

# ÇATIŞMACI SÖYLEMİN DİNİ TEFEKKÜRE ETKİSİ

## THE EFFECT OF CONFLICTING DISCOURSE ON THE RELIGIOUS CONTEMPLATION

ASIM YAPICI  
PROF. DR.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



### ÖZ

Sosyal psikolojik bakış açısından hareket eden bu çalışmada dinî gruplar ve cemaatler arası ön yargı ve çatışmanın dinî düşüncüyü nasıl etkilediği tartışılmaktadır. Dinî düşünce çok farklı kaynaklardan beslenerek şekillenmektedir. Temel dinî metinlerin yorumlanması, sosyokültürel ortam, öteki dinî yapılarla etkileşim içinde olmak ve bireysel faktörler dinî düşüncenin gelişmesine veya durgunlaşmasına zemin hazırlayabilir. Zamanın ruhu da bu konuda belirleyicidir. Modernite ve postmodernite dönemlerinin beraberinde getirdiği birey ve toplum anlayışları inanan insanların din ve dindarlık algılarını dönüştürmektedir. Bu dönüşüm ister istemez dinî düşünce üstünde de etkili olmaktadır. Özellikle moderniteden postmoderniteye doğru evrilen dünyada her dinî grup kendi gerçekliğini çatışmacı bir söylemle inşa etmeye çalışmaktadır. Bu inşa süreci, yerine ve durumuna göre dinî düşüncüyü olumlu ya da olumsuz etkileyebilir. Olumlu çatışma dinî düşüncenin inşasında kurucu ve yapıcı bir işlev üstlenirken, olumsuz çatışma yıkıcı ve parçalayıcı olabilmektedir. Günümüzde dinî gruplar arasında gözlenen çatışmacı yaklaşım İslâmî düşüncenin gelişip zenginleşmesine katkı sağlamamakta, hatta olumsuz ve yıkıcı etkide bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî düşünce, dindarlık, değişen din algıları, çatışma, ön yargı.

### ABSTRACT

This study which is based on a socio-psychological point of view deals with how prejudices and conflicts between religious groups and communities influence religious thought. There are many different sources that feed and shape the religious thought. There are also some factors that set the suitable ground for the development or stagnation of the religious thought such as interpretation of fundamental religious texts, sociocultural environment, interaction with other religious structures, and individual factors. Another determinative factor in this respect is *Zeitgeist*—the spirit of the time. Modernity and post-modernity periods brought along individual and societal understandings that transform the believing people's perception of religion and religiousness. A transformation as such, whether desired or not, also influence the religious thought. In a world that evolves from modernity to post-modernity, every religious group endeavors to construct their own reality, using a conflicting discourse. The religious thought, then, is influenced positively or negatively, depending on its place and situation, in this construction process. Whereas positive conflict takes on a creative and constructive function, negative conflict, on the other hand, may be destructive and disruptive. The conflicting discourse as observed among religious groups today do not make positive contributions to the development and enrichment of the Islamic thought, and, on the contrary, it rather has negative and destructive effects on it.

Keywords: Religious thought, religiousness, changing perceptions of religion, conflict, prejudice

## Giriş

Bu çalışmanın temel problemi, geleneksellikten moderniteye, oradan da post-moderniteye doğru savrulan Müslüman toplumlarda gözlenen çatışmacı söylemin dinî tefekkür ve dinî yaşantıyı nasıl etkilediği meselesidir. Çalışmanın temel kavramları birey, toplum, değerler, din algısı, dinî düşünce, dindarlık ve dinî kimliklerdir. Anlayıcı geleneğe bağlı nitel bir desenle gerçekleştirilen bu araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Dinî düşüncüyü besleyen içsel ve dışsal faktörler nelerdir?
2. Bireyler ve gruplar arasında fikrî ve fiilî çatışma nasıl ortaya çıkmaktadır?
3. Sosyal değişim sürecinde din ve dindarlık algıları nasıl bir dönüşüm geçirmiştir?
4. Günümüz dinî düşüncesi nasıl bir yapı ve karakter arz etmektedir?
5. Dinî düşüncede uzlaşım mümkün müdür?
6. Çatışmacı söylem hangi durumlarda yıkıcı (olumsuz) hangi durumlarda yapıcı (olumlu) bir işlev üstlenir?

## Dindarlığın Tanımı ve Kaynakları

Her insan, biyolojik doğumuyla birlikte kendisini bir dinî geleneğin ve kültürün içinde bulur. Aile başta olmak üzere sosyal çevresinden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dinî konuları öğrenmeye başlar. Öğrendiği bilgiler onun duygu, düşünce ve davranışlarını etkiler. Böylece *bireysel dindarlık* denilen yaşantı ortaya çıkar. Bu anlamda dindarlık, dinin hissedilen ve yaşanan yönüdür. Dindarlık olgusunun her insanda farklılık arz etmesi, insanların inandıkları dine farklı derece ve düzeyde bağlanmasından kaynaklanır. Buradan hareketle dindarlık kişinin inandığı dinle ilgilenme düzeyi olarak tanımlanabilir.

Belli bir alanla sınırlı olmayan, birey ve toplum hayatının pek çok alanında etkisini gösteren dindarlık tek biçimli, sabit ve değişmez bir durum

değildir. Bireylerin ve grupların hayatında çeşitli faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan özel olaylar ve durumlar dinî bağlılığı artırabilir ya da azaltabilir.

Bir insanın belli bir dine inanması ve bağlanması farklı nedenlerden kaynaklanabilir. Bunları; inanmaya hazır oluş (fitrat), anlam ve hakikat arayışı, varlığı ve yaratılışı anlama arzusu, bilişsel ve duygusal tatmin isteği, ölüm korkusu, ölümsüzlük tutkusu, engellenmişlik hissi, çaresizlik, suçluluk ve günahkârlık duygusu gibi içsel faktörler ya da sosyal öğrenme, toplumsallaşma süreci, kültürel atmosfer, eğitim ve diğer inanç gruplarıyla ilişkiler gibi dışsal faktörler şeklinde değerlendirmek mümkündür.<sup>1</sup> Söz konusu bütün bu faktörlerin karşılıklı etkileşimiyle dinî yaşayış ve dindarlık denilen olgu ortaya çıkar.

Öncelikle söylemek gerekir ki iman etmek sadece ve basitçe “inandım” demek değildir. Zira iman, psikolojik açıdan oldukça girift bir yapıya sahiptir. Araştırmacılar imanın “kabul ve tasdik” (bilişsel boyut), “itaat ve teslimiyet” (iradî boyut) ve “güven, sevgi, fedakârlık” (duygusal boyut) olmak üzere en azından üç temel yapıdan oluştuğunu vurgulamaktadır.<sup>2</sup> İç içe giren bu üç yapı hem mevcut dinî düşünceden etkilenen hem de dinî düşünceyi etkileyen bir özellik arz etmektedir. Çünkü gerek kabul ve tasdik, gerek itaat ve teslimiyetin, gerekse güven, sevgi ve fedakârlığın ne olduğu ya da ne olmadığı hususunda bireyi ve toplumu yönlendirecek açıklamalara ihtiyaç vardır. Esasen kavramlaştırılmayan bir şeyin açıklanması mümkün olmadığı gibi tarif edilemeyen bir şeyin kavramlaştırılması da pek olası değildir. İnsanlar yaşadıkları dünyada neyi nasıl tarif edip kavramlaştıracağını, çoğu kere hazır bulurlar. Bu nedenle önce bakıp buna göre bir açıklama yapmaktan ziyade, zaten açıklanan bir şeyi açıklandığı şekliyle algılama eğilimi gösterirler.<sup>3</sup>

Araştırmacılar sadece imanı değil, din olgusunu da çok boyutlu bir şekilde ele almaktadır. Örneğin Glock ve Stark dindarlığı “inanç”, “ibadet”, “tecrübe/duygu”, “bilgi” ve etki” olmak üzere beş boyutta değerlendirmiştir.<sup>4</sup> İslâm kültüründe ise din; “iman”, ibadet” ve “ahlak” olmak üzere üç

<sup>1</sup> Dinî inancı ve bireysel dindarlığı besleyen faktörler hakkında daha fazla bilgi için, bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 80-120; Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 88-89; Antoine Vergote, *Psychologie Religieuse* (Bruxelle: Charles Dessart, 1966), 107-153; Robert H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion* (Cambridge: University Press, 1972), 7-13; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 76-85; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 56-74.

<sup>2</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 159-168; Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 49-53.

<sup>3</sup> Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et Clichés* (Paris: Éditions Nathan Université, 1997), 37.

<sup>4</sup> Robertson Stark and Charles Y. Glock, *Dimensions of Religious Commitment*, In: R.

temel boyuttan oluşmaktadır. Kuşkusuz bu boyutların tamamı dinî düşünceden beslenerek şekillenir. Zira bir insanın bir konu hakkındaki tutumu, sırasıyla “bilgi”, “duyuş” ve “davranış” şeklinde ortaya çıkar. Mesela bir çocukta önce Allah’ın yaratıcı, seven ya da cezalandıran bir varlık olduğu bilgisi gelişir. Bu bilgi sevgi, heyecan, bağlanma, tedirginlik ve korku duygularını harekete geçirir. Nihayet kişi Allah’a ibadet etme ya da etmeme, O’nun talepleri doğrultusunda yaşama ya da yaşamama davranışı sergiler. Buradan hareketle dinî inançların kazanılmasında başta aile ortamı olmak üzere çok çeşitli vasıtaların etkili olduğunu söylemek mümkündür<sup>5</sup>. Başka bir deyişle birey sosyalleşme sürecinde dinin temel kavramları, ilkeleri ve hükümleri hakkında belli bir malumata sahip olmaktadır. Deney ve gözlemden mülhem nesnel bilgi özelliği taşımayan bu malumat, temelde sosyolojik ve psikolojik gerçeklik düzeyinde bireyin kendisini ikna eden öznel bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte bu malumatın çoğu kere nesnel bilgiden daha gerçek olarak algılandığının altını çizmek gerekir. Değişime dirençli olan bu tür malumatlar bireyin kimliği, kişiliği, değerleri ve dünya görüşünü oluşturur. Bu da dinin beraberinde getirdiği dünya görüşünün bireyin psikososyal özellikleriyle eklemlenerek kişilik yapısını oluşturduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Dindarlık çok farklı renk ve tonda ortaya çıkan bir olgudur. Dahası bireyin dindarlık biçimi öz-değerlendirme, öz-düzenleme, sembolleştirme ve yordama yeteneğiyle birlikte ötekiyle kurduğu ilişkileri etkiler. Bu bağlamda otoriter ya da hümaniter dindarlık,<sup>6</sup> dış güdümlü ya da iç güdümlü dindarlık<sup>7</sup>, araçsal, amaçsal ya da arayışsal dindarlık,<sup>8</sup> liberal, muhafazakâr, dogmatik ya da fanatik dindarlık<sup>9</sup> ve uzlaşımçı ya da çatışmacı dindarlık biçimlerinin bireyleri duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan farklılaştırdığını söylemek mümkündür. Dinî ilgi ve dindarlık türleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Hassaten taklidî ya da tahkikî dindarlık, kurumsal ya da bireysel dindarlık, geleneksel ya da modern dindarlık gibi çeşitli dinî yönelimler bireyin kendisiyle ve ötekiyle kurduğu ilişkilerin yönünü ve yoğun-

Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (New York: Penguin, 1969), 253-261; Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, *Din Sosyolojisi* içinde, çev. M. E. Köktaş, der. Y. Aktay, M. E. Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları 1998), 252-274.

<sup>5</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 2 (2009): 3.

<sup>6</sup> Erich Fromm, *Psikanaliz ve Dil* çev. A. Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları), 61-66.

<sup>7</sup> Gordon W. Allport, J. M. Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice” *Journal of Personality and Social Psychology*, sy. 5 (1967): 432-443.

<sup>8</sup> C. Daniel Batson, v. dğr., *Din ve Birey*, çev. A. Kuşat ve A. Taştan (Kayseri: Kimlik Yayınları 2017), 198-202.

<sup>9</sup> Asım Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2002): 100-112.

luğunu besleyen bir özelliğe sahiptir.<sup>10</sup> Keza selefi, neo-selefi ve mistik karakter arz eden dindarlıklar da inanan insanların din ve dünya ile kurduğu ilişkilerde belirleyicidir. Burada bahsedilen dindarlık yönelimleri bir yandan bireyin kişilik ve kimliğiyle diğer yandan devrin ruhu ve ihtiyaçlarıyla harmanlanınca farklı düşünce ve yaşayışları normal kabul etmekten tekfire, hatta saldırganlığa kadar uzanan geniş bir davranış yelpazesi ile karşılaşmaktayız. Kuşkusuz tüm dindarlık biçimleri dinî düşüncenin oluşumu ve gelişimine doğrudan ya da dolaylı katkı sağlayabilir. Ancak esas katkının entelektüel, araştırmacı ve sorgulayıcı dindarlardan geldiğinin altını çizmeliyiz.

### Dinî Tefekkürü Besleyen Faktörler

Her dinin kendine özgü Tanrı, insan ve toplum anlayışı vardır. Bunlar iman, ibadet ve ahlâk esaslarıyla tahkim edilince dinin dünyaya bakışı meydana gelir. İnanan insanlar gerek kendi iç dünyalarında gerekse dış dünyada olan bitenleri, dinin kendilerine kazandırdığı dünya görüşü ile anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.<sup>11</sup> Ancak dinin dünyaya bakışı ve hayatı anlamlandırma biçimi sadece kutsal metinlere dayalı olarak gerçekleşmez. Çünkü kutsal metinler önce sosyokültürel yapıda, daha sonra da bireyde öznellesir. Burada bahsi geçen sosyokültürel yapı ifadesinin altı önemle çizilmelidir. Zira bir dinin yayıldığı atmosferdeki sosyokültürel yapı ile daha sonra o dinin neşvünema bulduğu sosyokültürel yapılar birbiriyle az ya da çok benzeştiği gibi birbirinden tamamen farklı da olabilir. Örneğin İslâm dini Mekke’de doğup Medine’de yayıldıktan sonra Mısır dâhil Kuzey Afrika, İspanya (Endülüs), Suriye, Anadolu, Balkanlar, Irak, İran, Hindistan ve Orta Asya gibi coğrafyalarda farklı sosyokültürel yapılarla ilişki içine girmiştir. Ayrıca İslâm’ı kabul edenlerin etnik bakımdan sadece Araplardan müteşekkil olmadığını belirtmek durumundayız. Başta Türkler, Farisiler ve Kürtler olmak üzere Rumlar, Boşnaklar, Arnavutlar, Çeçenler, Çerkezler, Afgan ve Hint kökenli halklar Müslüman olmuştur. Bu süreçte farklı kültürlerden gelen unsurlar bir yandan İslâmî düşüncenin zenginleşmesine katkı sağlarken (olumlu etki), bir yandan da inanç ve söylem açısından tehdit oluşturabilecek gelenek ve görenekleri ana dinî bünyeye taşıma işlevi üstlenir (olumsuz etki). Çünkü köklü kültürel yapılar değişime karşı oldukça dirençlidir. Bu nedenle kültür değişimleri tutum değiştirmeye benzetilebilir. Dolayısıyla kültürden beslenen bireysel tutumları değiştire-

<sup>10</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 520-521; Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, 80-81.

<sup>11</sup> Asım Yapıcı, “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 1 (2003): 141; Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 104.

rerek yeni tutumlar kazanmanın -mümkün olmakla birlikte- çok zor olduğunu söylemek durumundayız. Ayrıca bir dinden bir başka dine geçerken ya da eski inanç ve yaşayıştan daha farklı bir inanç ve yaşayışa dönüş yaparken kültürel bir travma yaşanabileceğini de vurgulamak gerekir. Bu durum dinsel değişim (ihtida) gerçekleştiğinde bile eski inanç ve kültürel kalıntıların bir kısmının yeni kabul edilen dinî yorum ve yaşayışa intikal etmesiyle doğrudan ilişkilidir. İslâm dini açısından düşünülecek olursa iman, ibadet ve ahlak başta olmak üzere Kur’ân ve Sünnet’te belirlenen temel ilkelere uygun olmak kaydıyla, farklı kültürlerden intikal eden düşünce ve yaşam biçimleri İslâm kültürünün zenginleşmesine destek sağlamıştır. Burada şu hususu önemle vurgulamak gerekir: Sadece Müslüman olan toplulukların beraberinde getirdikleri değil, diğer din ve kültürlerden tevârüs eden düşünceler de söz konusu zenginleşmeye katkı sağlayan unsurlardandır. Örneğin Emeviler döneminde başlayan, Abbasiler döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleri, İslâm düşüncesinin gelişiminde tarihsel bir öneme sahiptir.<sup>12</sup> Başka bir deyişle Batı kültürüyle söz konusu bu ilk karşılaşma olumlu ve verimli sonuçlar üretmiştir. Ancak 17. yüzyıldan itibaren “izm”ler (Rasyonalizm, Pozitivizm, Materyalizm, Darwinizm, Freudizm vs.), bilimsel gelişmeler, sanayi devrimi ve teknoloji üzerinden gerçekleşen karşılaşma Müslüman toplumdaki dinî düşüncüyü kısmen beslemiş olsa da genellikle olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Çünkü ilk karşılaşmada pergelin ucu tevhid ilkesi başta olmak üzere Kur’ân ve Sünnet’e dayalıyken, ikinci karşılaşmada ya tamamen moderniteye ya da tamamen gelenekselliğe odaklıdır. Bu ikisi arasındaki gerilim ve çatışmadan maalesef sadra şifa veren yeni bir bakış açısı üretilememiştir. İzzetbegoviç’in ifadesiyle *modernler* Batının dönüştürdüğü akılla, *gelenekseller* ise mazinin nostaljisi ile hareket edince<sup>13</sup> modern dünyanın bunalımına cevap üretecek ya da bilimsel ve entelektüel bakımdan meydan okuyacak velut bir dinî düşünce gelişmemiştir. İşte bu noktada çatışma ve gerilimin dinî tefekküre etkisinin nasıl ve ne yönde olduğu sorusuyla karşılaşmaktayız.

Dinî düşüncenin gelişmesinde ya da gelişmemesinde sosyokültürel ve coğrafi faktörlerle birlikte diğer inanç ve kültürlerle kurulan iletişim ve etkileşimin nasıl bir seyir izlediği meselesi mahfuz tutularak süreci etkileyen bireysel faktörleri hesaba katmak gerekir. Zira birey hem sosyokültürel yapıdan etkilenen hem de onu etkileyen bir konumdadır. Gerçi her bireyin sosyokültürel yapı üzerindeki etkileri derin ve köklü değildir. Özellikle

<sup>12</sup> Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 498-504; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 96.

<sup>13</sup> Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, çev. R. Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 22.

peygamberler, mezhep imamları, müçtehitler, tasavvufun önde gelen şahsiyetleri, sistem filozofları, paradigma değiştiren bilim adamları, tarihte derin izler bırakan siyasiler, komutanlar, edebiyatçılar ve sanatçılar sosyokültürel yapıyı dönüştürmede daha fazla ön plana çıkarken bunların dışında kalan gündelik yaşamın telaşı içinde geçim derdinde olan kitleler daha ziyade sosyokültürel yapıdan etkilenen konumundadır. Burada geçen “daha fazla” ve “daha ziyade” ifadeleri özellikle seçilmiştir. Zira ürettikleri düşünce, aldıkları karar ve uygulamalarla toplumsal yapıyı dönüştürenler belli ölçüde yaşadıkları toplumun geleneklerinden etkilenirken, dönüşüm sürecinin izleyicisi konumunda bulunan bireyler de sosyal değişim ve dönüşüme -az da olsa- katkıda bulunurlar. Bu katkı ya değişimi desteklemek ya da değişime direnmek biçiminde tezahür edebilir. Kuşkusuz bu süreçte halk, ciddi bir gerilim ve çatışma yaşayabilir.

### Toplumsal Değişimde Çatışmacı Yaklaşım

Sosyal değişim kuramları genelde “evrimci”, “işlevselci”, çatışmacı” ve “yükseliş-çöküş” olmak üzere dört kategoride ele alınmaktadır.<sup>14</sup> İşlevselci yaklaşımlar toplumu ahenk ve denge içinde bir bütün olarak görürken; çatışmacı yaklaşımı savunanlar toplumsal yapıyı oluşturan asıl motivasyonun rekabet, gerilim ve çatışma olduğunu iddia ederler. Bu nedenle dıştan bakıldığında birlik ve beraberlik içinde görülen ilişkilerin ardında rekabet ve güç mücadelesi mevcuttur. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden Simmel’e göre, benzer ilgi ve çıkarlara sahip kişilerin amaçlarına ulaşmak için bir araya gelmelerini sağlayan çatışma sosyal değişimde merkezî öneme sahiptir. Çünkü çatışma, sürekli olarak toplum içinde birbirine zıt çıkar alanlarına sahip menfaat gruplarının oluşumunu beslemekte, bu da toplumu dinamik tuttuğu için değişime kaynaklık etmektedir.<sup>15</sup> Bu arada özellikle vurgulanmalıdır ki insanları etkileşim içinde birbirine bağlayan çatışma geçici ve talî değil, toplumun daimî ve aslî bir özelliğidir. Benzer şekilde istikrarsızlık, çatışma ve sosyal çözülmeye vurgu yapan Dahrendorf’a göre toplumsal unsurlar bir yandan değişime tabiyken bir yandan da değişimi harekete geçiricidir. Bu anlamda değişime kaynaklık eden sosyal çatışma kaçınılmazdır. Çünkü toplum içinde her an çelişki ve çatışma vardır. Ancak Dahrendorf, kapitalist düzende çatışmanın kaynağının mülkiyet değil, otoriteye sahip olma arzusu olduğunu düşünmektedir. Çünkü çatışma, bir top-

<sup>14</sup> Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişme Kuramları*, çev. T. Alkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, ts.), 14-15.

<sup>15</sup> George Simmel, *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*, çev. A. Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 30-32; Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayaz (İzmir: Punto Yayıncılık, 2004), 91-92; Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (2010): 191.

lumsal grubun diğer toplumsal gruplar üzerinde hâkimiyet kurmasına veya tahakkümüne karşı direnme potansiyelinden neşet etmektedir.<sup>16</sup> Başka bir deyişle o, bir sosyal grubun bir başka sosyal grup üzerinde baskı kurmasına karşı gösterilen mukavemetten beslenmektedir. Görüleceği üzere burada ele alınan şekliyle çatışma, sosyal değişimi ve gelişmeyi harekete geçirici bir özellik arz etmektedir. Çünkü gruplar, cemaatler ve yapılar arasında yaşanan gerilim toplumu geliştiricidir. Kuşkusuz gelişimin ortaya çıkmasında sadece fiilî değil aynı zamanda sözlü çatışmalar da merkezî öneme sahiptir. İktidar ile muhalefet, sosyalizm ile kapitalizm, Sünnilik ile Şiiilik vb. yapılar arasında yaşanan fikrî ve ilmî çatışmalar ile bilim adamlarının aynı konuyu farklı ele alma biçimleri gelişimin önünü açıcı, toplumsal değişmeyi hızlandırıcı olabilmektedir. Her çatışmanın temelde iktidar arzusuyla ilişkili olduğu düşünülecek olursa, çatışmadan doğan düşüncenin fikrî zenginlik ve ilerlemeye katkı sağlaması beklenir. Aksi halde yaşanan durum, değer ve medeniyet üreten bir “çatışma” değil, değerleri ve medeniyeti tüketen *post modern rant kavgası* şeklinde isimlendirilebilir.

### Kişiler ve Gruplar Arası İlişkilerde Çatışmacı Yaklaşım

Toplumsal değişim sürecinde çatışmanın gerekli olduğu sıklıkla söylenirse de bireyler ve gruplar arasında ortaya çıkan çatışma çoğu kere ön yargı, şiddet ve saldırganlığa neden olabilmektedir. Şerif, “Mağara Hırsızları” isimli deneyinde izcilik kampında iki gruba ayırdığı çocukları, düzenlediği yarışmalarla çatışma ortamına sokmuştur. Çatışma ortamı, iki grup arasında önce lakap takma ve sözlü dışlamayı beraberinde getirmiş, daha sonra sertleşen ön yargılar, ötekileştirme, ayrımcılık ve fiilî saldırılar ortaya çıkmıştır. Öyle ki birbirine düşman iki gruba dönüşen çocuklar birlikte oldukları ortamları dostluk kurmak ve kaynaşmak için değil birbirlerini taciz etmek ve birbirlerine saldırmak için fırsata dönüştürmüştür.<sup>17</sup> Sosyal psikolojik bir perspektiften hareket eden bu çalışma ortaya koymaktadır ki, kıt kaynaklara ulaşmada gruplar arası rekabet çatışmayı, çatışma da saldırganlığı tahrik etmektedir.

Toplumsal yapıda makro düzeyde sosyal değişmeyi harekete geçiren çatışmalar, sosyal psikolojik perspektiften bakılınca hizipleşme, ötekileştirme, insanların birbirlerini karşılıklı ön yargılarla itham etme, hatta bir grubun diğerine şiddet kullanma eğilimini beslemektedir. Bunun anlamı şudur: Bireyler ve gruplar arası ilişkilerde olumsuz sonuçlar doğuran çatışma, toplumsal yapıda oluşturduğu gerginliklerden dolayı değişimi tetikle-

<sup>16</sup> Wallece ve Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 141-147; Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, 192.

<sup>17</sup> Muzaffer Şerif ve Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, çev. M. Atakoy, A. Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 301-317.



yebilir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in ilk ortaya çıktığı dönemlerde, söz konusu bu ikili durumu izleyebilmek mümkündür.<sup>18</sup> Özellikle İslâmiyet üzerinden anlatacak olursak, yerleşik pagan inançlarını savunanların, İslâm dinini benimsemeleri hiç de kolay olmamıştır. Bu nedenle Hz. Peygamberin tebliğ ettiği dinin temel öğretilerini kabul eden ilk müminlerle bunu kabul etmeyen ya da kabulde zorlanan Mekkeli müşrikler arasında sözlü ve fiilî çatışma durumları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Müslümanların taciz, işkence, ambargo ve savaş gibi olumsuz süreçlere maruz kaldığını görmekteyiz. Çünkü Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri, kurdukları otoriteyi, yani gücü kaybetmek istememiş, bunun için de her türlü imkânı kullanmıştır. Bu süreçte toplumsal yaşamda yaşanan çatışma Müslümanların sıkıntılı, acılı, hatta travmatik günler geçirmesine neden olsa da, son tahlilde sosyal yapıda büyük bir dönüşüm gerçekleşmiş, vahşi kapitalist bir nitelik arz eden cahiliye toplumundan iman ve irfan toplumuna doğru evrilen bir sosyal değişim yaşanmıştır. Aslında benzer süreçleri Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa dâhil diğer peygamberlerin tevhit mücadelelerinde de görmek mümkündür. Bu durum bize şunu söylüyor: Toplumsal yapıda tezahür eden çatışmalar bireysel anlamda çok ciddi sıkıntıları beraberinde getirirse de, nihayetinde bu durum sosyal yapının sağlıklı bir şekil almasına zemin hazırlayabilir. Bununla birlikte bireysel ve sosyal çatışmaların sürekli olumlu sonuçlar verdiğini söylemek de isabetli değildir. İslâm tarihi açısından Cemel Vak'ası,<sup>19</sup> Sıffin Savaşı<sup>20</sup> ve Kerbela Faciası<sup>21</sup> bu hususta örnek gösterilebilir. Yine tarihsel süreçte Sünnilik-Alevilik bağlamında yaşanan sözlü ve fiilî çatışmalar da maalesef hâlâ günümüz insanların bilinçlerinde az ya da çok etkinliğini korumaktadır.<sup>22</sup> Osmanlılar döneminde bireysel ve toplumsal rahatsızlıklardan kaynaklanan, bu nedenle örtük bir şekilde sosyal değişme arzusunu yansıtan, acıları ve travmaları neredeyse asırlar süren iç isyanlar göstermektedir ki sosyal çatışma bir

<sup>18</sup> Asım Yapıcı, "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiet", *Kimlik ve Din*, ed. A. Özbolet ve M. Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 51; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 104-106.

<sup>19</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 320-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 321-322.

<sup>20</sup> İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 107-108; İlyas Üzümlü, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 108-109.

<sup>21</sup> Konu hakkında daha fazla bilgi için, bk. M. Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası* (Karaca Yayınları, 2014).

<sup>22</sup> Asım Yapıcı, "Alevî ve Sünnî Grupların Birbirlerine Yönelik Tutumlarını Belirleyen Faktörler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme", *Tabula Rasa*, 4, sy. 10 (2004): 157-181,

yandan değişime öncülük ederken diğer yandan olanca gücüyle yıkıcılık rolü üstlenmektedir. Keza yakın tarihimizde Türk toplumunun belleğinde derin yaralar bırakan sağcılık-solculuk mücadelesi de bireysel ve sosyal anlamda ciddi travmalar oluşturan 12 Eylül 1980 Askeri Darbesiyle sonuçlanmıştır. Burada da sosyal değişme gerçekleşmiştir. Ancak bu değişme İslâmî bilinç ve tefekkür başta olmak üzere kültürel hayatımızda, insan hakları ve demokrasinin gelişmesinde fonksiyonel olmamıştır. Çünkü totaliter ve otoriter düzen arzusundan beslenen darbeler özü itibarıyla bireyselliğe, özgürlüğe ve gelişmeye karşı dogmatik düşünceleri önceler. Hatta çoğu kere darbecilerin sosyal gerçeklikten kopuk, tecrübi temelleri zayıf, masa başında üretilmiş toplum mühendisliği ile ütopyik bir düzen kurmak istedikleri müşahade edilmektedir. Ütopya ise İzzetbegoviç'in de belirttiği üzere, insanı ve bireysel farklılıkları yok sayan, onu sadece bir makine gibi algılayan, bu anlamda bireyi bütünüyle feda eden bir düşüncenin ürünüdür.<sup>23</sup> 15 Temmuz 2016 menfur darbe teşebbüsü de İslâmî bilinçte derin yaralar açan hem bireysel hem de sosyal bakımdan yıkıcı çatışma türü kapsamındadır. Bununla birlikte bu süreç İslâmî düşüncenin “zihinsel Fetöçülük” denilen heterodokside kurtulması için sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle toplumsal yapıda güvensizlik, kaygı ve endişe gibi olumsuz sonuçlar doğuran 15 Temmuz sürecinin din ve dindarlık algısı bakımından neyin sahil ve sahil, neyin hastalıklı ve problematik olduğu hususunda ciddi bir tartışma başlattığı görülmektedir. Şayet bu menfur hadise ve onu harekete geçiren din ve dindarlık anlayışları eleştirel bir şekilde sorgulanacak olursa yaşanan çatışmadan geleceğe yönelik olumlu sonuçlar devşirilebilir. Bu hususta İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve STK'lar başta olmak üzere resmî ya da sivil pek çok kurum ve kuruluşun dinî tefekkürü zenginleştirecek akademik çalışmaları teşvik etmesi elzemdir.

### Sosyal Kimliğin İnşası ve Sürekliliğinde Çatışmanın Yeri

İnsanlar *bireysel* ve *sosyal* olmak üzere iki temel kimliğe sahiptir. Kişinin biyolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel kapasiteleri gibi özel vasıflarına işaret eden bireysel kimlik, ferdi başkalarından ayıran ve onu nevi şahsına münhasır kılan nitelikler toplamıdır. Fakat dinsel, siyasal, etnik, cinsel, ekonomik vs. gruplardaki üyelikleri ile ortaya çıkan *sosyal kimlik* bireyin aidiyet hissiyle bağlı olduğu gruplarla ilişkilidir.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev. S. Şaban (İstanbul: Yarı Yayınları, 2011), 224-226.

<sup>24</sup> Jacques-Philippe Leyens ve Vincent Y. Yzerbyt et Georges Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale* (Traduction de Georges Schadron), Sprimont, Mardaga (1996), 89; Assaad Azzi et Olivier Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergruppes* (Pa-

Her din kendine özgü Tanrı, insan ve toplum anlayışından mühlhem inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla diğer inanç ve yapılardan farklılaşarak ortaya çıkar. Çünkü farklılık yoksa yani bir dinin iddiaları öteki dinlerle birebir örtüşüyorsa o din, müntesiplerine saygın ve özgün bir kimlik sunmuyor demektir.<sup>25</sup> Dahası kimlik hatları sağlam olmadığı zaman grup yapısı gevşek bir karakter arz edebilir. Bu durumda ruhsal derinin sinir ucu mesabesindeki sosyal kimlik yeterince netleşmediği için “biz” ve “öteki” ayrımını besleyen duygusal ve zihinsel referanslar kırılğan bir yapı kazanır.

Bir dinî inanca, dolayısıyla dinî bir kimliğe sahip olmak iç ve dış kolektif kimliklerle etkileşim içinde gerçekleşir. Kimlik ve imaj ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen bu durum bireyin kendini tanıması, konumlandırması ve başkalarıyla iletişim kurmasının sosyal psikolojik bir zeminde olduğu anlamına gelmektedir. Öncelikle sosyal dünyayı “biz” ve “onlar” şeklinde *kategorilere ayırmaya*, daha sonra “biz”in “onlar”dan ne kadar farklı olduğunu teyit eden referanslara ihtiyaç vardır. Çünkü sosyal gruplaşma süreci nötr değildir, zorunlu olarak bir değerlendirme ve yargı içerir.<sup>26</sup> Başka bir deyişle sosyal çevre bilişsel yapıda sadece gruplandırılmamakta, aynı zamanda anlamlandırılmaktadır. Aslında bunu normal karşılamak gerekir. Zira bu süreçte Bar-Tal’ın *grubun inançlarını oluşturan unsurlar* olarak tanımladığı değerler, normlar, amaçlar, beklentiler, ideolojiler vs. işin içine karışmakta, bunlar da bireyin mensup olduğu ve olmadığı sosyal kimlikler arasındaki sınırları belirlemektedir.<sup>27</sup> Sosyal gruplama süreci bireyin kendilik algısı için uygun bir oryantasyon sistemi üreterek onun toplumdaki yerini tanımlamakta, böylece ona kendisini, iç grup üyelerini ve dış grupları (ötekileri) nasıl görmesi gerektiğini belirleyen sosyal bir kimlik sunmaktadır. Bu da grup üyelerinin kendi sosyal kimliklerini olumlu görme ve değerlendirme arzusuyla gerçekleştirdikleri *sosyal kıyaslamalara* dayalı olarak meydana gelmektedir.<sup>28</sup> Çünkü Turner’ın belirttiği gibi bireylerin kendilerini başkalarıyla kıyaslama yapmaksızın değerlendirmesi mümkün de-

---

ris: Dunod, 1998), 75; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 55.

<sup>25</sup> Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 104-105.

<sup>26</sup> Jean-Claude Deschamps et Thierry Devos, “Les Relations Entre Identité Individuelle et Collective ou Comment la Similitude et la Différence Peuvent Covarier, In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel, *L’identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999), 155; Azzi et Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*, 30; Leyens, Yzerbyt et Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, 89; Vincent Yzerbyt et Georges Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, (Grenoble: PUG, 1996), 184.

<sup>27</sup> Daniel Bar-Tal, “Croyances Ideologie et Construction du Groupes”, In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel (Eds), *L’Identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999),

<sup>28</sup> Anne-Marie de la Haye, *La Catégorisation des Personnes*, (Grenoble: PUG, 1998), 35.

ğildir.<sup>29</sup> Buradan hareketle *her grubun başka bir grup karşısında, başka bir gruba rağmen ve başka bir grupla birlikte var olduğunu, insanın kimliğinin şekillenmesinin de sadece bir grup içerisinde gerçekleşmediğini* söylemek durumundayız. Bunun anlamı şudur: Bir sosyal grup diğer gruplardan yalıtılmış bir şekilde tek başına var olamadığı gibi, grup aidiyetinden kaynaklanan sosyal kimlikler de sırf bir grup içerisindeki ilişkilere göre şekillenmez. Bu nedenle mutlaka başkalarıyla/ötekiyle kıyaslama yapılması gerekir. Ancak iki grup arasında gerçekleştirilen kıyaslamalar tek başına kimliğin oluşumu için yeterli değildir. Mesela; bir kişiyi “Müslüman” olarak kategorize etme olgusu sadece onun “Yahudi” kategorisi ile kıyaslanması sonucu ortaya çıkmaz. Zira burada, Serino’nun da haklı olarak vurguladığı üzere davranışsal muhteva ile birlikte bireyin kimlik değerlerini oluşturan grubun inançları devreye girmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca yapılan kıyaslamaların grup ve birey için hayati öneme sahip konularda meydana geldiğini ısrarla söylemek durumundayız. Buradan şu sonuca ulaşılabilir: *Sosyal kıyaslama, aynı zamanda, sosyal farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Sosyal çevre içerisinde bir grup “öteki”, “başkası”, “onlar” vb. şekillerde algılanmıyorsa, diğerlerinden yeteri kadar farklılaşmadığı için, kendine has karakteri ile farklı bir grup olarak değerlendirilmez.*<sup>31</sup> Sosyal kıyaslamaya dayalı sosyal farklılaşma, birey açısından istenen ve arzulanan bir durumdur. Çünkü Tajfel’in de belirttiği gibi; *herkes yaşadığı sosyal çevre içerisinde ya mevcut olumlu sosyal kimliğini sürdürmek ya da kendisine prestij sağlayacak olan olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmak arzusuyla hareket etmektedir.*<sup>32</sup> Kökeni ne olursa olsun tüm din, mezhep, tarikat ve cemaatlerin oluşum sürecinde, öncelikle “biz” ve “onlar” ayrımının yapıldığını, daha sonra “biz”in “onlar”a nispetle daha iyi ve değerli olduğunu iddia eden kanıtlar üstünden sosyal kıyaslamalara müracaat edildiğini görmekteyiz. Bu kıyaslamalar genellikle iç grubun yüceltilmesini, dış grupların ise göreceli olarak değersizleştirilmesini içeren iddia ve söylemlerle biçimlenir.<sup>33</sup> Böylece dinî gruplar arasında çeşitli bariyerler meydana

<sup>29</sup> John Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale: Quelques Perspectives pour l’Etude du Comportement Intergroupes (Traduction de: J. C. Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes*, (Paris: Mouton, 1979), 154-155.

<sup>30</sup> Carmencita Serino, “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”. In: J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Páez, S. Worchel (Eds.), *L’Identité Sociale*, (Grenoble: PUG, 1999), 139.

<sup>31</sup> Henri Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I*. (Paris: Librairie Larousse, 1972), 295; Henri Tajfel et John C. Turner, “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, In: W. G. Austin, S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, (California: Brooks-Cole, 1979), 16; Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale”, 153.

<sup>32</sup> Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, 293.

<sup>33</sup> Deschamps et Devos, “Les Relations entre Identité Individuelle et Collective”, 156;

gelmeye başlar. Bu noktada dinî-sosyal kimliğe yönelik tehditleri bertaraf etmek için ilk önce sosyal mesafe normları şekillenir. Süreci İslâm dininin tarihsel gelişimi açısından değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür: Muhtevası Kur’ân-ı Kerim’e ve Hz. Peygamber’in açıklamalarına bağlı olarak tezahür eden bu normlarla diğer din mensuplarına karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği belirlenmektedir. Bu süreçte öncelikle “Mümin”, “Müşrik”, “Kafir”, “Münafık” ve “Ehl-i Kitap” şeklinde sosyal gruplamalar ortaya çıkmakta, söz konusu tanımlamaların içerikleri de bilişsel ve duygusal olarak doldurulmaktadır. Dinî yapıyı bir arada tutacak sosyal normların şekillenmeye başlamasıyla birlikte pek çok emir, yasak ve tavsiyenin<sup>34</sup> grup üyelerinin sosyal kimliklerini kuvvetlendirmeye yönelik devreye girdiğini görmekteyiz.

Hız. Peygamber’in sağlığında Müslüman kimliğine bağlı olarak iç grup oluşumunun tamamlandığı, grup içi yapılanmanın da büyük oranda şekillendiği görülmektedir. Bu dönemde henüz grup içi çatışma ve çekişmeler olmadığı için üst kimlik olan İslâm çatısı altında sadece diğer din ve inanışlara yönelik stereotipler dile getirilmektedir. Söz konusu dış gruplar ise genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Ancak buraya kadar özetlediğimiz gelişmeler bir dinin tarihsel açıdan gelişim sürecinin tamamlandığı anlamına gelmemektedir. Zira peygamber henüz hayattadır. Esasen peygamberin vefatından sonraki sürecin hem dinî grubun geleceği hem de onun diğer dinî gruplarla ilişkileri açısından son derece önemli bir dönem olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Sonra yeni dinî grup eski birlik ve bütünlüğünü nasıl devam ettirecektir? Peygamberin yerini kim dolduracaktır? Bu gibi endişeler ortada gezinirken dinî grubun yapısını ve devamlılığını korumak için inanç ve ibadet esaslarının iyice netleştirilmesi, grup içi teşkilat ve müesseselerin oturtulması çözümlenmesi gereken problemlerin başında gelmektedir.<sup>35</sup> İşte bu aşamada saf ve sahih dindarlık normları ve inanç esasları belirlenmeye çalışılır. Bunları kabul etmeyenler ise grup dışı sayılarak ilk yapının korunması hedeflenir. Fakat birbirinden çok farklı ırk ve kültürün aynı dini kabullenmesi onları tek bir potada tutmayı güçleştirdiği için; iman, ibadet ve teşkilat açısından çeşitli protestolar ve itirazlar ortaya çıkmaya başlar. Genellikle aynı dinî çatı altında mezheplerin ve tarikatların teşekkül ettiği bu safhanın en karakteristik özelliklerinden birisi de “saf” ve “sahih” olduğunu iddia edenlerin diğerlerini “sapkın” ve “kâfir” olarak değerlendirmesidir. Böylece alt dinî gruplar arasında da ön yargı, ayrımcılık ve çatışma olgusu kendini hissettirir. Bu safhada ilk önce her alt grup

Yzerbyt et Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, 36.

<sup>34</sup> Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 108-111.

<sup>35</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 262; Yapıcı, “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet”, 55; Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 112-113.

kendi sınırlarını hoş görülebilir bir davranış yelpazesi içerisinde tanımlamaya gayret eder. Söz konusu bu hoş görülebilirlik çerçevesinde yapılan davranışlar grubun normu olarak belirlenir. Bu normlara uymayanlar eleştirilir, uyarılır, kınanır, hatta sözlü ya da fiziksel tacize uğrayabilir. Eğer “sapma” davranışı grubun en temel özelliklerine tehdit olarak algılanırsa, bu tür faaliyetler içerisinde bulunanlar dışlanır.<sup>36</sup> İlk dışlamalar, genellikle ana dinî bünyeyi temsil iddiasında bulunanlardan gelir. Bununla birlikte alt grupların da kendi iç grup oluşumlarını tamamladıktan sonra, diğer gruplara yönelik sınır çizgilerini netleştirmeleri söz konusudur. Bu süreçte, ortaya çıkan dinî gruplardan bir kısmı temel ilkelere bağlılıkla varlığını devam ettirirken, bir kısmı ise çok daha köklü itirazlarla ortaya çıktığı için zamanla ana dinî bünyeden tamamen kopabilir. Kuşkusuz bu ayrılma ya da kopma ilgili gruplar tarafından bazen kabul edilirken bazen de edilmez. Ancak burada asıl önemli olan husus; ana dinî bünye içerisinde bulduklarını söyleyenlerin, özellikle onların din bilginlerinin alt dinî gruplar (mezhepler, tarikatlar ve cemaatler) hakkında -yerine ve durumuna göre- “din dışı”, “bidat”, “fâsık” ve “sapık” ya da “hak mezhep”, “sırat-ı müstakim üzere” ve “doğru yolda” gibi etiketleri ön plana çıkarmasıdır.

### Farklı Dinî Sosyal Kimliklerin Çatışması

Birey, yerine ve durumuna göre farklı sosyal kimliklerini kullanabilir. Örneğin üst kimlikte Müslüman olan bir kişi, alt dinî kimlik olarak Sünnilik veya Alevilik, etnik bakımdan Türklük ya da Araplık, cinsiyet açısından kadınlık ya da erkeklik, meslekî yönden İlahiyatçı ya da Hukukçu olmak, İslâmî yorum ve referanslarda modernist ya da gelenekselci yaklaşımları tercih etmek gibi farklı ve çapraz kimlik kategorilerine mensup olabilir. Buna göre bir kişi bir başkasıyla Müslüman ve Türk kimliğinde ortakken modernist ya da gelenekselci olmak bakımından farklılaşabilir. Bu hususun üzerinde ısrarla duran Serino, fenomenolojik bir tavır takınarak; “*Kişi içinde bulunduğu anda kendisini hangi kimliği ile hissediyorsa ona göre davranır*”<sup>37</sup> demektedir. Esasen Tajfel’in de belirttiği gibi, bireyin dinî, mezhebî, ırkî, etnik vs. farklı sosyal kimliklerinden hangisinin ön plana çıkacağı meselesi pek çok faktörün etkisi altında gerçekleşmektedir.<sup>38</sup> Örneğin İslâm’da kadının yeri ve statüsü tartışılırken İslâmcı feminist bir kadın geleneksel İslâmcı bir kadından farklı düşünebilir. Bu noktada onlar Sünnî kimlik bakımından benzer olsalar da, feminist yorumları benimseyip benimsememede ayrışabilirler. Bu da beraberinde çatışmayı getirebilir. Aynı

<sup>36</sup> Şerif ve Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, 238; Yapıcı, *Din-Kimlik ve Ön Yargı*, 113-114.

<sup>37</sup> Serino, “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”, 139.

<sup>38</sup> Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, 292-293.

ortamda seküler feminist bir kadın İslâm'ı suçlayıcı bir dil kullanırsa, bu durumda feminist yorumları benimseyen ve benimsemeyen dindar kadınlar İslâmî kimlikte birleşerek ortak bir duruş sergileyebilirler. Son tahlilde çatışmanın seyri, feminist olup olmamaktan çıkarak sekülerlik-dindarlık gerilimine evrilir. Bu da yaşanan çatışmaların bakış açısı farklılaştıkça yeni bir boyut kazandığını göstermektedir.

Bu noktada şu hususa hassaten temas etmek gerekir. Hiyerarşik biçimde iç içe girmiş kimliklerin ayrıştırması hem toplumsal hem de entelektüel düzeyde çatışmayı tahrik edicidir. Bu anlamda özellikle Müslüman ve Türk kimliklerinin ayrıştırılarak ele alınması, üst dini kimliğe dikkat edilmeksizin alt kimlik gruplarının kendilerini farklılaştırma çabaları *vahdet* bilincini parçalayıcıdır.<sup>39</sup> Bu ise modernite ve onu takip eden postmodernite süreçlerinin İslâmî düşünce ve Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı en ağır tahribatlardan birisidir. Bu tahribat bir yandan alt kimlik grupları arasında çatışmayı körüklerken bir yandan da tefekkürü besleyen olumlu etkileşimi yıkıcı bir rol üstlenebilir.

### Çatışma Ortamında Tekfir Edilen Günah Keçileri

Sosyal psikolojik perspektiften bakılacak olursa özellikle buhranlı dönemlerde asıl suçluyu değil, toplumsal olarak suçlanmaya uygun birilerini bulma arzusunun ön plana çıktığı görülür. Bu arzuyu rasyonalize edebilmek için de hedefteki kişi ya da grubun ne kadar hakir ve aşağılık insanlar olduğunu dile getiren pek çok söylem devreye girer. Suçlanacak birilerini bulmak zor değildir. Bu süreçte bazı kimlik grupları kendinden olmayanları tekfir ile itham eder. Onlara göre toplumda meydana gelen azgınlık ve sapkınlık gibi olumsuzlukların nedeni bellidir. Bütün suç algı, yorum ve yaşayış olarak toplumun dinden uzaklaşmasına vesile olanlardır. Buna karşılık kimileri de değişen dünyaya ayak uyduramayanları suçlar. İnsanlar ve gruplar kendi yanlışlarını görmeksizin sadece ötekini suçlamayı tercih eder. Yansıtma mekanizması devreye girer ve “günah keçileri” veya “şamar oğlanı” oluşturulur.

Sünnî ve Alevî kimliği benimseyenler başta olmak üzere alt dinî gruplar arasındaki gerilimden neşet eden çatışmalarda tarafların birbirini günah keçisi ilan etme eğilimi sıklıkla tezahür eder. Bununla birlikte farklı cemaatler ve tarikatlar arasında açık ya da örtük bir şekilde yaşanan çatışmalar, keza dinî konularda modern yahut geleneksel yorumları benimseyenlerin birbirine yönelik ithamları da bu bağlamda değerlendirilebilir.

<sup>39</sup> Asım Yapıcı, “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”, *Dinin Kadere: Çağdaş Sorunların Kıskacında Din*, ed. Abdullatif Tüzer (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 158; Süleyman Dönmez, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 5.

Günah keçisi arayışının arkasında hem engellenmişlik hissi, hem de ötekini dışlayarak üstünlük kurma arzusu yatmaktadır. Özellikle duygusal olarak farklılıktan korkma, değişme kaygısı ve endişeyi azaltma güdüsüyle yoruma açık bir malzemeye görünürde rasyonel bir tutarlılık getirme çabasına girilir. Sonuçta, çatışmacı bir söylem geliştirilerek farklı düşünen ve yaşayan kişi ve gruplara olumsuz ve sert ön yargılar yüklenir.<sup>40</sup> Aslında bu süreç sosyal ve siyasal açıdan neyin nasıl olduğunun net olarak kestirilemediği bir ortama işaret etmekte, ön yargılar da burada devreye girerek olaylara bir gerekçe bulma, açıklama, yorumlama, bazen de meşrulaştırma işlevi üstlenerek kişilerin sosyal çevrelerini kavrayabilmelerine imkân veren vasıtalar olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup> Zira Allport ve Postman'ın da vurguladığı üzere, dış dünya bir yandan bireylerin kavrama ve belleme gücünün sınırlarına göre yorumlanırken, öte yandan da onların ilgi ve ihtiyaçlarına göre anlamlandırılır. Böylece dış olarak bilinmesi gereken şeyler içsel, nesnel olarak bilinmesi gereken şeyler de öznel bir yapı kazanır.<sup>42</sup> İşte bu süreçte fertlerin psikolojik ihtiyaçları, tecrübeleri, korkuları, sevgileri, beklentileri, hayal kırıklıkları vs. işin içine karıştığı için diğer grupların çatışmacı ve dışlayıcı bir biçimde algılanması ve ön yargılı tutumlarla yargılanması söz konusu olmaktadır.

Katı, dogmatik ve fanatik dinî düşünceye sahip olanlarda günah keçisi arayışı daha belirgindir. Zira bu tür kişiler yeni ve farklı olan her şeyden ziyadesiyle korkmaktadır. Onlara göre asıl olan, tarihsel süreçten bugüne tevarüs eden dinî düşünce ve uygulamaların harfine dokunulmaksızın olduğu gibi korunmasıdır. Esasen yaşanan sorunların kaynağı da yenilik adı altında serdedilen görüşlerle müminlerin inanç zafiyetine düşürülmesidir. Bu nedenle kendilerinden olmayanları çok çabuk bir şekilde fisk ile suçlama, hatta tekfir etme eğilimi gösterirler. Kuşkusuz bu yaklaşım dinî düşüncüyü besleyici ve geliştirici değil tam tersine engelleyici ve ketleyicidir. Çünkü niyetleri dinî düşünceye katkı sağlamak olmayan bu tür kişiler ve grupların en mümeyyiz vasıfları öz eleştiri eksikliği, öz saygı düşüklüğü, şuur daralması, huzursuzluk ve endişedir. Çünkü onlar tedbirli olmak ile kaygılı olmayı birbirine karıştırmaktadır.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996), 78.

<sup>41</sup> Gustave Nicolas Fischer, *La Psychologie Sociale* (Seuil-Paris: 1997), 214; Azzi, Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*, 23; Yzerbyt & Schadrone, *Connaître et Juger Autrui*, 36-37.

<sup>42</sup> Gordon W. Allport, Leo Postman, "Söylenti veya Fısıltı Gazetesinin Temel Psikolojisi". Ü. Oskay der ve çev. *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 1992), 181-182.

<sup>43</sup> Yapıcı, "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", 104-107; Süleyman Dönmez, "Dinin Yorumunda Kesinlikten Kaçış", *Türk Yurdu* 106, sy. 359 (2017): 24-25.



Bu noktada şu hususu özellikle sormak gerekir: Yaşanan çatışmaların kaynağı bizzat din midir, yoksa dini öğretilerin bireysel yansıması olan dindarlık şekilleri midir?

Hemen hemen tüm dinler barış ve kardeşlik içerisinde bir dünya arzularına rağmen dinî gruplar (mezhepler, tarikatlar, cemaatler) ve onların mensupları arasında gerek sözlü gerekse fiilî çatışmalar, tarihin her döneminde olduğu gibi, bugün de varlıklarını devam ettirmektedir. Bu anlamda, algılandığı ve yaşandığı şekliyle dinlerin hem barış hem de savaş sebebi olacağı söylenebilir.<sup>44</sup> Aslında bu durum, Wach'ın da işaret ettiği gibi, dinlerin birey ve toplumla buluştuğu anda, hem birleştirici ve bütünleştirici hem de yıkıcı ve bozucu bir işleve sahip olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>45</sup> Zira her yeni din ya da inanış, barış içerisinde yeni bir toplumsal yapı kurma arzusuyla ortaya çıkmakta, ancak bunu gerçekleştirebilmek için öteki din ve inanışlarla mücadele etmektedir. Bu mücadele, ister istemez çatışmaları beraberinde getirir. Başka bir deyişle iyi niyet, adalet, huzur ve mutluluk arzusuyla ortaya çıkmış olsalar da hiç bir dinî grup, insanları tek bir çatı altında birleştirememiştir. Sonra tek doğru ve mutlak hakikatin kendisinde olduğunu iddia eden her dinî grubun karşısında aynı söylemi dile getiren başka grup ve cemaatlerin var olması da ön yargı, ayrımcılık ve çatışmanın meydana gelmesini kaçınılmaz kılar. Esasen De Fontette'in de haklı olarak vurguladığı gibi, küçük ya da büyük her dinî gelenek kendi müminlerinin inanç saflığını ve menfaatlerini koruma arzusuyla hareket ettiği için diğer dinî inanç ve uygulamaların yayılmasından rahatsızlık duymaktadır.<sup>46</sup> Bu da farklı din ve inanç mensupları arasında çeşitli düzeylerde sertleşmeleri tahrik eder. Ayrıca unutmamak gerekir ki, her dinî grup kendine has bir dünya görüşünü beraberinde getirdiği için o dinî gruba mensup olanların yakın ya da uzak sosyal çevrelerinde cereyan eden olaylara bakış açıları farklılaşmaktadır.<sup>47</sup> Çünkü mensuplarının zihinsel yapılarını etkileyen dinî gruplar öncelikle müntesiplerine dış dünyayı ve oradaki sosyal realiteyi yorumlama imkânı sunmakta, bununla birlikte verdiği kimlik duygusu ile bireyi söz konusu sosyal gerçeklik içerisinde yerleştirmektedir. Böylece dinî gruplar, mensuplarının günlük hayat içerisinde nerede nasıl davranmaları gerektiği hususunda kılavuzluk etmektedir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Michel Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, CERF (Paris: 1988), 48.

<sup>45</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 66-67.

<sup>46</sup> François De Fontette, *Irkıçılık*, çev. H. Karyol (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 30.

<sup>47</sup> Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Cambridge: Addison Wesley, 1954), 445; Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, 48.

<sup>48</sup> Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. V. Uysal (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999), 91; Yapıcı, "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü", 140-141.

Şerif Mardin, dinî yapıların bireylere hem dünyayı anlama hususunda rehberlik yaptığını hem de onlara muhkem bir bakış kazandırdığını söyler.<sup>49</sup> Bu durum her dinî yapının kendi istediği modele göre bireyler yetiştirme arzusunda olduğu anlamına gelmektedir.<sup>50</sup> Bununla birlikte her ne kadar insanlar az ya da çok inandıkları dinin, mezhebin ve bu çerçevede içinde yaşadıkları sosyokültürel yapının etkisiyle şekillenseler de hem alt kültürel grupların hem de bireysel farklılıkların dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimini etkileyebileceğini söylemek durumundayız. Bu sebeple aynı dinî gelenek içerisinde yer almakla birlikte farklı düşüncelere mensup olan alt dinî grup üyelerinin din anlayışları, yerine ve durumuna göre, bazen çatışmalara ve ön yargılara bazen de bunlarla mücadeleye destek sağlayabilir. Şu halde dinî gruplar arasındaki ön yargı ve çatışmaların doğrudan doğruya dinden kaynaklandığını söylemek hatalı bir tavır olacaktır. Burada dinden ziyade din algısı kavramını kullanmak daha isabetlidir. Zira din algısının oluşumunda hissî, fikrî, sosyal, kültürel, ekonomik vs. pek çok faktör devreye girmekte, dahası söz konusu bu faktörler ön yargı ve çatışmaların hem oluşumunu hem de gelişimini desteklemektedir.<sup>51</sup>

Dinî gruplar arası rekabet ve çatışma ortamı mı ön yargıları oluşturmaktadır, yoksa ön yargılar mı rekabet ve çatışmayı beraberinde getirmektedir? Kuşkusuz bu problemi çözmek son derece zordur. Dahası böyle bir uğraşa girmeye de gerek yoktur. Çünkü bazen ön yargılar çatışmaları körüklerken, bazen de mevcut çatışmaları meşrulaştırmak için ön yargılar devreye sokulmaktadır. Ancak görünen o ki, genellikle insanların zihinlerinde var olan ön yargılar fiilî veya muhtemel çatışma ortamlarında canlılık kazanmaktadır. Avigdor'un ifadesiyle söyleyecek olursak, ön yargılar her ne kadar gruplar arası çatışma ortamının ürünleri olarak tezahür etse de, daha sonra onlar bir yandan çatışmaları beslerken öte yandan bizzat çatışmalardan beslenmektedir. Bu da ortamın iyice gerilmesine zemin hazırlar.<sup>52</sup> Çünkü ön yargılar gruplar arası ilişkilerin niteliğini, bunlar da ön yargıların muhtevasını belirleyicidir.<sup>53</sup> Buradan hareketle gerek dinler gerek mezhepler gerekse farklı din anlayışlarına mensup bireyler arası ön yargıların orta-

<sup>49</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 30.

<sup>50</sup> Kerim Yavuz, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 92.

<sup>51</sup> Allport, *The Nature of Prejudice*, 449-450; Otto Klineberg, *Psychologie Sociale*, (Traduction de R. Avigdor-Coryell), (Paris: PUF, 1967), 604; Jean Maisonneuve, *Introduction à la Psychologie Sociale*, (Paris: PUF, 1985), 139-142.

<sup>52</sup> Rosette Avigdor, "Etude Expérimentale de la Genèse des Stéréotypes", (Traduction de Jacqueline Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps (Ed.), *Expérience Entre Groupes*, (Paris: Mouton, 1979), 89-90.

<sup>53</sup> Willem Doise, *L'articulation Psychosociologique et Les Relation Entre Groupes* (Bruxelles: De Boeck, 1976), 111.

ya çıkmasında, çıkar çatışmalarının son derece önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tam da bu noktada çıkar çatışmalarından beslenen ön yargılar, düşünsel ve entelektüel gelişmeyi hızlandırıcı değil frenleyici bir işlev üstlenmektedir. Çünkü ön yargı klişelere dayandığı için zihinsel kısırlığa neden olmaktadır. Başka bir deyişle insanın bilişsel bakımdan cimrileştiği ön yargılı söylemler düşünce üretiminde bariyerler oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu süreçte ön yargıların tutarsızlığını göstermek için yapılan reddiyeler dinî düşüncüyü geliştiricidir. Önemli olan reddiyeleri ön yargılardan sıyrılarak yapabilmektir. Bunun için de tefekkür ortamının dinî ve felsefî anlamda kendini besleyici ve kendini yenileyici olması gerekir. Zihinsel inkişaf düşüncenin sınırlanmasıyla değil, serbest bırakılmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda *tez-antitez-sentez* süreçlerini harekete geçiren söylemsel bir çatışma dinî düşüncüyü besleyebilir. Bu çerçevede sormak durumundayız: Antitezler ileri sürülmezse dinî düşünce gelişir mi? Bu sorunun cevabı nettir: Hayır, gelişemez. Buradan hareketle farklı görüşlerin rekabet edebileceği, insanların fikirlerinden dolayı maddî ve manevî zarara uğramayacağı, tekfir edilip dışlanmayacağı, sağlıklı bir tartışma ortamının dini tefekkürü zenginleştireceğini savunmak durumundayız.

### **Kimliksizleşme ve Dinî Düşünce Çatışma**

Bireyin mensup olduğu grupların sosyal kimliğine sağladığı olumlu katkı, gruplar arası farklılıklar korunduğu müddetçe devam eder.<sup>54</sup> Ancak bu süreç, zamanla, aynı gruptan olan üyelerin algısal kimliklerindeki benzerliklerin artmasına, onların birbirlerini özdeş olarak değerlendirmesine, dolayısıyla homojenleşip kimliksizleşmesine (depersonalisation) neden olur. Burada bahsi geçen kimliksizleşmeden kasıt, şahsî kimlikten sosyal kimliğe doğru geçiştir. *Bu anlamda kimliksizleşme, kolektif kimlik lehine bireysel kimliğe daha az bağlanma ve bir gruptaki davranış ve temsillerin çoğunlukla benzer ve tek biçimli olarak ortaya çıkmasına neden olan psikolojik bir sürece işaret etmektedir.* İşte bu sürecin etkisi ile fertler kendilerini, birbirlerini ve değerlerini genel vasıfları itibarıyla belli grupların üyeleri olarak tanımlar. Kendi sosyal kimlikleriyle özdeşleşme düzeyleri artan bireylerin grup içi ve gruplar arası davranışları sosyal kimlikleri çerçevesinde, yani kimliksizleşme süreciyle şekillenmektedir. Bu noktada kişinin kendisini sadece gruba ait inançlar, değerler, gelenekler ve normlarla tanımlama durumu ortaya çıkmaktadır.

Şahsî kimliği yok sayarak bireyi sadece ait olduğu kimlikle yargılamak aynı zamanda yargılayanın da belli bir kimlikten hareket ettiği anlamına gelmektedir. Aslında bu süreçte çatışan kişiler değil, kimlikleri besleyen

<sup>54</sup> Tajfel, “La Catégorisation Sociale”, 296; Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale”, 154.

dünya görüşleridir. Ancak bu dünya görüşü dışlayıcı ve ötekileştirici bir karakter arz etmektedir. Esasen sürecin böyle işlemesi sosyal psikolojik anlamda doğaldır. Çünkü Deschamp ve Pæz’in de vurguladığı üzere dünyanın neresinde olursa olsun ötekine yönelik düşmanlıklar ve ön yargılar temelde hedef kitlenin sosyal kimliğine açık bir tehdit oluşturmasıyla birlikte, bir yönüyle bu tür davranışlar, bizzat bu düşmanlığı gösterenlerin de kendi sosyal kimliklerini tehdit altında hissetmesiyle ilişkilidir.<sup>55</sup> Çünkü kimlik; Göka’nın da ifade ettiği gibi “ruhsal deri”dir. Bu ruhsal deriye yönelik olumsuz her söylem ve eylem bireye psikolojik bir ağrı yaşatmakta, bu da ister istemez karşı tepkileri besleyerek çatışmayı körüklemektedir.<sup>56</sup> Son tahlilde bireyin ve grubun fikrî enerjisi dinî düşüncenin gelişmesi yönünde değil, ön yargı ve çatışmanın artması yönünde sarf edilmektedir.

### **Teoriden Pratiğe: Çatışmacı Söylemler Dinî Düşünceyi Nasıl Etkiler?**

“Müsâdeme-i efkârdan bârika-ı hakikat doğar” sözü meşhurdur. Bu ifadeyle farklı fikirler çarpıştığı zaman hakikatin tecelli edeceği kastedilir. Bu yargı doğrudur, ancak tartışan tarafların velüt bir tartışma içine girmesi, doğrunun “ne”, “nerede” ve “nasıl” olduğu kaygısı taşıması ve hakikati ortaya çıkarma arzusuyla güdülenmiş olması gerekir. Tarihsel süreçte itikadî ve amelî mezhep önderleri arasında yaşanan fikrî çatışmalar mezheplerin hem usulleri hem de belli konulardaki kanaatleri hakkında muhteşem eserlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Başka bir deyişle bu tür rekabet ve tartışma dinî düşünceyi besleyici bir işlev üstlenmiştir. Keza Gazzalî’nin Müslüman filozoflara yönelik tenkitlerini oluşturan “Tehâfütü’l-Felâsife”si<sup>57</sup> ile buna İbn Rüşd’ün “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife”<sup>58</sup> ile cevap vermesi de yine dinî ve felsefî düşünceyi besleyen ilmî ve fikrî tartışmaların başyapıtları arasında değerlendirilebilir.<sup>59</sup> Çünkü taklitten uzak,

<sup>55</sup> Jean-Claude Deschamps et D. Pæz, “L’Identité en Psychologie Sociale: Processus Cognitifs, Facteurs Situationnels et Représentations Sociale, In: J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pæz, S. Worchel, *L’Identité Sociale* (Grenoble: PUG, 1999), 13.

<sup>56</sup> Erol Göka, *Mutedil Müslümanın Günümüzdeki Düşmanları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 16-17.

<sup>57</sup> Gazzali, *Tehâfütü’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfütü et- Tehâfütü*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: 1986).

<sup>59</sup> Ayrıca bk. Mahmut Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 313-314; Hüseyin Sarıoğlu, “Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (TDV Yayınları, 2011), 314-317. Gazzali ve İbn Rüşd’ün karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Hüseyin Atay, “Gazzalî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları* 1, sy. 2 (2003): 3-48.

yeni düşünceler ve çözüm yolları üretilmesine katkıda bulunan *tehâfüt geleneği* uzun yıllar medreselere hâkim olan gelenekçiliğin egemenliğini bir nebze olsun hafifletmiştir. Bu da doğal olarak serbest düşünce ve felsefe ile dinin bir arada bulunabileceği düşüncesinin yerleşmesine destek sağlamıştır. İnançmı rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirilmesine yol açan tehâfüt geleneği İslâm düşüncesinin benimsediği hür düşünce anlayışının yeniden eyleme dönüştürülmesine destek olmuştur. Ayrıca tehâfüt geleneğinin geliştirmiş olduğu eleştirel yaklaşımla mantık ilmi, felsefe ve metafizikten ayrılarak formel bir yapı kazanmıştır. Keza bu bağlamda ortaya çıkan eleştiriler İslâm düşüncesindeki bazı görüşlerin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. Dahası tehâfüt geleneği ile felsefi ve ilmî tenkidin gelişme yolu açılmış, bu da İslâm felsefesinde farklı düşünme alanlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>60</sup>

İnsanların farklı düşünceleri paylaşması hem doğal hem de gereklidir. Herkesin aynı fikirde olduğu bir dünyada gelişme ve ilerlemeden söz edilemez. Hatta tüm insanlık aynı inanç, aynı din, aynı kabile ve aynı milletten olursa, dahası aynı ideolojiden beslenirse farklılık ve çeşitliliğin olmadığı tek tip bir dünya var demektir. Bu ise ideal ve istendik durum değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de geçen “*Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı*” (Maide, 51/48; Nahl, 16/93) ve “*Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz*” (Hucurat, 49/13) mealindeki ayetlerde farklılık ve çeşitliliğin önemi vurgulanmaktadır.

Sosyal psikologlar öteki olmadan ve ötekiyle ilişkiye girmeden iletişim ve etkileşimin olamayacağını söyler.<sup>61</sup> Dahası “kimlik-ımaj” ilişkisi bağlamında bireysel ve sosyal bakımdan kendimizi tanımlamak ve tanıtabilmek

<sup>60</sup> İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy, 26 (2006): 73. Bu arada Gazzali ile İbn Rüşd’ün öncülüğünün yaptığı tehafüt geleneğinin devamlılık gösterdiğini söylemek durumundayız. Örneğin Hocazade “Tehâfutu’-Felasife” adlı eserinde İbn Rüşd’ü eleştirerek Gazzali’yi haklı çıkarmaya çalışmıştır. Bu konuda bkz. Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956). Aleaddin et-Tusi’nin “Kitâbu’z-Zuhr”u, Kemalpaşazade’nin Hocazâde’nin Tehâfutu’l-Felasife’ne haşiyesi olarak kaleme aldığı “Haşiyeye ala Tehafutu’l-Felasife”, Karabaği’nin “Ta’lika ala Tehafutu’l-Felasife li Hocazade” adlı eserler tehafüt geleneği bağlamında ön plana çıkan eserlerdir. Bkz. Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, 61; Recep Duran, “Bir Tehafüt Yazarı: Ali Tusi”, *İslami Araştırmalar* 4, sy. 3 (1990): 199-201; Hüsametdin Yıldırım, “Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 4-13.

<sup>61</sup> Maisonneuve, *Introduction à la Psychologie Sociale*, 143; Turner, “Comparaison Sociale et Identité Sociale”, 154-155; De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, 35; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, 64.

için başkalarına ihtiyaç duyarız.<sup>62</sup> Biz başkasına/başkalarına, onlar da bize hem kör noktalarımızı hem de fikirlerimizdeki tutarsızlıkları fark ettirir. Aynı durum kültür ve medeniyetlerin karşılaşması, hatta göreceli çatışması sonucunda tezahür eden yeni düşünceler ve anlayışlarda da geçerlidir. Buna “yapıcı ve kurucu çatışma” ya da “hakikat çatışması” denilebilir. Hakikat arayışından beslenen yapıcı ve kurucu çatışmaya en iyi örnek, “*müsâdeme-i efkârdan bârika-ı hakikat doğar*” ifadesidir. Çünkü çatışma sürecinde devreye giren eleştiriler –biz istesek de istemesek de- az ya da çok yankısını bulur. Edebî eleştiri geleneğinde meşhur, “*her tenkit ma’kes bulur*” ifadesi psikolojik bakımdan isabetlidir. Zira zihinsel gelişim dışardan gelen yoğun malumattan mülhem bilişsel dengesizlik halinden kurtulup yeniden denge arayışı üstüne kuruludur.<sup>63</sup> Her dengesizlik yeni bir dengeye, her denge de yeni bir dengesizliğe gebe dir. Esasen hem zihinsel hem de sosyal gelişmenin bu şekilde vuku bulduğunu söylemek gerekir.

Geleneksel İslâmî düşünce farklı düşüncelerin olumlu sonuçlar doğuracağını ifade eder. Bu nedenle “*ihtilafta rahmet, tefrikada zulmet vardır*” denir. Ancak özellikle modernite ve onun yeni bir formu olan postmodernite “bu cümleyi “*ihtilafta zulmet, tefrikada rahmet vardır*”a dönüştürmüştür. Esasen problem de buradan başlamaktadır. “Yıkıcı ve parçalayıcı çatışma” olarak tanımladığımız bu durum etkileşimden kaçınan, içe gömülü, dogmatik ve fanatik bir karakter arz eden, hakikati tekeline aldığı zehabına kapılan dinî grup mensuplarında sıklıkla görülmektedir.

Bilindiği üzere geleneksellikte hakikatin ölçüsü vahiydir. Vahiy ise okuyana ve yorumlayana göre farklı anlamlar kazanabilir. Bu nedenle müfessirler âyetler hakkındaki yorumlarını: “*Bununla ne kastettiğini/neyi amaçladığını en iyi Allah bilir.*” (Allahu a’lem bi murâdihi) ibaresiyle bitirmeyi tercih ederler. Çünkü âlimler şahsî yorumlarının mutlak olmadığını farkındadır. Dolayısıyla “bunun anlamı budur” şeklinde dayatıcı söylemlerden kaçınmışlardır. Hakikatin ölçüsünün akıl ve bilim olduğunu savunan modernite metafizik alanı dışlamış, dine ve vahye olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu süreç dinî düşünce üzerinde üç çeşit etki yapmıştır. *Birincisi* moderniteye direnmek adına tamamen geleneğe tutunmak, *ikincisi* modernitenin etkisiyle dini, akıl ve bilim üzerinden yeniden yorumlamak, üçüncüsü ise gelenekle modernî harmanlama çabası içinde olmaktır. İlk iki yaklaşım çok ciddi gerilim ve tartışmalara neden olmuş, zıt kutuplar oluşmuş, dolayısıyla dinî düşünce bu süreçten yeteri kadar beslenememiştir. Üçüncü yaklaşımı savunanlar ise zaman zaman gelenekselliği savunanların zaman zaman da modernite taraftarlarının hücumuna uğramıştır. Makul

<sup>62</sup> Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 291-294.

<sup>63</sup> Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 33.

yorumu arama peşinde olan bu kesim birbirinden olanca farklılığıyla İslâmî düşünceyi geliştirme peşindedir. Farklı bakış açılarına sahip olsalar da Mehmet Akif Ersoy, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör, Muhammed İkbal, Fazlurrahman, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriatî bu bağlamda değerlendirilebilir. Aslında modernite-din geriliminde ortaya çıkan her üç yaklaşım biçiminin temelde dini ve toplumu koruma adına samimi bir gayret içinde olduğu söylenebilir. Ancak gayretin samimi olması her zaman için sonuçların olumlu olmasını beraberinde getirmemektedir. Sadece geleneğe bağlı olanlar İslâmî kimliklerini korumak için iyice içe kapanmış; nakilcilik, nasları zaman ve mekân üstü yani adeta tarih dışı algılayarak ideal bazı örnekleri evrenselleştirme yoluna gitmiştir. Moderniteye kayıtsız şartsız teslim olanlar, Batı karşısında ezilmenin beraberinde getirdiği aşağılık kompleksiyle geleneksel olan ne varsa bunların hepsini dinî düşünce ve yaşayıştan temizleme yolunu tercih etmiştir. Orta yolu bulmak isteyenler ise ya yeterince fikirlerini izah edemedikleri ya da gelenekseller ile modernler arasında sıkıştıkları için bazı görüşleri nedeniyle kısmen dışlanmışlar yahut kısmen kabul görmüşlerdir. İşin içine ideolojiler girince problem daha da çetrefilli bir hal almıştır. Bununla birlikte yaşanan çatışma ve gerilim ortamında, her üç kesim de az ya da çok dinî düşünceyi beslemiştir.

Modernite-din geriliminde yeni yorumları reddedenlerin bir kısmının tekfirci bir zihniyete sahip olduğu, kendi mezhep, meşrep, cemaat ve tarikatlarının yorumları dışında kalan her türlü açıklamayı reddettiği görülmektedir. Tekfirci zihniyet kendi inandığı dışındaki her türlü yorumu yok sayma eğiliminde olduğu için dinî düşünceye kayda değer bir katkı sağlamamıştır. Zira bu tür kişi ve gruplar sadece belli şeyleri düşünmekte, belli şeyleri konuşmakta, kendilerini hapsedtikleri sınırlar içinde psikolojik bakımdan bilinç daralması yaşamaktadır. Bu bilinç daralması onları dogmatizme, hatta yerine göre fanatizme götürmektedir. Dinî düşünceye asıl katkı, bunlara yönelik cevap mahiyetinde yazılan eserler, makaleler ve tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle söz konusu çatışmanın dinî düşünceyi besleyen bir yönünün olduğunu söylemek durumundayız. Ancak bu olumlu yön kısmî kalmakta, toplumun geneline yayılmamaktadır. Çünkü tutum değiştirmedeki zorluk, geleneği olduğu gibi muhafaza etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bir de tekfirci düşüncenin kendisi gibi düşünmeyi dışlayıcı ve kökten reddedici bir tavır takınması, karşılıklı etkileşim içinde yeni yorumların hem gelişmesini hem de gelişse bile toplumun genelinde kabul görmesini engelleyici bir rol üstlenmektedir.

Kuşkusuz dinî düşünce çok çeşitli kaynaklardan beslenerek şekillenir. Bu kaynakların kurutulmaması, dahası canlı tutulması gerekir. Şayet bu kaynaklar kurutulursa toplumsal anlamda zihinsel bir kısırlaşma yaşanabilir. Esasen çatışmanın nasıl bir şekil alacağı, yıkıcı mı yoksa kurucu mu bir

işlev üstleneceği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Süreci günümüzdeki dinî yapılar üzerinden değerlendirecek olursak, üyelerine bireysel ve kolektif anlamda olumlu bir benlik imajı veren dinî cemaat/tarikat kimliği, iç grubu (kendilerini) olumlu, dış grupları (kendilerinden olmayanları) ise olumsuz algılama eğilimini kuvvetlendirmektedir. Hatta kendilerinden olmayanları Müslüman olmamak, İslâm'ı anlamamak, oryantalistlerin diliyle konuşmak ve imanı zayıf olmakla itham etme eğilimi her geçen gün artmaktadır. Dolayısıyla bu düşüncede olanlar İslâm dininin geleceği açısından bu tür kişilerle fiilî çatışma dâhil her türlü yol ve yöntemle mücadele etmenin fazileti, hatta farziyeti ile motive bir haldedirler. Kuşkusuz böyle bir düşünce ve davranışın altında bütün olarak İslâm'ı değil, mensup olunan dinî grubun ya da din anlayışının geleceğini teminat altına alma arzusu yatmaktadır. Hatta bu sebeple araştırmacılar sosyal kimliğe yönelik bir tehdit algılandığı andan itibaren iç grup üyelerinin daha sıkı bir dayanışma ve bütünleşme içerisine girdiğini söylemektedir.<sup>64</sup> Bu süreç özellikle kendileri gibi düşünmeyenlere yönelik ön yargı ve ayrımcılığın oldukça sık görüldüğü bir dönemdir. Çünkü her dinî grup ötekini tehdit olarak algılamakta, kendisini teminat altına alabilmek için de çok çeşitli stratejiler geliştirmektedir. Kendilerini olumlu, diğerlerini olumsuz betimlemeleri de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>65</sup>

### **Tüketim Kültüründe Dinî Düşüncenin Geleceği**

Günümüz Müslüman gruplar arasındaki ihtilafların, neden ve niçin dinî tefekkürü olumlu etkilemediği meselesi analiz edilirken postmodernite sürecine bilhassa temas etmek gerekir. Bilindiği üzere postmodern dönemde üst dinî kimliğin (örn. Müslüman) parçalanıp alt dinî kimliklerin ve cemaat yaşamının ön plana çıkması söz konusudur.<sup>66</sup> Bu durum aslında ne tam anlamıyla dinî inancın yeniden tesisini ne de yeniden dindarlığa dönüşü içermektedir. Çünkü postmodernlikte Tanrı, tarihe anlam ve yön veren nihai hakikat değildir.<sup>67</sup> Dahası postmodernlik, her şeyi metalaştırmaktadır. Esa-

<sup>64</sup> Richard Y., Bourhis, André Gagnon, Lena Celine Moïse, Discrimination et Relations Intergroupes. In: R. Y. Bourhis, J. P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, (Liège: Mardaga, 1994), 812; Fischer, *La Psychologie Sociale*, 206.

<sup>65</sup> Devos Deschamps, "Les Relations entre Identité Individuelle et Collective", 156-157; Tajfel, "La Catégorisation Sociale", 295; Yzerbyt, Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, 36.

<sup>66</sup> Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi," 135, 150, 160.

<sup>67</sup> John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*, çev. H. Arslan (İstanbul: Eti Yayınları, 1995), 130; Erkan Perşembe, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, (2003): 176.



sen dinî inanca asıl tehdit de budur. Modernite dini dışlarken postmodernite onu tüketim kültürünün bir parçası haline getirmiştir.<sup>68</sup> Bu dönemde insanlar, inançları aklı temeller üzerinden kabul ya da reddetmemekte, aksine gündelik ihtiyaçlar ve kaygılara cevap verdiği yahut veremediği ölçüde dinsel inançları onaylamakta ya da onaylamamaktadır. Bu durumda dinî semboller, kavramlar ve pratikler de gündelik yaşantının tüketim evreni içinde birer meta haline gelmektedir. Postmodernistler için, her türlü ideoloji (örn. Marksizm, Darwinizm, Materyalizm vs.) ya da din (örn. Budizm, İslâm, Katoliklik, Protestanlık vs.) alışveriş merkezinde müşteri bekleyen çeşitlilikler mesabesinde. Mesela, Marksizm yahut Budizm, fikirler ve inançlar süpermarketinde satışa sunulan binlerce markadan yalnızca ikisi olarak görülmektedir.<sup>69</sup> Bu noktada şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki modern bir yaşantı dünyası organize etmek isteyen tüketim ekonomisi, geleneksel yaşam tarzlarıyla birlikte dinsel alışkanlıkları da aşındırmaktadır. Medyada farklı dinî anlayışların rant kaygısıyla ulu orta tartışılması da söz konusu metalaştırma kapsamındadır. Aktay'ın vurguladığı üzere, seçkin bir kültürün temsilcisi olan âlimlerin entelektüel ilgilerinin pazara çıkarılarak popüler kültürün ilgi ve beğenisine sunulması sonucunda din algısı dönüşmeye, dindarlık da özünü kaybetmeye başlamıştır.<sup>70</sup> Esasen bu süreçte yaşanan söylemsel çatışma ve ihtilafların dinî düşüncüyü geliştirmesi de beklenemez.

## Sonuç

Çatışmacı söylemin doğurganlık ya da kısırlık arz etmesi farklı nedenlerden kaynaklanabilir. Geleneksel dönemde ortaya çıkan rekabet ve tartışma dinî düşüncenin gelişmesini olumlu etkilerken (kurucu/hakikat çatışması) maalesef günümüzde aynı durum söz konusu olmamakta, hatta olumsuz sonuçlar doğurmaktadır (yıkıcı ve parçalayıcı çatışma).

Modern dünyada, geleneğin aynen tekrarı ya da olanı olduğu gibi muhafaza etme şeklinde ortaya çıkan bu yeni durum, kısmen modernite-din geriliminden kısmen de postmodern dönemde belirgin olarak ortaya çıkan risk algısından beslenmektedir. Kurumsal dinin bireysel bilinçte ve toplumsal yapıda zayıflamasından mühlhem değişen ve dönüşen dindarlık algıları, yeniden dine yönelişin ahlakî temelleri zayıf, şekli *dinsellikler* biçiminde ortaya çıkması, bunun da beraberinde bireysel maneviyatçılığı ge-

<sup>68</sup> Brayn S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* çev. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 27.

<sup>69</sup> S. Ahmed Akbar, *Postmodernizm ve İslâm*, çev. O. Deniztekin (İstanbul: Cep Yayınları, 1995), 24.

<sup>70</sup> Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?" Y. Aktay ve E. Köktaş, ed. *Din Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 310.

tirmesi, samimi dindarlıktan ihtiyaç dindarlığına doğru evrilme süreçleri, imanın hazzından dünyanın hazzına doğru koşar adım ilerleme, kapitalizme eklenme, tüketim toplumunun doğal bir parçası olma, küreselleşmenin tek yönlü biçimlendirici gücü karşısında ya tamamen teslimiyet ya da bütünüyle reddetme tutumunun benimsenmesi, günümüzdeki çatışmacı söylemlerin hakikat arayışından ziyade psikolojik, sosyal ve ekonomik güvenlik arayışına maske olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Ötekini reddederek sadece içe kapanma ile dinî düşünce gelişmeyeceği gibi tamamen Batılı modernitenin etkisi, hatta baskısı altında düşünmek ve davranmak da dinî düşünceye irtifa kazandırmaz. Bu noktada Müslümanlar, -şayet içinde buldukları bunalımdan kurtulmak istiyorlarsa- birincisi hem geleneği hem de modern çok iyi bilerek, ikincisi çağın fırsat ve tehditlerinin farkında olarak, üçüncüsü hakikatin hiç kimsenin tekelinde olmadığı bilincini taşıyarak yeni bir dil, yeni bir kavrayış ve yeni bir duruş geliştirmelidir.

### Kaynaklar

Akbar, S. Ahmed. *Postmodernizm ve İslâm*. Çev. O. Deniztekin. İstanbul: Cep Yayınları, 1995.

Aktay, Yasin. "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?". *Din Sosyolojisi* içinde. Ed. Y. Aktay, E. Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Allport Gordon W. ve Ross. J. M. "Personal Religious Orientation and Prejudice" *Journal of Personality and Social Psychology*. sy. 5, 1967.

Allport, Gordon W.. *The Nature of Prejudice*. Addison Wesley. Cambridge: 1954.

Allport, Gordon W. ve Postman, Leo. "Söylenti veya Fısıltı Gazetesinin Temel Psikolojisi". *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*. İçinde. Der.- çev. Ü. Oskay. İstanbul: Der Yayınları, 1992.

Amossy, Ruth; Anne Herschberg Pierrot. *Stéréotypes et Clichés*. Éditions Nathan Université. Paris: 1997.

Appelbaum, Richard P. *Toplumsal Değişme Kuramları*. Çev. T. Alkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, ts.

Atay, Hüseyin. "Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması". *Ke-lam Araştırmaları* 1, sy.2 (2003): 3-48.

Avigdor, Rosette. "Etude Expérimentale de la Genèse des Stéréotypes". Traduction de Jacqueline Deschamps. In: W. Doise, J. C. Deschamps. Ed. *Expérience Entre Groupes*, Mouton. Paris: 1979, 87-100.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 26 (2006): 57-74.

Aydınalp, Halil. “Sosyal Çatışma ve Din”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19. sy. 2 (2010): 187-215.

Azzi, Assaad - Klein, Olivier. *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*. Dunod, Paris: 1998.

Bar-Tal, Daniel. “Croyances Ideologie et Construction du Groupes”. In: J.-C. Deschamps. Eds. J. F. Morales, D. Pãez, S. Worchel. *L'identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999. 43-66.

Batson C. Daniel, Schoenrade, Patricia; Ventis, W. Larry. *Din ve Birey*. Çev. Kuşat A. ve A. Taştan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996.

Bourhis, Richard Y. - Gagnon, André; Moïse, Lena Celine, Discrimination et Relations Intergroupes. In: R. Y. Bourhis, J. P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*. Mardaga, Liège, 1994, 161-200.

De Fontette, François. *İrkçılık*. Çev. H. Karyol. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

De la Haye, Anne-Marie. *La Catégorisation des Personnes*. Grenoble: PUG, 1998.

Deschamps Jean-Claude; Devos, Thierry. “Les Relations entre Identité Individuelle et Collective ou Comment la Similitude et la Différence Peuvent Covarié”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pãez, S. Worchel eds. *L'Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999: 149-171.

Deschamps, Jean-Claude; Pãez, D., “L'Identité en Psychologie Sociale: Processus Cognitifs, Facteurs Situationnels et Représentations Sociale”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pãez, S. Worchel eds. *L'Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999: 13-18.

Doise, Willem. *L'articulation Psychosociologique et Les Relation Entre Groupes*. Bruxelles: De Boeck, 1976.

Dönmez, Süleyman. “Dinin Yorumunda Kesinlikten Kaçış”. *Türk Yurdu*. 106, sy. 359 (2017): 20-26.

Dönmez, Süleyman. *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.

Duran, Recep. “Bir Tehafüt” Yazarı: Ali Tusi”. *İslâmi Araştırmalar* 4, sy. 3 (1990): 195-202.

Durant, Will. *İslâm Medeniyeti*. Çev. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Cemel Vak’ası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fischer, Gustave Nicolas. *La Psychologie Sociale*. Seuil-Paris: 1997.

Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. Çev. A. Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları.

Gazzali. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Kaya, Mahmut ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. Çev. Köktaş, M. E., Y. Aktay ve M. E. Köktaş der. *Din Sosyolojisi içinde*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Göka, Erol. *Mutedil Müslümanın Günümüzdeki Düşmanları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2005.

İbn Rüşt. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfütü et- Tehâfüt*. Çev. Işık, Kemal ve Mehmet Dağ. Samsun: 1986.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslâm*. Çev. Şaban S. İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslâm Deklarasyonu*. Çev. Çev. R. Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut. “Tehâfütü'l-Felâsife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 313-314 TDV Yayınları, 2011,

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.

Klineberg, Otto. *Psychologie Sociale*. Traduction de R. Avigdor-Coryell, Paris: PUF, 1967.

Köksal, M. Asım. *Hazreti Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul: Karaca Yayınları, 2014.

Kurt, Abdurrahman. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 2 (2009): 1-26.

Leyens, Jacques-Philippe - Vincent Y. Yzerbyt, Georges Schadron. *Stéréotypes et Cognition Sociale*. Traduction de G. Schadron. Sprimont Mardaga, 1996.

Macit, Muhittin. “Tercüme Hareketleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Maisonneuve, Jean. *Introduction à la Psychologie Sociale*. Paris: PUF, 1985.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Meslin, Michel. *L'Expérience Humaine du Divin*. Paris: CERF, 1988.

Murphy, John W.. *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Toplumsal Eleştiri*. Çev. Arslan, H. İstanbul: Eti Yayınları, 1995.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

Perşembe, Erkan. “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14-15, 2003: 159-181.

Sarioğlu, Hüseyin. “Tehâfütü, Tehâfütü’l-Felâsife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 314-317. TDV Yayınları, 2011.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.

Serino, Carmencita. “Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes”. In: J.-C. Deschamps, J. F. Morales, D. Pãez, S. Worchel eds. *L’Identité Sociale*. Grenoble: PUG, 1999. 127-147.

Simmel, George. *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*. Çev. Aydoğan, A. İstanbul: İz Yayıncılık 1999.

Stark, Robertson; Glock, Charles Y.. *Dimensions of Religious Commitment*. In: R. Robertson ed. *Sociology of Religion*. New York: Penguin, 1969.

Şerif, Muzaffer ve Şerif, Carolyn W.. *Sosyal Psikolojiye Giriş I*. Çev. Atakoy M. ve A. Yavuz. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Tajfel, Henri. “La Catégorisation Sociale”. In: S. Moscovisi ed. *Introduction à la Psychologie Sociale I*. Paris: Librairie Larousse, 1972. 272-302.

Tajfel, Henri; Turner, John C.. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, In: W. G. Austin, S. Worchel eds. *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks-Cole, California: 1979, 7-24.

Thouless, Robert H.. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Turner, Brayn S.. *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*. Çev. Kapaklıkaya, İ. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Turner, John. “Comparaison Sociale et Identité Sociale: Quelques Perspectives pour l’Etude du Comportement Intergroupes. (Traduction de: J. C. Deschamps), In: W. Doise, J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes*. Paris: Mouton, 1979. 151-184.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Üzüm, İlyas. “Sıffın Savaşı”. (Kelam), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 108-109 İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. Çev. Uysal, V.. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999.

Vergote, Antoine. *Psychologie Religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart, 1966.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Günay, Ü.. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Wallace, Ruth A.; Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Elburuz, Leyla ve M. Rami Ayaz. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.

Yapıcı, Asım. “Alevî ve Sünnî Grupların Birbirlerine Yönelik Tutumlarını Belirleyen Faktörler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Tabula Rasa*. c. 4 (2004): 157-181,

Yapıcı, Asım. “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet”. *Kimlik ve Din* içinde. Ed. Özbolat, A. ve M. Macit. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Yapıcı, Asım. “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, sy. 2 (2002): 75-117.

Yapıcı, Asım. “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, sy. 1 (2003): 127-166.

Yapıcı, Asım. “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”. *Dinin Kaderi: Çağdaş Sorunların Kısacasında Din* içinde. Ed. Tüzer, Abdullatif. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Yavuz, Kerim. “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1982): 87-108.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cemel Vak’ası” (Kelam), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 321-322. İstanbul: TDV Yayınları. 1993.

Yıldırım, Hüsamettin. *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Yiğit, İsmail. “Sıffın Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yzerbytt, Vincent; Schadron, Georges. *Connaitre et Juger Autrui*. Grenoble: PUG, 1996.