyanın içinde bulunduğu "barış ve güvenlik" krizine bir çözüm olarak benimsenen dinlerarası diyalog projeleri, sorunların temelinde varolan ekonomik eşitsizlikleri yok sayarak, kültürel indirgemeci bir yaklaşıma dayanmaktadır. Örneğin dünyada 2 dolardan az bir parayla geçinen 2 milyar 800 milyon insanın yaşadığı ve bunların 1 milyar 200 milyonunun da günde sadece 1 dolarla hayatta kalmaya çalıştığı göz önüne alınacak olursa, sorunlara yalnızca kültürel boyutuyla bir

özüm aramanın yararsızlığı ortaya çıkacaktır. Hele ki dünya enerji kaynaklarının % 72'sinin Ortadoğı, Kuzey Afrika ve Orta Afrika'daki Müslüman ülkelerin topraklarında olduğı ve bu topraklarda yaşayan insanların çoğunun da bu üç milyara yakın dezavantajlılar içinde yer aldığı hesaba katılırsa, tablo daha net olarak ortaya çıkmaktadır.

Anti-küreselleşmecilerin Cenevre'de açtıkları bir pankart aslında herşeyi özetler niteliktedir: "*Eğer adalet yoksa barış da yoktur.*" Bugünkü hukuki altyapıyı bu adaleti sağlamaktan uzak görünmektedir. Nitekim dinlerarası diyalog yoluyla hukuk'a ahlaksal bir çerçeve ya da meşruiyet kazandırma çabaları da bu gerçekten yola çıkmaktadır.

Dinlerarası Diyalog faaliyetlerinde modern ideolojinin sorgulayan ve eleştiren, buna bağılı olarak alternatif toplumsal tasavvurlar sunan ve bireyleri/grupları faaliyete çağırın yanı; dinlerin, kamu düzenini ve toplumsal düzeni evrensel düzenin bir parçası olarak algılayan ve meşrulaştıran geleneksel tasavvuruyla buluşturulmaktadır. Ancak, geleneksel yapının hiyerarşik bir ilişki içerisinde bulunduğunu ve bütün yapıyı meşrulaştırmak için aşağıdan yukarıya doğru değil, yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlediğı düşünülürse dinler'in bu buluşmadaki etkisi, siyaset bakımından dürtücü değil, aksine rehavete sürükleyici olacaktır.

Bu haliyle dinler, toplumu analiz etmek yerine insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarını bir merkezde - genellikle tanrının gücü ve evrenin nizamı çerçevesinde- düzenlemektedir. Ancak bu düzenleme dünyanın ve devletin değiştirilmesine kılavuzluk etmemektedir. Eksik olan, dünyanın değiştirilebileceği varsayımı ve insanları faaliyete geçirme dürtüsüdür. Dolayısıyla en son tahlilde dinlerarası diyalog yoluyla siyasal alana müdahil olan dinler varolan düzenin devamını pekiştiren araçsal bir değer taşımaktadır denilebilir.

En son tahlilde dinlerarası diyalog çabaları Ortadoğu coğrafyasında bir “İslam devlet”i yapılanmasına içkin kurgulanmaktadır. Çünkü “aşkın irade”nin kamusal alandaki etkisini meşrulaştırmaya dönük bu açık çağrının siyasal bir yapıya temel olması muhtemel tek coğrafya Ortadoğu ve anlayış da İslam gibi görünmektedir. Batı açısından bakıldığında kurumsallaşan ve yerleşen modern yapıların değişmesinden değil, ancak daha muhafazakar bir anlayışa sahip olmasından söz edilebilir. Oysa Ortadoğu coğrafyasında tek kurumsallaşmış yapı olarak karşımıza din çıkmaktadır ve en güçlü global itiraz da yine bu yapı üzerinden şekillenmektedir. Nihayetinde bu bölgeye dönük ulus-devlet modelinde başarılı bir sonuç alamayan Batı’nın, bu kez varolan yapı üzerinden bir formül arayışına yönelmesi anlaşılır görünmektedir. Dinlerarası diyalog’un amacı halihazırda yerel dinamiklerin de etkisiyle ivme kazanan İslam devleti idealini Batı’nın evrensel sayılan ilkeleri bağlamında etkilemeyi başarmak ve sistemin sürdürülebilirliğine katkıda bulunmaktır.

KAYNAKÇA

Kitap ve Makaleler

Adams, Arlin M., Charles J. Emmerich. **Din ve Özgürlük**, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1990.

Ahmed, Akbar S.”Bağdat Kapılarında Medya Uygarlığı”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Editör: Nathan Gardels, 2.Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.

Aktay, Yasin. **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, İstanbul: İletişim, 2001.

----- “Amerika’da Din, Devlet İlişkileri ve Dini cemaatlerin Etkisi”, **Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 2003.

Alankuş, Sevda. “Yerellikler Yerelliğin İmkanları ve Yerel Medya”, **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Editörler: Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Ali, Tarık. **Fundamentalizmler Çatışması**, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler**, Çev: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları,1993.

Antes, Peter. “Fransa’da Sekülerizm ve Laiklik” **Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**, Ankara: Konrad-Adenauer Yayınları, 2003.

Anwar İbrahim, **The Need For Civilizational Dialogue**, Washington: Georgetown University Occasional Papers Series, 1994.

Aras, Bülent. “11 Eylül, Büyük Ortadoğu ve Türkiye”, **Avrasya Dosyası**, Cilt 11, Sayı 3, 2005, ss.59-87.

Aras, Damla. “Minareyi Çalan Kılıflını Hazırladı: Bir Başka Açıdan 11 Eylül”, **Stratejik Analiz Dergisi**, C.2, S.24, 2002.

Arkoun, Muhammed. **Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Ankara: Vadi, 2000.

Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam, çev Senem Polat, Ankara, Politika Merkezi Yayınları, 2004,

Aydın, Suavi. **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Aziz El Azmeh. **İslâmlar ve Moderniteler**, İstanbul: İletişim, 1996.

Başer, Alev. **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.

Bauman, Zygmunt. **Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Benhabib, Seyla. **Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, İstanbul: Wald, 1996.

Berkes, Niyazi. **Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Adam, 1997.

Berman, Marshall. **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, İstanbul: İletişim, 1994.

Blaug, Ricardo. “Engineering Democracy”, **Political Studies**, v.50, 2002.

Brown, Chris. “Cultural Diversity and International Political Theory: From The Requirement to ‘Mutual Respect’?”, **Review of International Studies**, 26, ss. 199-213.

Brubaker, Rogers. **The Limits of Rationality**, London: George & Allen Unwin, 1984.

Brezinski, Zbigniew. “Esnek Batı’nın Zayıf Surları”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Editör: Nathan Gardels, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995.

Buck-Morss. **Thinking Past Terror, Islamism and Critical Theory on the Left**, London: Verso, 2003.

Bulaç, Ali. **Din ve Modernizm**, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Chomsky, Naom. **11 Eylül**, Çev. Dost Körpe, İstanbul: Om Yayınları, 2002.

Coştu, Yakup. “Homojenleşme ve Heterojenleşme Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi”, **İslamiyat**, S.6, 2003.

Cuayyit, Hişam. **Avrupa ve İslâm**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Çigdem, Ahmet. **Taşra Epiği**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.

-----**Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

-----**Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Davison, Andrew. **Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Davutoğlu, Ahmet. **Türkiye'nin Uluslararası Konumu**, İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

Doğanay, Ümit. "Rethinking Democratic Procedures: Democracy and Deliberative Experiences in Turkey's LA21 Process", **Political Studies**, v.52, 2004.

Durkheim, Emile. **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Ergil, Doğu. **Kırık Aynada Kendini Arayan Türkiye**, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997.

Erkilet, Alev. **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, İstanbul: Yöneliş, 2000.

Erkmen, Serhat. "11 Eylül 2001: Terörizmin Yeni Miladı", **Stratejik Analiz Dergisi**, C.2, S.18, 2001.

Fathi Osman, **Islam In a Modern State: Democracy and Concept of Shura**, Washington: Georgetown University Occasional Papers Series, 2005.

Friedman, Thomas J. "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri", **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Editörler: A.Topçuoğlu, Yasin Aktay, İstanbul: Vadi Yayınları, 1996.

Fukuyama, Francis. **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Gün Yayıncılık, 1999.

Gellner, Ernest. **Postmodernizm, İslam ve Us**, Çev. Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

Goldstein, Joshua S. **International Relations**, 3. Edition, US: Longman, 1999.

Gottfried Müller "Avrupa'da İslamiyet: Bir Zenginlik mi Tehlike mi?", **Türkiye ve Avrupa'da İslam Devlet ve Modern Toplum**, İstanbul: Konrad-Adenauer-Stiftung Yayınları, 2004.

Gould, Carol. "Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili", **Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, Editor: S. Benhabib, İstanbul: Wald, 1996.

Göle, Nilüfer. "İslami Kimlik", **Avrasya Dosyası**, Cilt 11, Sayı 3, 2005, ss. 56-87.

Gün, Rengin. “11 Eylül Sonrasında Başat Tehdidin Yeni Adı: Uluslararası Terörizm Olgusu”, **Stratejik Analiz Dergisi**, C.2, S.4, 2002.

Güney, Çetin. “Büyük Ortadoğu Çerçevesinde İslam ve Demokrasi”, **Avrasya Dosyası**, Cilt 11, Sayı 3, 2005, ss. 6-55.

Gürses, Emin. **Milliyetçi Hareketler ve Uluslararası Sistem**, I. Basım, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998.

Habermas, Jürgen. “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, **Birikim Dergisi**, S.70 (Şubat 1995), ss. 62-66.

----- Jürgen. **Religion and Rationality**, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002.

Hatemi,Hüseyin. **İnsan Hakları Öğretisi**, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Hume, David. **Din Üstüne**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.

Huntington, Samuel. “Anlaşmayan Uygarlıklar”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Editör: Nathan Gardels, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995.

----- “The Clash of Civilization”, **Foreign Affairs**, 72 (3), 2003, ss. 22-49.

Illich, Ivan. “Geleceğe yaptığımız Atışların Gölgesi”, **Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor**, Editör: Nathan Gardels, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1995.

İçduygu, Ahmet; Fuat Keyman. “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Editörler: Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

İnayet, Hamid. **Çağdaş İslamî Siyasi Düşünce**, İstanbul: Yöneliş, 1988.

Janssens , Jules. “İbrahim’in Rehberliği’nde Hoşgörü Sahibi Bir Nesil Yetiştirmek”, **Hazret-i İbrahim’in İzinde**, Editör: Cemal Uşak, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2001.

Kara, İsmail. **İslâmcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul: İz, 1993.

Karlsson, Ingmar. **Din, Terör ve Hoşgörü**, Çev: Turhan Kayaoğlu, İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.

Kaya, Ayhan; Turgut Tarhanlı. **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Tartışmaları**, İstanbul: Tesev Yayınları, 2006.

Kepel, Gilles. **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Doğan Kitap, 2001.

Keyman, Fuat, “Bosna ve Uluslararası İlişkilerde ‘Etik’ Sorunu”, **Birikim Dergisi**, Ankara, Birikim Yayınları, Sayı 83, 1996.

----- “Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri”, **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Editörler: Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

----- “Küreselleşme, Gelenek, Din, Türkiye Örneği”, **Türkiye ve Avrupa’da İslam, Devlet ve Modern Toplum**, İstanbul: Konrad-Adenauer-Stiftung Yayınları, 2004.

Kocaoğlu, Mehmet. **Uluslararası İlişkiler Işığında Ortadoğu**, Ankara: Genel Kurmay Basımevi, 1995.

Kochuthara, Thomas. **Theology of Liberation and Ideology Critique**, New Delhi: Intercultural Publications, 1993.

Köse, Ali (Editör), **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Kuschel, Hans-Küng-Karl. **Evrensel Bir Ahlaka Doğru**, çev. N.Aşıkoğlu, C.Tosun, R.Doğan, Ankara, 1995.

Küçük, Mehmet (derl). **Modernite versus Postmodernite**, Ankara: Vadi Yayınları, 1993.

Langhorne, Richard. **Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga**, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1999.

Laroui, Abdullah. **İslam ve Modernite**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1989.

----- **Tarihselcilik ve Gelenek**, Ankara: Vadi, 1993.

Lee, Richard Lee.”Bilgi Yapıları”, **Geçiş Çağı**, Editörler: Terence K. Hopkins, Immanuel

Wallerstein, İstanbul: Avesta Yayınları, 1999.

Lewis, Bernard. **Ortadoğu**, İstanbul: Sabah Yayınları, 1996.

----- **İslam’ın Krizi**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.

Lynch, Mark. "Transnational Diyalogie in an Age of Terror", **Global Society**, 19 (1), ss. 5-28.

Malmvig, Hele. "Security Throug Intercultural Dialogue? Implications of the Securitization of Euro-Mediterranean Dialogue Between Cultures", **Mediterranean Politics**, V. 10, No.3, November 2005, pp. 349-364.

Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

-----, **Din ve İdeoloji**, 13. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Marx, Karl, Frierich Engels. **Din Üzerine**, Ankara: Sol Yayınları, 2002.

Meriç, Ümit. **Savaş ve Demokrasi**, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2004.

Mert, Nuray. **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, İstanbul: Bağlam, 1994.

Morris, Brian. **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Ankara: İmge Yayınları, 2004.

Müler, Gottfried. "Avrupa'da İslamiyet: Bir Zenginlik veya Tehlike mi?", **Türkiye'de ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Modern Toplum**, İstanbul: Konrad-Adenauer-Stiftung Yayınları, 2004.

Nişancı, Ensar. "Klasik Oryantalizmden, Neo-Oryantalizme: İslam, Demokrasi ve Büyük Ortadoğu Projesi Üzerine", **Avrasya Dosyası**, Cilt 11, Sayı 3, 2005, ss. 88-112.

Onat, Hasan. **Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Öğün, Süleyman Seyfi. "Yerlici Kültüralizm", **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Editörler: Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Ramazan, Tarık. **İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi: Hangi Modernite İçin Hangi Proje**, Çev: Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Robertson, Roland. "Toplum Kuramı, Kültürel Görecelik ve Küresellik Sorunu", **Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Editör: Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

----- “Globalleşme, Politika ve Din”, **Dini Araştırmalar**, Cilt 6, Sayı 17, 2003.

Roy, Oliver. **Küreselleşen İslam**, Çev: Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

----- **Küreselleşen İslam**, İstanbul: Metis, 2003.

Said, Edward W. **Oryantalizm**, Çev. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınları, 1998.

Sarıbay, Ali Yaşar. “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam”, **Global-Yerel Eksende Türkiye**, Editörler: Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

----- **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, 3. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Sarup, Madan. **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev.A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Schluchter, Wolfgang. **The Rise of Western Rationalism**, Berkeley: University of California Press, 1981.

Shayegan, Daryush. **Yaralı Bilinç**, İstanbul: Metis, 1993.

Simmel, George. **Essays on Religion**, New Heaven and London: Yale University Press, 1997.

Şaylan, Gencay. **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara: İmge Yayınları, 2003.

Tarık Z. Tunaya. **İslamcılık Akımı**, İstanbul: Simavi Yayıncılık, 1991.

Tatlılıoğlu, Durmuş. “Küreselleşme Din İlişkisi”, **Dini Araştırmalar**, Cilt 6, Sayı 17, 2003.

Tibi, Bassam. **Islam and the Cultural Accomodation of Social Change**, Boulder: Westview Press, 1991.

Tocqueville, Alexis. **Amerika’da Demokrasi**, Çev. İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları, 1994.

Toffler, Alvin. **Dünyayı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?**, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayınları, 1997.

Turner, Brayn. **Eşitlik**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Uzgel, İlhan. **Ulusal Çıkar ve Dış Politika**, 1. Baskı, Ankara: İmge, 2004.

Vergin, Nur. **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Wagner, Peter. **Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma**, Çev. Memmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996.

Wallerstein, Immanuel. “4. Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Birşey Olabilir mi?”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der. Anthony D. King, İstanbul: Bilim ve Sanat, 1991.

Weber, Max. “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, **Din Sosyolojisi**, Editör: Yasin Aktay-Köktaş, Ankara: İletişim Yayınları, 1998.

----- **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Gürota, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999.

----- **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Yavuz, Hakan. “Modernleşen Müslümanlar”, **Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AKP**, Çev. Ahmet Yıldız, 1. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
Yeğen, Mesut. **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Gazeteler

Fuat Keyman, “Kardeşlik, Türkiyelilik ve Milliyetçilik,” **Radikal İki**, 24/4/2005

Recep Tayyip Erdoğan, Jose Luis Zapatero, **Radikal Gazetesi**, 7/2/2006

Zeynel Lüle, Brüksel, **Hürriyet Gazetesi**, , 15.12.2003, 29/6/2006.

İnternet Kaynakları

http://www.euromedforum.org/IMG/doc/Final_declaration.doc

http://www.ec.europa.eu/archives/comission_1999_2004/prodi/pdf/spirit_statement_prodi_en.pdf

http://hirr.hartsem.edu/sociology/sociology_online_articles_massignon.html (17.03.2006)

<http://www.laic.info/Members/webmestre/Folder.2003-0911.4517/rappordt-stasi.pdf>.
(21. 04. 2006)

<http://www.haber10.com/haber/35825> (05. 04. 2006)

<http://www.gyv.org.tr> (07. 02. 2006)

<http://www.cpwr.org> (12. 07. 2006)

[http://www.auswaertiges-mt.de /diplo /en /aussenpolitik /kulturpolitik/ islamdialog.html](http://www.auswaertiges-mt.de/diplo/en/aussenpolitik/kulturpolitik/islamdialog.html) (10.11.2005)

United Nations Educational,
Scientific and Cultural Organization **Executive Board**

EK-I

Hundred and seventy-first session

171EX/40

PARIS, 17 March 2005

Original: English/French

Item 52 of the provisional agenda

**REPORT BY THE DIRECTOR-GENERAL ON THE
PROMOTION OF THE DIALOGUE AMONG PEOPLES
SUMMARY**

The present document contains the report by the Director General on the promotion of the dialogue among peoples, in accordance with paragraph 33 (section LB) and paragraph 8 (section II) of 170 EX/Decision 4.1 of the Executive Board. The report is also in line with 32 C/Resolution 30 of the General Conference on "Proclamation of an international year of global consciousness and the ethics of dialogue among peoples". The report contains an overview of various current activities and initiatives undertaken by the Organization in support of the dialogue among peoples. It highlights action planned under the Programme and Budget for 2006-2007 (33 CIS).

As the various aspects discussed are reflected and integrated in document 33 CIS, no draft decision is proposed in this document.

171 EX/40

I. INTRODUCTION

I. In paragraph 33 of section LB of 170 EX/Decision 4.1 on the Draft Programme and Budget for 2006-2007 (33 C/5), the Executive Board invited the Director-General to submit to the Executive Board at its 171st session a report on its existing work in the area of the promotion of the dialogue among peoples and a range of specific and results-oriented proposals, for consideration by the Board for integration into the priorities of the Organization in the draft version of document 33 C/5. Under part II of the same decision on "The Promotion of Dialogue among Peoples" the Executive Board, noting the increasing alarm worldwide due to continuing acts of terrorism in all its forms and manifestations, furthermore stressed "the importance of taking stock of existing mechanisms within UNESCO and of identifying potential mechanisms for the promotion of dialogue among peoples through a better reciprocal knowledge of cultural, ethnic, linguistic and religious diversity ...". In paragraph 8 of section II, the Executive Board invited the Director-General to submit to the Executive Board at its 171st session a report on UNESCO's existing work in this area, and a range of specific and results-oriented proposals, for consideration by the Board for integration into the priorities of the Organization in draft document 33 C/5.

2. The present report has been prepared in response to these requests. It further covers implementation of 32 C/Resolution 30 of the General Conference on "Proclamation of an international year of global consciousness and the ethics of dialogue among peoples", which is closely related to the issue before the Executive Board. In this resolution, the General Conference proposed that the General Assembly of the United Nations proclaim 2006 the international year of global consciousness and the ethics of

dialogue among peoples. It further proposed that Member States and international and non-governmental organizations prepare proposals for measures to be implemented within the framework of the proposed year with the aim of helping to develop dialogue among cultures and civilizations, shape the global consciousness, and develop the ethics of international dialogue. The General Conference did so after expressing alarm that outbreaks of violence in various regions engender speculation about the "clash of civilizations", that the world is seen as divided into opposing cultures, ideologies and religious outlooks. 32 C/Resolution 30 stressed that the world is confronted with tremendous challenges to its security when the stability of States is undermined by terrorism, extremism and aggressive separatism, and when emerging conflicts frequently lead to overt and armed confrontation on the part of the State. It recalled that true dialogue among civilizations, which is a prerequisite for the harmonious development of the world, is only possible in an atmosphere of absolute respect in which the fundamental and universal values of human existence are put into practice. The resolution finally invited the Director-General

(a) to prepare, on the basis of proposals from Member States, a draft programme of action for the proposed international year of global consciousness and the ethics of dialogue among peoples; and

(b) to submit that draft programme to the General Conference at its 33rd session, together with a report on the results of the preparatory work.

3. Immediately following the adoption of the resolution, the Director-General addressed a letter to the Secretary-General of the United Nations, transmitting the resolution and highlighting the proposal for the designation of such a year. No action has been taken by the General Assembly thus far and no proposals have been received from Member States or international or non-governmental organizations. Nevertheless, the Director-General believes that the action currently carried out in the context of activities pertaining to the dialogue among civilizations and those contemplated for document 33 C/5 respond to the intent of 32 C/Resolution 30. Hence, it is his view that no separate specific action programme is required as long as the action by UNESCO addresses the concerns of the General Conference, to the extent possible in an intersectoral manner.

171 EX/40 - page 4

II. BACKGROUND

4. The quest for a dialogue among civilizations and peoples is deeply entrenched in and associated with interaction among countries, cultures and civilizations, especially in a multilateral context. In regard to UNESCO's Constitution and the various programmes and resolutions adopted by the Executive Board and General Conference since the establishment of the Organization, the promotion of dialogue in the service of peace - in order to build "peace in the minds of men" - is clearly one of the main themes of UNESCO's mission. The terms used to describe the absolute necessity for dialogue have changed from a reference to "mutual appreciation", "mutual understanding" and "international understanding" among "peoples" to among "cultures" and now to among "civilizations". The background note for the thematic debate of the Executive Board (170 EX/INF. 5), held during the 170th session on 13 October 2004, has retraced the origins and history of the engagement, focus and activities of the Organization in that regard.

5. A special momentum was created when the United Nations General Assembly unanimously proclaimed the year 2001 as the "United Nations Year of Dialogue

among Civilizations" (Resolution 53/22), assigning a special role to UNESCO with regard to the promotion of the concept of dialogue among civilizations. The terrorist attacks of 11 September 2001 led to a broad-based reinforcement of the quest for dialogue and mutual understanding and to a call for the launching of effective activities, with concrete results, to counter the terrible cycle of extremism-fanaticism-terrorism. For its part, UNESCO redefined and sharpened its own contribution and framework of action in the fight against terrorism by adopting General Conference resolution 31 C/39 "Call for international cooperation to prevent and eradicate acts of terrorism".

6. The year 2001 was marked by high-level international meetings and the drawing of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity which set the seal on the Organization's commitment to the defence of the "fruitful diversity of cultures", an objective laid down in its Constitution. The Declaration stresses the cultural challenges posed by globalization and lays emphasis on the promotion of intercultural dialogue. 21 May has been proclaimed World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development. The adoption of United Nations General Assembly resolution 56/6 of 21 November 2001 on the "Global Agenda for Dialogue among Civilizations" underlined the desire of the international community to make a concrete and tangible, albeit medium- and long-term impact and difference, through dialogue-based efforts and initiatives.

7. In the lead-up to 2001 and thereafter, a series of international conferences was held to raise awareness among decision-makers and civil society stakeholders with a view to promoting the principles of dialogue, strengthening international cooperation and adopting principles of constructive pluralism. In order to generate results, however, it is now widely felt that activities must move beyond general principles and agreements about support for, the value of, and the values underlying dialogue towards concrete approaches and programmatic activities that can transform "the dialogue from the conference hall into policies and practices with consequences for how people live together, interact with each other and understand one another" (Kōichirō Matsuura). Only then can the dialogue be transformed into a genuine tool for bolstering peace and security and advancing sustainable development.

8. Several refinements were introduced to that end: (a) a concretization of the type of activities to be undertaken in UNESCO's domains, as defined by the International Ministerial Conference on the Dialogue among Civilizations, held in New Delhi, India, in June 2003; (b) a move from the global to the regional arena, exemplified by the "Regional Forum on Dialogue among Civilizations", held in Ohrid, Former Yugoslav Republic of Macedonia, in August 2003; and (c) the emphasis on the need for multi-stakeholder involvement, including civil society, at various levels as

171 EX/40 - page 5

well as the need to mobilize the entire range of UNESCO mechanisms and networks - field offices, National Commissions, chairs and fellowships.

9. Both the New Delhi and Ohrid experiences were consolidated in 32 C/Resolution 47 of the General Conference on "New Perspectives in UNESCO's Activities Pertaining to the Dialogue among Civilizations and Cultures", which henceforth provides the broad framework for UNESCO's action. The resolution validated a set of principles and values, a methodological approach with multi-stakeholder involvement and a multi-directional orientation for dialogue activities drawing on

all of UNESCO's domains. It called for emphasis and action in the following areas:

(a) education, especially through the pursuit of the six Education for All (EFA) goals and concretely through efforts to promote quality education;

(b) the sciences and technology, including the role of traditional and local knowledge systems;

©

(d) cultural diversity in all its dimensions, including world heritage; the media, and information and communication technologies.

10. The thematic debate of the Executive Board in October 2004 underlined the growing importance attached by all Members to dialogue, prompted by a sense of shared vulnerability and a corresponding shared sense of responsibility to act. Social capital, cultural competence and ethical intelligence were identified as critical vectors around which action needed to be induced. The debate also pointed to the critical dimension of majority-minority and ethnic relations. The development of a sense of self-reflexivity in relation to others and the need to develop a sense of respect for the Other is seen to provide a basis for mutual learning. Indeed, all civilizations ought to become learning civilizations enabling the development of a broad dialogue among and with other civilizations. Respect for the Other includes issues related to women's rights, women's empowerment and gender equality. This implies the need for both women and men to participate in dialogue-related activities, strengthening a culture of peace and peace-building.

11. The term "civilization" denotes a universal, plural and non-hierarchical phenomenon. Civilizations have been and are being enriched by each other and have evolved through contact, exchange and dialogue with other civilizations- and for that matter, peoples. Thus, civilizations are inherently intercultural, while preserving the uniqueness of identities. This is especially the case in an era of globalization, integration and mutual exchange in all areas of human activity.

12. This recognition runs counter to the notion of a clash between civilizations evoked in 32 C/Resolution 30 of the General Conference. Such a clash is not humanity's collective destiny and would be bound to construct cultural divides in human minds. Setting up such divides flies in the face of historical experience and the actual intercultural reality. Rather, civilizations and societies are characterized today by the quest for genuine dialogue in various forms and through different mechanisms. Dialogue is vital in opening up space for a deeper understanding of the diversity of peoples. It helps to shed misconceptions, dispel misperceptions and stereotypes, reveal differences, and generate confidence and trust.

13. Globalization and the emergence of new contemporary challenges and threats to humankind make the need for dialogue among peoples ever more topical. A principal objective of a dialogue is to bridge the gap in knowledge about other civilizations, cultures and societies, to lay the foundations for dialogue based on universally shared values and to undertake concrete activities,

171 EX/40 - page 6

inspired and driven by dialogue, especially in the areas of education, cultural diversity and heritage, the sciences and communication and media.

III. UNESCO AND THE FIGHT AGAINST TERRORISM

14. Terrorism is the new scourge of our times - more insidious, more accentuated, more

indiscriminate than ever. The General Conference, at its 31st session, adopted the landmark 31 C/Resolution 39 "Call for International Cooperation to Prevent and Eradicate Acts of Terrorism", which outlined UNESCO's potential contribution to the fight against terrorism. This resolution affirmed that dialogue "constitutes a fundamental challenge based on the unity of humankind and commonly shared values, the recognition of cultural diversity and the equal dignity of each civilization and each culture. While acts of terrorism can never be justified whatever the motives, the world community requires a global and inclusive vision of development based on the observance of human rights, mutual respect, intercultural dialogue and the alleviation of poverty".

15. The Organization has since been responding in manifold ways to the various areas identified by Member States: strengthening efforts conceptually and operationally in support of quality education; reinforcing the dialogue among civilizations at regional and subregional levels, aimed at a continuous reaffirmation of universal values while developing concrete activities in the Organization's domains; preparing for the drafting of a code of conduct for scientists, through COMEST, to avoid the use of scientific exploits for untoward and terrorist purposes. UNESCO's senior management has also engaged in a detailed reflection about the causes and specificities of current terrorist threats with a view to identifying possible future action. The challenge is enormous- and UNESCO's contribution can but be modest in a longer term and global perspective, as humankind addresses the threats emanating from a cascading line leading from extremism to fanaticism and, ultimately, terrorism. The earlier the Organization's impact can be brought to bear, the more effective it may well be in any dissuasion strategy:

16. On an inter-agency basis, the Director-General convened in February 2003 a meeting with representatives of United Nations agencies and programmes to identify a common United Nations system approach against terrorism by promoting peace and security through education and science, in response to a suggestion contained in a report to the United Nations Secretary-General by his Policy Working Group on the United Nations and Terrorism, which was shared with the Security Council and the General Assembly. The outcomes of meeting were presented to the Secretary-General and the members of the United Nations Chief Executive Board (CEB) in April 2003. UNESCO's contribution focused on the following five major areas of action:

- . Revision and development of textbooks and teaching materials, and related teacher training;
- . Ethics of science and technology;
- . Culture of peace, human rights education and education for non-violence and peaceful conflict resolution;
- . Media education and freedom of expression; and
- . Dialogue among cultures and civilizations and protection of cultural diversity: a programme on intercultural and interreligious dialogue, which includes the modality of cultural roads and routes.

171 EX/40 - page 7

17. The proposals by the United Nations Secretary-General's Policy Working Group called, *inter alia*, for a code of conduct for scientists engaged in weapons technologies as part of an overall

dissuasion strategy. This might well be seen as one element relevant also for the feasibility study of a general code of conduct for scientists, currently undertaken by SHS in connection with COMEST in fulfilment of its overall and broader mandate with respect to ethical principles and responsibilities in the practice of science, as called for by the 1999 World Conference on Science. The "Science Agenda - A Framework for Action" emphasized the need for ethics in science education and practice, stating "the ethics and responsibility of science should be an integral part of the education and training of all scientists. ... UNESCO's World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (COMEST), in cooperation with ICSU's Standing Committee on Responsibility and Ethics of Sciences (SCRES), have a special responsibility to follow up on this issue."

18. The recent report of the Secretary-General's High-Level Panel on Threats, Challenges and Change (2 December 2004) contains a host of recommendations on how the multilateral response to terrorism can be sharpened and made more effective, including a new definition of terrorism. Among the recommendations is also a recognition of the pivotal role of education. The response to terrorism is cast in the context of the over-arching quest to secure and ensure a new framework and system of collective human security in the twenty-first century. The challenge for UNESCO is to define its contribution to strengthening human security and to engender and encourage non-violent responses among many stakeholders, building upon the essence of the Delors Commission's "learning to live together". Equally, there is a need to point to the danger of intangible threats to peace and security, such as intolerance, discrimination, xenophobia or new forms of ignorance.

19. There exists a complementarity between UNESCO's activities in support of a dialogue among cultures and civilizations and those seen as contributing to the overall fight against terrorism. Terrorism is a form of violence with strong symbolic or communicative elements, drawing on images and myths. The principal aims of terrorists are to kill and do damage as well as to impress people emotionally and send a specific message. Today, in political and academic debates on terrorism, efforts to reach a common definition of terrorism appear to be overtaken by a focus on terrorist movements and underlying motivations for terrorist behaviour. If terrorism is to be countered and prevented, one needs to know about its causes and the special motives underlying it. Terrorist groups also operate in a social milieu which surrounds and supports them and from which they recruit members. Any attempt to counter terrorism needs to target efforts also to this supporting infrastructure.

20. In 2002, World Press Freedom Day (3 May) was devoted to the theme "Media - violence and terrorism". An international conference on the subject, opened by the Director-General, was held in Manila, bringing together some 150 media professionals and representatives of NGOs from different regions. The purpose of the conference was to provide a platform to exchange ideas and experiences on various issues related to media and terrorism, including how the media spotlight terrorism as a political, ideological, religious and military weapon against civilians and how terrorism affects the media and the safety of media professionals. The conference adopted a declaration, which is contained in the conference proceedings.

21. In that context, an analysis of contemporary forms of violence, including terrorism, is being carried out by SHS. A group of experts was established in 2003 to reflect on "new forms" of violence and to contribute to a methodological and

semantic clarification of the various notions involved. On the basis of the recommendations of the committee, which laid particular emphasis on the need for reflection on the causes of violence today, an international seminar entitled "Violence and its causes: a stocktaking" was held in collaboration with the Institute of Higher Studies in National Defence (IHEDN, Paris) on 3 November 2003. This seminar was marked by several

171 EX/40 - page 8

thematic meetings dealing with "new forms of violence", the "causes and sources of violence" and the links between "extreme violence, terrorism and the crisis of politics", "violence, fanaticism and sacrifice" and "violence and corruption". The proceedings of this colloquium will be published shortly.

22. UNESCO's Asia-Pacific Regional Bureau for Education in Bangkok, 'with the support of the Canadian International Development Agency (CIDA)', has initiated a project on "Educational Roots and Multilateral Responses to Asia-Pacific Terrorism: A Human Security Approach", running from 2004 to the end of March 2006. It consists of two elements: one, an innovative policy research initiative and the other, a dialogue process beginning with a small regional conference. It aims to understand better key Asia-Pacific educational issues linked to terrorism and broader violent conflict prevention challenges. The ultimate aim is to develop an Asia-Pacific regional framework for human security.

IV. OVERVIEW OF CURRENT DIALOGUE-RELEVANT ACTIVITIES

23. Today, a broad sense of commonality and agreement has been reached - not least as a result of a long chain of international events sponsored by UNESCO - with respect to an overarching framework for the dialogue consisting of a set of universally shared values, which cuts across all cultures and civilizations, propounding basic standards of behaviour and providing form and substance to identities. These values constitute the very basis of social cohesion and collective purpose. Tolerance is a fundamental value that incorporates respect for the Other regardless of diversity of belief, culture and language, neither fearing nor repressing differences within and between societies, but cherishing them as a precious asset of humanity. Other globally shared values are mutual understanding, respect for and the upholding of cultural diversity, commitment to peace, non-violence and peaceful practices, respect for human dignity, observance of human rights, commitment to democratic practices, sustainable development and human solidarity. The current challenge is dual: to translate them into reality through concrete action and to re-instil and regularly reaffirm these values, especially in succeeding generations.

24. The new approach to the dialogue among cultures and civilizations - a regional approach with the development of concrete and implementable action proposals drawing on a broad range of stakeholders - found its expression at several conferences of a regional and subregional nature with the participation of political leaders at the highest levels, experts and representatives of civil societies: Sana'a, Yemen, in February 2004; Issyk-Kul, Kyrgyz Republic, in June 2004; Tirana, Albania, in December 2004; and Hanoi, Viet Nam, in December 2004. All these events defined specific action and activities to be undertaken or reinforced at the regional and subregional levels, drawing on the varied and multisectoral programme expertise of UNESCO. Some events also explored avenues, themes and mechanisms to advance inter-religious and inter-ethnic dialogue.

25. Many activities currently pursued in the context of UNESCO's regular programmes respond in concrete terms to the exigencies of instilling and sustaining a concrete dialogue among peoples.

Education

26. Education, at all levels and in all its forms, has always been the preferred means by which UNESCO has sought to create and strengthen awareness of the issues of the maintenance and consolidation of peace. Dialogue-relevant activities by the Education Sector include the promotion of quality education integrating dialogue-oriented values, as well as plans to support Member States in the revision of the content of textbooks, learning materials and curricula. In many education systems, textbook authors tend to focus on knowledge-based outcomes, often resulting in a top-down

EX/40 - page 9

style which fails to take into account the diverse learning styles, life experiences, and the cultural and linguistic diversity of all members of the communities they serve, resulting in materials that sometimes, indeed often, reinforce patterns of exclusion. UNESCO is working towards textbooks for the twenty-first century which need to reflect more inclusive pedagogies and diversified content which not only impart academic knowledge, but also engage learners in interactions leading to the acquisition of life skills and universally-shared values within a human rights perspective. Textbooks present an opportunity for engaged dialogue between students, between teachers, and by extension between students and their families and ultimately between cultures. Textbook revisions need to focus on the portrayal of gender stereotypes, the portrayal of other cultures and other nations and the role of the teacher in interpreting and developing textbook materials that are unbiased and free from stereotypes. Activities of the Education Sector therefore also include the introduction of dialogue components into teacher training and into non-formal education activities.

27. UNESCO field offices have also launched a number of dedicated projects relevant for dialogue among cultures and civilizations. For example, the UNESCO Cairo Office organized with a number of partners (League of Arab States, ISESCO, ALECSO, OIC, Council of Europe, the newly established Anna Lindh Foundation for Euro-Mediterranean Dialogue among Cultures, and the Swedish Institute in Alexandria) in December 2004 the very first interregional conference on history textbooks: "Euro-Arab Dialogue: The Image of Arabo-Islamic Culture in European History Textbooks". Conceived as a contribution to the implementation of the Euro-Arab Strategy "Learning to Live Together" the Conference agreed on concrete follow-up activities, including the formation of expert task forces to discuss a concrete action plan, and its transformation into a more sustainable activity of textbook revision in the two regions. Short-term goals agreed upon were the holding of a specialists meeting, within six months at the Georg-Eckert-Institute in, Germany, bringing together history textbook writers and history teachers to discuss concrete approaches; the correction of factual errors in textbooks in accordance with solid academic standards; a discussion of the principles of history teaching (e.g. multi-perspectivity) and of the presentation of crucial and controversial issues of history and culture in textbooks in the two regions; and the promotion of student exchanges, the establishment of school-to-school partnerships and the holding of joint teacher-training seminars. The medium-term goal is to co-produce teaching

materials and guidelines for teachers and textbook authors, and to hold joint teacher-training seminars.

Natural sciences

28. Key modalities of dialogue-related action by the Natural Sciences Sector are: the establishment of regional cooperation mechanisms (e.g. joint water management arrangements); the promotion of scientific collaboration, networking and interaction (e.g. through the creation and strengthening of the network of UNESCO Chairs and twinning arrangements among universities, such as the triangular cooperation between Israeli, Palestinian and Italian universities involving also the creation of an interactive science centre at Al-Quds University, the World Academy of Young Scientists - WAYS; and launching of the Israeli-Palestinian Science Organization (IPSO) on the occasion of the World Science Day for Peace and Development in November 2004).

29. The preparation of the reference book series on the History of Water and Civilization serves to increase and systemize knowledge of the history and traditions of water management in diverse cultures. The preparatory process mobilizes the relevant academic community worldwide and fosters exchanges and encounters in international conferences (the next being scheduled for December 2005 in Paris). The book series and related publications aim at raising awareness of the historicity of water resources development in all societies and thus facilitate the mutual understanding of cultural contexts, assets and constraints in dealing with and managing water.

171 EX/40 - page 10

30. The sector also organizes courses on cooperation around water resources with participants from different States sharing a common water body, who usually have different cultural and religious backgrounds, pursue different interests, and often have competing needs. The courses are designed to help participants develop harmonious communication respecting differing interests and needs. Participants learn how to develop genuine solidarity for the sharing of water resources ("hydro-solidarity") through mutual understanding and support.

31. The building of dialogue between traditional and local knowledge holders and scientists and resource managers is also being pursued under the Local and Indigenous Knowledge Systems (LINKS) project. LINKS has promoted equitable biodiversity governance by building dialogue and mutual understanding among local and indigenous resource users, resource managers and decisionmakers.

Following the thematic issue of the *International Social Science Journal* on "NGOs in the Governance of Biodiversity" (No. 178, December 2003) - produced jointly by LINKS and CNRS France - a workshop was conducted at the International Conference on "Biodiversity: Science and Governance" (January 2005) on "Biological and Cultural Diversity: The challenge of local knowledge, practice and world views", bringing together indigenous peoples, anthropologists, biologists, NGOs and resource managers. At this event, an *Environmental Encyclopedia* based on the indigenous knowledge of the people of the Solomon Islands was launched with the support of Norway. This first book in the LINKS series on "Knowledges of Nature" alerts and informs scientists of the wealth of ecological knowledge possessed by local peoples, offering a basis for constructive dialogue on how science and indigenous knowledge can best join forces in biodiversity governance and sustainable development. . Social and human sciences

32. The sector analyses new contemporary forms of violence (see para. 20 above); develops human science perspectives of the dialogue; develops interregional philosophical dialogues; and under takes activities to strengthen human security approaches on a regional and interregional basis.

33. A new UNESCO project "Interregional Philosophical Dialogues" was launched in 2004 with the aim of promoting philosophical reflection and dialogue among various regions, such as the Arab world and Asia, Africa and Latin America, Africa and the Arab world, Western and Eastern Europe. The objective is to foster greater mutual understanding of the world traditions of philosophical thought, as well as to encourage intellectual partnerships in exploring the contemporary challenges to philosophical research and study in different regions. This project also aims to support philosophical analysis and research that address the challenges of both the present and the future, and the consequences for social stability and the maintenance of peace.

34. The first activity of the project "Interregional Philosophical Dialogues: Asia and the Arab World" took place in November 2004 at Headquarters. The conference brought together about 30 philosophers from the two regions, who addressed such questions as: Why is an interregional philosophical dialogue important today? In what way could a philosophical dialogue between the Arab world and Asia contribute to the development of the study of philosophy? What are the necessary elements required for such a dialogue? What are the objectives in establishing such a dialogue? Which themes/problems should such dialogues focus on? How could the two traditions of thought be promoted in the two regions?

35. The celebration of Philosophy Day at UNESCO since 2002 provides a special forum within which valuable philosophical dialogue is held every year. At the Organization's Headquarters, several members of the world philosophical community and the general public have thus taken part in various round tables, highlighting the philosophy of dialogue in all its forms and addressing such issues as "War and reconciliation", "Transcending cultures", "The Arab world and the Western

171EX/40- page II

world: a transcultural approach to philosophical dialogue", and "Impact of East-West philosophical and cultural dialogue on university education". Philosophy Day at UNESCO has been increasingly supported by many partners worldwide, with more than 70 countries participating, and involving young people in particular. The theme of dialogue has been at the heart of many events organized for the occasion. For example, in Lithuania, a conference was held on the theme "Philosophy: a chance for intercultural misunderstanding", the University of Aleppo (Syria) also dealt with the theme "Learning philosophy... learning to dialogue", and the University of Beijing initiated debate on "dialogue among youth in South Asia".

36. SHS is also promoting dialogue among historians, especially through the Joint UNESCO/ICHS (International Committee of Historical Sciences) Committee. The Joint Committee's activities began with a first international symposium, held in Lublin, Poland, on the theme "Borders and changes in national territories in East-Central Europe", the proceedings of which were published in 2000, and a second symposium, held in Bamako, Mali, in the spring of 1999, on the theme "History and perception of borders in Black Africa from the Middle Ages to the twentieth

century", the publication of the proceedings of this symposium being scheduled for the summer of 2005. In the 2002-2003 biennium, the Joint Committee held regional meetings: in Latin America, the Arab world and East-Central Europe. Three international symposia were held: "Central Europe in the European area between East and West in the 1000-2000 millennium" (Lublin, November 2003); study of conditions for the establishment of democracy in Latin America ("Paths to democracy in Latin America") (Mexico, November 2004); and "Reforms and changes in the Arab-Muslim world" (Rabat, December 2004).

37. Two meetings of the Bureau of the Association of African Historians (AHA) were held through UNESCO, and the Association has thus been genuinely revitalized. AHA's fourth congress on the history of African heritage, memory and identities is to be held at Addis Ababa in 2005. The International Congress of Historical Science (ICHS - Sydney, 3-9 July 2005) aims to secure the regional integration of historians. The crucial issue of dialogue, which covers such key topics as "Is there a history of the world?" and "Is history universal?", will be at the heart of the congress. History, like science, may not today disregard the history of other regional groupings. Interdisciplinary dialogue, openness to others and comparatism will be the major lines of emphasis of the congress.

38. As part of the follow-up to the first meeting of directors of research and training institutions on peace on "What Agenda for Human Security in the Twenty-first Century?" (November 2000 - www.unesco.org/securipax/whatagenda.pdf), the elaboration and validation of ethical, normative and educational frameworks for the promotion of human security and the prevention of conflicts at their source was begun in cooperation with high-level regional experts, training and research centres and universities. Following the validation of the frameworks for the East Asia region in Seoul, Republic of Korea (June 2003), at the International Conference on Human Security in East Asia, and for Latin America and the Caribbean in Santiago, Chile (August 2003), at a joint UNESCO/FLACSO (Latin American Faculty of Social Sciences) meeting on "Contemporary International Security: Consequences for Human Security in Latin America", three regional meetings on human security, conflict prevention and peace are currently in preparation (Amman, Jordan, March 2005; Bishkek, Kyrgyzstan, April 2005; and Jakarta, Indonesia, July 2005).

Culture

39. Heritage, as tangible or intangible evidence of the interaction of cultures, must be preserved, enhanced and handed on to future generations so as to foster creativity, strengthen the sense of identity based on continuity and establish genuine dialogue among cultures, especially in conflict areas in which it can be a real vector of reconciliation as an instrument of knowledge of the Other.

171 EX/40 - page 12

Any instrumentalization of cultural heritage to perpetuate situations of conflict is unacceptable. Intercultural dialogue is organized around four main thrusts: (a) promotion of a dialectic of universality and diversity through the promotion of mutual knowledge of interactions and of processes involved in the formation of plural identities and heritage; (b) placing the dialogue in the framework of time - in terms of history and memory; (c) promotion of the link between traditional cultures and modern cultures; and (d) promotion of reflection on the new "territories" of dialogue such as cultural tourism, heritage and multicultural societies (in cities, suburbs and neighbourhoods).

40. UNESCO highlights the complex processes involved in the interaction of cultures, in particular through the History of Humanity, the Regional Histories and the interregional intercultural projects (Silk Roads, Slave Route and Roads of Faith); it also encourages the conduct of research aimed at describing and demonstrating the advantages and benefits that civilizations and cultures have derived from each other and supports the establishment of online communication networks and contacts among research institutions at the international level; it will endeavour to introduce course components relating to the value of dialogue among civilizations into history, geography and civics education curricula; it fosters innovative measures to promote art education; and it gives advisory opinions to Member States on policies to be followed in these fields.

41. The various Routes and Roads of dialogue were the most outstanding projects during the 1980s and 1990s to promote dialogue in its various forms. It was in the context of the World Decade for Cultural Development (1988-1997) that the intercultural Roads/Routes projects were launched, in particular the Silk Roads project, which subsequently became the model for other projects based on the same principles. The Culture of Peace Programme in the 1990s was a major milestone for "international understanding", associated with the Roads/Routes projects, the five hundredth anniversary of the encounter between two worlds and the Arabia Plan. .

42. The Roads/Routes concept is premised on the encounter between peoples and cultures, exchanges of knowledge engendered, ideas, representations of the Other and mutual influences among systems of thought. All the Roads/Routes highlight the dynamic forces that sustain encounters and interactions, and ultimately illustrate the anteriority of intercultural processes in multiethnic societies.

43. Since 1997, the contribution of religion to the establishment of a culture of peace and the promotion of interreligious dialogue has also been under consideration at UNESCO, taking into account the role of religion and of religious leaders in consolidating in society moral values, tolerance, social optimism, and in the furtherance of intercultural dialogue and civil peace.

44. The Slave Route project, in particular, shows that intercultural dialogue can take place even in such tragic circumstances as those of the slave trade and slavery. It shows how the process of interculturality can occur in spite of the institutionalization of prejudice, the most radical stereotypes and the implementation of the most brutal discrimination policies. The project demonstrates in particular how enslaved Africans influenced the arts, skills, beliefs and attitudes in slave societies, to the extent that some of their contributions have now become symbolic components of societal identities. Activities carried out under this project (scientific research, the development of education on the tragedy, inventories of sites and places of memory, collection of data on the oral tradition, establishment of museums on slavery and the networking of scientific, educational and other research sites and centres) aim to highlight the numerous cultural interactions (in music, dance, the arts, gastronomy, pharmacopoeia and spiritual traditions) generated by that tragedy, in order to improve mutual knowledge and increase intercultural dialogue.

171 E/40 - page 13

45. The Silk Roads have been continued under the project on "Intercultural Dialogue in Central Asia", which is also centred on Silk Roads countries such as Afghanistan and Mongolia. It aims to highlight the reality of the cultural diversity and

common heritage - tangible and spiritual – that links the peoples of the region together. The project illustrates and confirms the "common heritage and plural identity" dialectic as the outcome of a long process of intercultural exchanges.

46. The Roads of Faith programme, launched in Morocco in 1995, was designed to contribute to peace and reconciliation among the three Abrahamic religions, with a focus on Jerusalem, a polysemous and symbolical city for the three monotheistic religions and also for the whole of humanity. The programme was then broadened to establish genuine dialogue among all spiritual and religious traditions. The Roads of Faith project has become a truly interdisciplinary programme for interreligious dialogue. Meetings have been held in the Mediterranean, Central Asia, Africa and Asia and the Pacific. The educational aspects of the programme are equally crucial inasmuch as knowledge of religion permits better understanding, tolerance and respect for other people's convictions. A network of Chairs is being established and the study on the production of educational material for young people is under way in partnership with associations and chairs.

47. Under the Arabia Plan and the Caucasus project, a series of activities are being implemented to promote regional development - through tourism and the development of databases on culture - and the establishment or strengthening of interregional cooperation networks (for example, between the Baltic countries and the Caucasus or the Arab region and Japan).

48. In the wake of the two summit meetings of Ohrid (2003) and Tirana (2005) on dialogue in South-East Europe, the Director-General of UNESCO will co-organize with the President of Bulgaria at summit level a regional forum on "Cultural Corridors in South-East Europe- Common Past and Shared Heritage, a Key to Future Partnership", scheduled for 20 and 21 May in Varna, Bulgaria. The forum will focus attention on the unique cultural corridors in the region, which are axes of age-old cultural and economic links that include the tangible and intangible cultural and historical heritage of the countries and peoples and may serve as a framework for regional accords and cooperation.

49. Activities relating to cultural tourism constitute practical opportunities for encouraging authentic dialogue between visitors and local people, promoting new types of cooperation, improving knowledge of the heritage (tangible and intangible) of regions as the underpinnings of culture and identity. Tourism is a vector of exchanges and a tool for the preservation of cultural diversity, especially in post-conflict areas in which it can play an integrative role. .

50. Creativity and contemporary creation also play a role as mediation and communication tools. UNESCO also acts to promote diversity in the supply of creative works, to increase local capacity and access to world markets and to encourage due recognition and protection of the rights of authors and artists. Through the "UNESCO-Aschberg Bursaries for Artists" programme, the International Fund for the Promotion of Culture (IFPC) has established an innovative international network for the strengthening of human resources in the arts with the aim of promoting deeper mutual understanding among cultures. This exchange programme selects artists for residencies that take place in countries totally different from their own, thus promoting direct intercultural cooperation between individual artists all over the world. This exchange programme will continue under document 33 C/5.

51. The permeability of cities to all the cultural influences of people from differing horizons fosters cross-fertilization which makes the urban environment a veritable

laboratory for intercultural dialogue. In such contexts, the UNESCO Cities for Peace and Culture in the Neighbourhood network have helped to build capacities for the identification and application of good practices in 171 E)/40 - page 14

the sphere of cultural pluralism in urban environments, in line with the aims and objectives set out in the Action Plan of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. Such good practices concurrently constitute sources of inspiration and practical methodological tools for local authorities and Member States, helping them to overcome the obstacles to intercultural dialogue. 52. In the context of the International Decade of the World's Indigenous People (1994-2004), UNESCO gave pride of place to intercultural dialogue, in the intracommunity, intergenerational and intercommunity senses, among indigenous peoples and stakeholders from other cultures. The Organization applied an interdisciplinary approach towards ensuring the full participation of minorities and marginalized and vulnerable groups in devising, implementing and monitoring policies and actions which affect them, especially in the fields of cultural rights, mediation mechanisms, local intergenerational knowledge systems, revitalization of their endangered cultural resources, integration of their perspectives into educational strategies, use of ICTs and the linkages between biological and cultural diversity.

Communications and information

53. The Communication and Information Sector promotes an intensification in media coverage of dialogue-related issues and a broader use of information and communication technologies (ICTs) in dialogue, especially at the community level, including the promotion of virtual dialogues, engagement among schools and students (facilitated through the INFOYOUTH programme) and people-to-people exchanges. 54. The objective of the "Reel Intercultural Dialogue" project was to contribute to improving intercultural understanding and to sensitize young people to tolerance, dialogue and peace. The project provided an opportunity for talented cinema and television students to produce short films reflecting their perspectives on global issues. Young filmmakers from Burkina Faso, India, Israel, Mexico and Romania were asked to provide a reflection on the sources of conflict between communities and cultures, presenting their alternatives to violence and cultural conflicts. The "Reel Intercultural Dialogue" DVD, containing the resulting series of five short fiction films, was released in April 2004 and broadcast by 90 television channels. By the end of 2004, the series had been entered in 26 international film festivals in Africa, Asia, Europe and Latin America. The most important prizes received were the celebrated "Best Short Film" Volgin Award for "The Red Toy" at the Jerusalem Film Festival in July 2004; the Special Jury National Award by the 2004 National Awards in India for "The New Beginning", which also won the Best Sound Design Award and a Special Mention for a student film. The third International Children's and Young People's Film Festival, held in Buenos Aires in November 2004, also awarded a Special Mention to "The New Beginning". These short films were distributed to 150 television and film schools all over the world and presented to students as a model for intercultural dialogue. Further distribution is under way. 55. Within the framework of a cross-cutting theme project approved in the Programme and Budget for 2004-2005 (32 C/5), UNESCO is currently implementing a project on "ICTs for Intercultural Dialogue (ICT4ID): Developing communication capacities of indigenous peoples".

Involving 11 indigenous communities, the project aims at fostering the use of ICTs to revitalize indigenous identity and express their cultural diversity through the media, thus contributing to the nurturing of intercultural dialogue. Five pilot projects were launched in 2004: "Tokapu", involving the Quechua of Peru, has already trained 10 young Quechuas in audiovisual production; "Training of Indigenous Peoples in Community Television Production", involving the Lecos, Tsimanes, Esse Ejjas, Mosetenes, Tacanas, Baures and Aymaras of Bolivia, held seven audiovisual workshops and trained 15 indigenous participants; "A-V Training for the Forest People", involving the Pygmies of Gabon, organized an audiovisual training course for six pygmy interns and has already shot a pilot documentary; "The Kaoko Local Knowledge Living Archive Project", involving the Himbas of 171 EX/40 - page 15 Namibia, concluded a feasibility study about the setting up of an ICT centre and trained local leaders to run the centre in Kaoko; the "San Interactive Archive, Training and Heritage Management Programme", involving the San people of South Africa, trained community members in cultural management and organized photo sessions on "immersive photography" techniques in order to start integrating San audiovisual archives into an interactive "living archive" DVD. Local content produced by the communities should be finalized before summer 2005 and distributed internationally before the end of the year. A second phase of this project has been selected for inclusion in document 33 C/5. Other activities

56. Youth plays a particularly critical role in all aspects of the dialogue. This recognition led to several specific initiatives: . The organization of a Youth Forum preceding the General Conference of UNESCO; in 2005, the main theme of the Youth Forum will be to identify concrete action in support of the dialogue among cultures and civilizations. . At the World Academy of Young Scientists (WAYS), held in Marrakech, Morocco in December 2004, more than 150 young scientists from 85 countries participated in a roundtable discussion on "Science Contributing to the Dialogue among Civilizations: the Young Scientists Perspective", organized by SC and BSP. The event opened new perspectives for worldwide scientific cooperation among young scientists and resulted in the formulation of concrete and practical recommendations and undertakings on regionally rooted action bolstering dialogue; . Following up on the Ohrid regional forum, a regional dialogue youth forum is scheduled to be held towards the end of 2005, building on the "Message from Ohrid" (2003) and translating its recommendations into concrete undertakings and commitments. . The Organization will also contribute to the Youth Forum for Promoting Dialogue along the Silk Roads, organized by the Iranian National Commission for UNESCO and scheduled for July 2005. 57. New public-private partnerships have been formed, especially "Mondialogo" with DaimlerChrysler, which offer another entry point for concrete action with and by young people engaging in intercultural dialogue and exchange, funded largely through extrabudgetary resources. The initiative consists of three practically-oriented pillars of action: (a) the first was a worldwide "School Contest" calling for team learning by teams of students between 15 and 18 years of age, managed by the Education Sector's ASP Schoolnet and BSP and with the support of National Commissions for UNESCO. The first round of the juried School Contest concluded in Barcelona, Spain, in September 2004, having involved more than 27,000 students from all over the world. The second round is currently under preparation and will be run from autumn 2005 to the end of 2006; (b) the second pillar is a global "Engineering Award" requiring the design of sustainable

development-relevant projects by multicultural teams of engineering students, managed by the Science Sector and BSP. In May 2005, the first Engineering Award will complete its first round, involving some 150 student teams. It is hoped that this activity can also be carried into 2006 and beyond; (c) the third pillar is an interactive "Internet Portal" serving as platform for communications, sharing and mutual learning connected to the other two tracks, closely linked to the UNESCO knowledge portal, managed by BPI.

171 EX/40 - page 17

61. The Felix Houphouët-Boigny Peace Prize, presided over by former United States Secretary of State, Henry A. Kissinger, is an important instrument of the Organization to help strengthen the dialogue among cultures and civilizations. It is awarded annually to men, women or institutions that have contributed significantly to safeguarding and promoting peace in the world. In the light of developing inter-faith dialogue and tolerance, two religious leaders, the Grand Mufti of Bosnia and Cardinal Roger Etchegaray, were chosen as 2003 laureates in recognition of their action in favour of promoting dialogue among civilizations and cultures. Under the auspices of the Prize, the International Commission for Peace Research held its first meeting devoted to "The contribution of dialogue among civilizations to peace research", on 30 November and 1 December 2004, chaired by former Portuguese President Mario Soares. The Commission issued a series of conclusions and recommendations.

v. PROPOSALS INCLUDED IN THE DRAFT PROGRAMME AND BUDGET FOR 2006-2007 (33 CIS)

62. The draft Programme and Budget for 2006-2007 (33 CIS) contains a number of activities and entry points which are of significant importance for a results-oriented dialogue among peoples - both in the sense of an intensification of the dialogue among cultures and civilizations and in addressing issues and situations that may give rise to terrorist proclivities. These proposals are visually identified in document 33 CIS so that the reader will be able to obtain a quick overview of action areas to be covered by the various major programmes. After the approval of document 33 CIS by the General Conference, the key challenge will be to design effective, multi-thematic actions and to translate them into concrete and sustained programmes, subprogrammes, main lines of action and work plans with specific budgetary allocations so as to ensure implementation during the biennium.

63. In the course of implementing document 33 CIS, UNESCO will strengthen and pursue new mechanisms and modalities to promote dialogue among peoples through a better reciprocal knowledge of cultural, ethnic, linguistic and religious diversity, and also in order to address one of the causes of extremism, as emphasized in Executive Board decision 4.1, section II. Such mechanisms may include, but not be limited to: (a) creation of more UNESCO Chairs on cultural and civilizational dialogue in the broadest sense, the formation of a network of these chairs and encouraging the creation of new institutes and centres under the auspices of UNESCO (category II) in various regions devoted to dialogue activities; (b) establishment of networks of university presidents to further dialogue objectives, mechanisms and modalities; (c) outreach activities drawing on the potential of ICTs, involving multiple stakeholders from civil society and the private sector on a multi-regional basis; (d) promotion of national efforts and activities by National Commissions with the formation of a

clearing-house function in the Secretariat, documenting and disseminating success stories and lessons learned as well as identifying obstacles to dialogue;

(e) full implementation of existing, and development of new, joint collaborative initiatives with governments and other international and regional organizations aimed at concrete action (such as that already launched with ALECSO, ISESCO, OIC and other partners).

171 EX/40 - page 18

64. Awareness-raising and the mobilization of consciences in the cause of peace will be ensured, *inter alia*, through the UNESCO Prize for Peace Education which rewards outstanding commitment to the ideals of peace and tolerance. To ensure that the Prize is better known and to raise its profile, events relating to the issue of peace will in future be held concurrently with the prize-giving ceremony.

65. In the draft document 33 *CIS*, the various major programmes envisage numerous actions along the following lines, building on ongoing initiatives. Some of these actions include: Education (Major Programme I)

66. Dialogue will be reinforced through the pursuit of the six Education for All (EFA) goals and, in particular, through efforts aimed at promoting quality education at all levels towards "learning to live together". This does not merely encompass aspects of educational attainment, but particularly the qualitative aspects of teaching, curricula and their content, focusing on peace, universally shared values, human rights and civic education, democracy, tolerance, mutual understanding and multilingual education. A revision of handbooks and teaching materials used in primary and secondary schools (public and private) will be an equally critical task so as to eradicate stereotypes and judgements, which can lead to the demeaning of other cultures or civilizations or different social groups. At the secondary-school level, the teaching of the history and sociology of civilizations and religions should also be included in the curriculum. Improving literacy will be critical for creating an equitable basis for dialogue.

67. UNESCO is the lead agency for United Nations Decade of Education for Sustainable Development (DESD), which it addresses in an intersectoral manner. DESD is fundamentally about values, especially respect for others - present and future generations -, for difference and diversity, for the environment, and for the resources of the planet. Education will help enhance the understanding of these linkages and with the wider natural and social environment. This understanding is hoped to serve as a durable basis for building respect. Along with a sense of justice, responsibility, exploration and dialogue, education for sustainable development should lead people to adopt behaviour and practices. The orientation of DESD is thus closely linked to UNESCO's promotion of quality education, its principal aim being the furthering of peace and tolerance and the promotion of values and attitudes. Natural sciences (Major Programme II)

68. Scientific and technological exchange and the quest for sustainable development will be promoted, in particular through sharing and networking among knowledge holders from all knowledge systems. An innovative role will be explored for local and indigenous knowledge, as a valuable data source to anticipate, evaluate and mitigate environmental and social impacts from climate change, natural disasters and unsustainable development.

69. Ethical principles and practices in dealing with fresh water are being studied, documented and disseminated through case studies and topical essays. Respect for

the cultural diversity of water users and the need to conduct a democratic dialogue among all water stakeholders will be promoted in integrated water resources management. Strong emphasis will be given to cooperation and dialogue among people living in transboundary basins. To understand divergent interests and incompatible perceptions of each other's needs, case studies and regional meetings will be organized, drawing upon the knowledge, skills and experience of UNESCO's interdisciplinary global network of specialists and its partner institutions.

171 EX/40-page 19

70. With increasing globalization and changing patterns of work organization, international dialogue is also particularly important in the engineering sciences in the context of professional practice in such areas as standards, quality assurance, accreditation and mobility. Public and private sector partnerships will be of increasing use in promoting intercultural dialogue among professional

groups around the world. Social and human sciences (Major Programme III)

71. Policies to address contemporary challenges call for scientific advice based on analysis, understanding, sharing and anticipation. The social sciences will contribute to dialogue by organizing activities that reinforce tolerance, ethical approaches and a culture of peace. These activities, in turn, help to mobilize societies against racism, racial discrimination, xenophobia and related forms of intolerance. The International Coalition of Cities against Racism, launched in 2004, will be an important initiative in this regard, building on the formation of regional coalitions. There will also be a presentation of the contributions of great thinkers, philosophers and social scientists from various regions with respect to the values underlying the dialogue with a view to disseminating their thoughts widely, continuing and building on already ongoing activities described above. .

72. The sector will continue to conduct and support thematic and technical research on the various aspects of the phenomenon of violence, drawing on existing partnerships, in particular with IHEDN, and extending its network of contacts. The Organization will launch a series of Cahiers sur la violence that will address particular issues: terrorism, domestic violence, sacrificial violence and non-violence. It is vital also to target children in senior and junior high schools who will find food for thought and educational support in the Cahiers.

73. The sector will continue the intercultural philosophical dialogue project with a focus on two other regions, namely Africa and Latin America, drawing on the experience already acquired with preceding dialogues. Similarly, the activities related to Philosophy Day will continue to be pursued

74. The design of ethical, normative and educational frameworks for the promotion of human security will be pursued for the Africa region (in cooperation with the African Union) and for the Eastern European subregion. This approach will be rounded off by a study of the regional priorities identified during the series of regional meetings held and through an interregional comparative analysis of the frameworks of the five regions of the world. These various tools will be a basis for drawing up a draft report on human security, which will be discussed and finalized at an interregional conference on the promotion of human security to be held in Paris in 2007. The report will include an action plan, which will provide both UNESCO and its Member States and partners with strategic guidelines for the years ahead.

Culture (Major Programme IV)

75. Action will be continued on two levels, on the one hand, to promote dialogue among cultures and civilizations nationally and regionally and, on the other, to promote interregional dialogue through pilot activities designed to foster better mutual knowledge, with particular emphasis being placed on points of convergence among cultures and civilizations.

76. Cultural diversity is a notion around which productive dialogues are being organized between societies and cultures, among different groups within a society, as well as between different religions and spiritual traditions. A greater recognition of the role and positive impact of intercultural dialogue in safeguarding cultural diversity will be promoted through projects like the Euro-Arab Dialogue, the Mediterranean Project or the Arabia Plan. Efforts will also be made to

171 EX/40 - page 20

develop a culture of conservation and preservation through dialogue. This may help to prevent the cultural heritage from becoming a symbolic target of aggression and intentional destruction. A specific action in the culture programme will be to continue promoting universal values with a view to strengthening social cohesion in specific regional and social contexts (e.g. in Central Asia, South-East Europe, Caucasus, Indian Ocean, Mediterranean and through the Arabia Plan) and to foster mutual knowledge between civilizations, cultures and religions by highlighting their interactions and mutual influences through the Roads/Routes of Dialogue projects, promoting concrete projects such as cooperative approaches between universities from various regions to study the historical causes and forms of the transatlantic slave trade as well as the Goree Project.

77. Cultural diversity can also be preserved as an adaptive process and as a capacity for expression, creation and innovation - as well as understanding and reconciliation. Concretely, this will take the form of cultural cooperation (through cultural tourism, joint cultural projects among neighbouring or distant countries sharing distinct cultures or belonging to different civilizations) and the fostering of diverse talents and cultural creativity (promoting and strengthening "oral" heritage, arts and folklore festivals; joint cultural artistic work and partnerships; multicultural exhibitions in museums and regional cultural fora). Communication and information (Major Programme V)

78. Activities will be launched to promote and strengthen freedom of expression as it is vital for securing other fundamental human rights. Freedom of expression allows the voicing of cultural identities as well as cultural diversity and guarantees the right of everyone to share their opinions, experiences and ideas. Furthermore, freedom of expression also serves as a driving force of intercultural dialogue among and between individuals and communities as well as a mechanism for the exchange of experiences and knowledge between professionals, civil society and academics. A free press is a prerequisite for active participation by local populations in debate and decisionmaking on cultural, political and socio-economic issues. Support to independent, pluralistic and professional media can be a concrete way to promote dialogue and transparency. In that regard, it is important to recognize television, radio, print, and Internet media as a platform for dialogue on commonly shared values. Other activities

79. The Felix Houphouët-Boigny Peace Prize will continue its activities under document 33 C/5 funded from funds-in-trust and extrabudgetary funds. In its work and its choices, it will keep on emphasizing issues that can favour dialogue among

civilizations, religions and cultures. As for its International Commission for Peace Research, it will carry on its reflection on themes related to dialogue among civilizations. The Council for a Parliament of the World's Religions

EK-2

Organization Overview *History* In 1893, the first World's Parliament of Religions was held in Chicago, the first time in history religious and spiritual traditions of east and west met for structured dialogue. The 1993 Parliament centennial brought 8,000 persons from around the world to Chicago to share their religious identities, to engage in interreligious dialogue, and to reflect together on the role of religion and spirituality in the world. The success of this modern Parliament led the sponsoring organization, the Council for a Parliament of the World's Religions, to continue with a mission of fostering interreligious dialogue and cooperation around the world. *Current Work* Today, the Council is at work in Chicago, building a sense of community and cooperation among diverse religious and spiritual communities in neighborhoods and suburbs across the metropolitan area. The Council is establishing a partner cities network with interreligious movements in more than 25 cities and over a dozen countries. Instituting a pattern of periodic Parliaments, the Council held a second modern Parliament in 1999 in Cape Town, celebrating the role of the interreligious movement in overcoming apartheid in South Africa. The Council has also been exploring models and methodologies for enabling religious and spiritual communities to engage with other guiding institutions (government, business, education, media, science, organizations of civil society, international intergovernmental organizations) in addressing critical issues facing the human community. *2004 Parliament* The third modern Parliament of the World's Religions will be held in Barcelona from July 7 to 13, 2004. Under the theme of *Pathways to Peace: the Wisdom of Listening, the Power of Commitment*, the 2004 Parliament will gather 8,000 to 12,000 persons from a wide variety of religious and spiritual communities and other guiding institutions. The Parliament program will include over 500 lectures, workshops, seminars, symposia, performances, celebrations and plenaries on matters of religious identity, interreligious dialogue and addressing critical issues. We expect these attendees to come from every corner of the globe, and will be conducting special targeted outreach to Spain, Europe, North Africa, the Baltics and former republics of the Soviet Union, as well as Central and South America. *Assembly Process* In conjunction with the 2004 Parliament, the Council will be hosting a three-day Assembly of religious and spiritual leaders, grassroots interreligious organizers, representatives from other guiding institutions, and young people, to consider the role and contribution of religion and spirituality in the world. More specifically, the work on the Assembly will be focused on four issues, both in order to make a significant contribution to these issues, and, perhaps more importantly, to model new ways for religious and spiritual communities to work with other guiding institutions in seeking a better world. This process of community building and creative engagement modeled at the Assembly will then be used during the Parliament event, with a wider range of participation, in addressing these selected issues. The issues are: . the plight of refugees worldwide; debt cancellation for developing countries; overcoming violence, especially when

religiously motivated or targeted; and the water crisis. The Assembly process will seek to encourage religious and spiritual communities to commit to *simple and profound acts* - such as hosting a refugee family, digging a well, standing in solidarity with oppressed peoples - that will have both a local impact and global implications.

Partner Cities Network

The Council is currently establishing partnerships with interreligious movements in over 25 cities around the world. Once focal point of this work is the Goldin Institute for International Partnership and Peace, designed as an annual forum to bring together organizers from current and potential Partner Cities to consider the methodologies, tools and mutual support needed to enhance the movements for peace, justice, and sustainability in their communities. These encounters and conversations are the cornerstone of the emerging Partner Cities Network of the Council for a Parliament of the World's Religions. The inaugural Institute in October 2002 gathered a highly diverse group of 60 interreligious leaders and grassroots practitioners from every major tradition and hailing from over 25 cities in the Middle East, North and South America, Europe, Africa, and Asia. During the week spent in Chicago, participants shared with one another the learnings and experiences from their respective cities, and learned about innovative new methodologies for building trust and cooperation amongst diverse communities and for working cooperatively with other sectors of civil society for peace, justice, and sustainability. The 2003 Goldin Institute convened from October 19 to 25 at the Cova de St. Ignatius in Manresa, Spain, and explored issues relating to social cohesion in the midst of immigration and religious diversity. The Institute brought together seventy-five engaged grassroots and official leaders from over twenty cities in Brazil, Canada, India, Indonesia, Israel, Nigeria, the Philippines, Rwanda, Spain, Taiwan, the United Kingdom, the United States and Zimbabwe. Participants spent the week together sharing and developing tools and best practices with engaged leaders in government, business, education, religious and spiritual communities, media and civil society. The program style of the Institute was varied, offering participants opportunities to: strategize with their colleagues interact with activists and religious and spiritual communities engaged building social cohesion in Manresa and Barcelona, participate in workshops, hear lectures and presentations, and have conversations with new and longtime friends. The next Goldin Institute will be held in the Fall of 2004. The Council for a Parliament of the World's Religions 70 E. Lake, Suite 205

Chicago, Illinois 60601 USA [http:// www .cpwr.org](http://www.cpwr.org)~
(312) 629-2990(phone) (312) 629-2991 (fax)

ÖZET

Bu araştırma tek tanrılı dinlerin ortak değerleri üzerinden uluslararası ilişkilerde barış ve güvenliğin tesisi adına yürütülen çabaları Hristiyan-Müslüman Diyalogu bağlamında ele almaktadır. Amaç sözkonusu dinlerin değerlerinin barış ve güvenliğe katkılarını incelemek değil; bu değerler üzerine inşa edilmeye çalışılan siyasetin uluslararası ilişkiler açısından ne anlam taşıdığını ortaya koymaktır.

Bunun için öncelikle din ve siyaset ilişkisinin modernizm, postmodernizm ve küreselleşme paradigmaları içinde nasıl kurulduğuna bakılacaktır. Bu arada özellikle İslam dininin kimlik ve toplum düzeyindeki etkileri ayrıca konu edilecektir. Çünkü dinlerarası diyalog adına ortaya konan projelerde de açıkça görülebileceği gibi bugün dünyanın içinde bulunduğu barış ve güvenlik sorunlarının kaynağı İslam'a dayalı terör olarak kodlanmaktadır.

Araştırma BM ve AB bünyesinde yürütülen diyalog çalışmalarına ilişkin kararları/ belgeleri, tek taraflılık ve çok taraflılık tartışmaları ışığında ele alacaktır. Siyasetin içinde bulunduğu iktidar ve meşruiyet krizine dinlerarası diyalog yoluyla getirilen çözüm önerileri eleştirel bir analize dayalı olarak değerlendirilecektir. Nihayetinde araştırma dinlerarası diyalogun, ABD tarafından "ılımlı İslam", Avrupa tarafından ise "Avrupa-İslam"ı olarak formüle edilen modellere eklemlenen biçimini ortaya koyarak, Ortadoğu'nun uluslararası sistemde yeniden konumlandırılışına ışık tutmaya çalışacaktır.

ABSTRACT

This study is about Dialogue Between Religions Projects which are held by international organisations like UN and EU. These projects aim to maintain peace and security among the world by reminding people the common religious values like love, respect and justice. In this paper an answer to the following basic questions is pursued: Do Dialogue Between Religions Projects indicate a new multilateral international politics? And what is the place of İslam in this argument? Firstly the relation between religion and politics will be analyzed by considering modernization, posmodernization and globalization processes. Secondly the study will look over Dialogue Between Religions Projects in the frame of entegration problem of Europe and Middle East politics of US.