

Doğu-Batı, Yerel-Evrensel, Dinsel-Seküler: Orta Doğu'da Sekülerizm Tartışmaları ve Arap Baharı*

East versus West, Native versus Universal,
Religious versus Secular: Debates over Secularism
in the Middle East and the Arab Spring

Selin DİNGİLOĞLU**

Öz

Makale Orta Doğu siyasetinde seküler/izm ve dinsel ilişkisinin yerel-evrensel ya da Doğu-Batı ikiliği bağlamında nasıl ele alındığına ve Arap Baharı'na ilişkin analizlerde bu kavramsal setlere dair ne tür değişimler ya da süreklilikler gözlemlendiğine bakmaktadır. İlk bölümde söz konusu ikiliklerin kültürelci ve özcü kaynakları ve bunlara dönük itirazları içeren literatürdeki temel tartışmalar kapsamlı bir eleştirel incelemeden geçirildikten sonra, Arap Baharı Orta Doğu sekülerizmine dair bu tartışmalara referansla değerlendirilmektedir. Özellikle sokağa dökülen kitlelerin önemli bir kesitinin sosyokültürel özellikleri ve öne çıkan yoksulluk, adaletsizlik, otoriterlik gibi temaların Batı'da son yıllardaki protesto hareketlerine benzetilmesi ve bu bağlamda Doğu-Batı özcü ikiliğinin aşılması tezleri incelenmektedir. Öte yandan, bu ikilikle birlikte dinsel ve sekülerliğin siyasal içeriğinin görünmezleşerek, kimi örneklerde özellikle sekülerliğin tümüyle "kültürel jeste" indirgenmesi tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sekülerizm, Orta Doğu, Arap Baharı, Kültürelcilik, Postkolonyalizm.

* Görüş ve eleştirileriyle makaleye değerli katkılar koyan Dr. Funda Hülagü'ye teşekkür ederim.

** Dr. Öğ. Üyesi, Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, e-posta: selin.dingiloglu@uskudar.edu.tr.

Geliş Tarihi/Received: 28.05.2018

Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2018

Abstract

This article examines the debates about the relationship between the secular/ism and religion in the Middle East in terms of the binaries of local versus universal or Orient versus Occident, and how these sets of concept are revisited or revised in the analyses of Arab Spring. The first part of the work offers a comprehensive and critical review of the culturalist and essentialist fundamentals of these binaries and challenges against them in the academic literature. What follows is an evaluation of the Arab Spring in light of the main arguments about Middle Eastern secularism. It questions particularly the arguments that the sociocultural characteristics of the large segment of the protesting masses and their primary demands and slogans resemble those in the recent uprisings in the Western societies and therefore, indicate the death of essentialist East-West dichotomy. On the other hand, it problematizes the way secularity and religiosity is stripped off any political content, by transforming especially the former into a merely “cultural gesture”.

Keywords: Secularism, Middle East, Arab Spring, Culturalism, Postcolonialism.

Giriş

Arap Baharı, akademik ve popüler yazında klişe tezlere ve tartışma eksenlerine hapsolmuş Orta Doğu analizlerinde bir yenilenmeye, eski kavram ve paradigmalardan gözden geçirildiği bir düşünsel canlanmaya yol açmıştır. Bölge siyasetindeki olası kırılmaların izinin sürüldüğü başlıklardan biri de, sekülerizmdir. Özellikle Mısır ve Tunus gibi örneklerde ayaklanmalara seküler bir karakter atfetmek, hayli yaygın bir eğilimdir. Fakat sokak dinamizminin geriye çekilip, siyasetin parlamento ya da başkanlık seçimleri gibi “olağan” kurumsal mecralardan akmaya başladığı dönemde İslamcı partilerin inisiyatifi ele aldığı gözlemleri, bu kez sekülerlik atfını tartışılır hale getirmiştir.

Söz konusu gelişme karşısında farklı tepkilerden söz edilebilir. Bunlardan biri, bakışını İslamcılığın etki ve nüfuzuna odaklayarak, buradan oryantalist klişelere dayalı “donmuş Orta Doğu” tasvirlerinin bir sağlamasını yapar. Bu tür okumalar, Arap Baharı’ndaki seküler dip dalga gözlemlerini bir fantezi olarak görmekte, Orta Doğu’da

siyasetin tabiatı gereği dinsel kimlik ve taraflaşmalar üzerinden aktığında ve Batı tipi bir seküler ve demokratik hareket beklentisinin naipliğinde ısrar etmektedir.¹ Öte yandan, İslamcı yükseliş kaygılarının abartı olduğu veya İslamcılığın da bu süreçte değiştiği² ve liberal demokratik ilkelere adapte olduğu,³ hatta sekülerizm-İslamcılık ikiliğinin toptan geçersizleştiği gibi farklı tezlerle de karşılaşılr.

Bu tezlere makale boyunca yakından bakacağız. Sadece Arap Baharı analizlerinde değil, genel olarak Batı dışı toplumlara ve Orta Doğu'ya ilişkin okumalarda karşımıza çıkan tartışma izleklerinden biri, seküler-dinsel ikiliğinin evrensel-yerel ya da Batı-Doğu gibi setlerle "ikizlenerek" ele alınmasıdır. Bu kavramsal setler ve onlara dönük eleştiriler ise, oryantalizmden postkolonyalizme ve Marksizm'e uzanan geniş bir kuramsal art alana sahiptir. Arap Baharı'nda sekülerlik tartışması, bu ikilikleri kimi zaman olduğu gibi yeniden üreten, kimi zaman yeniden tanımlayan, kimi zaman da fesheden yollar izler. Dolayısıyla sekülerizmi bu art alan bağlamına yerleştirerek ele almamız gerekir.

1. Modernlikler ve Sekülerizm

Orta Doğu'ya ilişkin siyasal ve toplumsal tahlillerin bir Doğu-Batı ikiliğine oturtulması denilince ilk akla gelen entelektüel damar, oryantalizmdir. Oryantalizm, bilindiği gibi, hem Doğu ile Batı'yı karşılıklı olarak birbirini dışlayan, donmuş kültür ya da medeniyet birimleri olarak tasnif eden, özcü-kültürelci bir yöntemle çalışır; hem de Doğu ile Batı arasında modernleşmeye dayalı hiyerarşik

¹ Örneğin bkz. David Horowitz, "A Mass Expression of Outrage Against Injustice" (Bernard Lewis ile röportaj), *Jerusalem Post*, 25 Şubat 2011, www.jpost.com/Opinion/Columnists/Article.aspx?id=209770, (Erişim Tarihi: 13.03.2018).

² Bkz. Olivier Roy, "Islamic Revival and Democracy: The Case in Tunisia and Egypt", Cesare Merlini ve Olivier Roy (ed), *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge*, Brookings Institution Press, 2013, 47-52; Asef Bayat, "The Arab Spring and its Surprises", *Development and Change*, 2013, 44 (3), 587-601; Tarek Chamkhi, "Neo-Islamism in the post-Arab Spring", *Contemporary Politics*, 2014, 20:4, 453-468.

³ Tarek Chamkhi, "Neo-Islamism in the post-Arab Spring", *Contemporary Politics*, 2014, 20:4, 453-468.

bir ilişki kurar: Aralarındaki özsel ve kültürel farklılıklar nedeniyle asla modern Batı medeniyetinin seviyesine varamayacak olan Doğu, adeta müebbet bir geriliğe hapsedilmiştir. Oryantalizm, sekülerleşme ve aydınlanma gibi Batı modernleşmesinin tarihsel hamlelerini “Batı’nın üstünlüğünün ve dolayısıyla medenileştirici misyonunun meşrulaştırıcı bir ikonu” olarak kullanır,⁴ bu yönüyle özellikle sömürgecilik deneyiminde belirginleşen hegemonik bir siyasal ajandaya sahiptir.

Oryantalist söylemin Doğu temsilleri, İkinci Dünya Savaşı ertesinde dekolonizasyonun etkisiyle köklü bir ideolojik ve siyasal meydan okumayla karşılaşmış, 1970’lerden itibaren (özellikle Edward Said’in hem bir işaret fişeği, hem de hâlâ ilgili literatürün giriş kitabı, “besmelesi” kabul edilen *Oryantalizm* çalışmasıyla) geniş bir akademik külliyat tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Fakat bu eleştiriler, oryantalist Doğu-Batı ikiliğinin hangi ekseninde bertaraf edileceği noktasında farklı -ve pek çok açıdan karşıt- cephelere ayrılabilir.

Bunlardan biri, yine aynı dönemlerde, yani 1970’lerden itibaren, akademide kültür ve ideoloji incelemelerine dönük artan ilginin, “kültürel dönüm”ün öncü kollarından biri olan postkolonyal teoridir. Postkolonyalizm, dünyadaki modernleşme süreçlerinin ele alınışında Batı-merkezci yaklaşımı karşısına alarak Batı’daki modernleşme izleğinin ve o deneyimden türetilen kategorilerin Batı dışı toplumları açıklamakta kullanılışını eleştirir. Bu yönüyle, Batı modernleşmesini tüm diğer toplumların izleyeceği/izlemek zorunda olduğu evrensel bir olağan ya da ideal seyir olarak gören oryantalist söyleme ve onun bu deneyime yaklaşma ya da benzeşme derecesine göre toplumlar arası bir hiyerarşi kuran hegemonyacı siyasetine itiraz eder. Fakat burada eleştirinin yegâne hedefi, Batı modernleşmesinin evrensel bir çıta olarak konumlandırılmasının kolonyal bir hegemonik siyasete tahvili değildir. Evrensellik kavramının kendisi tartışmaya açılarak kültürel farklılık tezi vurgulanır. Yani kültüre dönük artan ilgi

⁴ Aamir R. Mufti, “Critical Secularism: A Re-introduction to Perilous Times”, *boundary 2*, 2004, 31 (2), 1-9, s. 3.

sadece bir çalışma alanı olarak değil; aynı zamanda toplumları açıklamada merkezi bir analitik araç olarak düşünölmelidir.

Tam bu noktada, modernleşme sürecinde kültür ile yapı arası kurulan ilişkilere değinmek gerekir. Zira postkolonyal teori de dâhil olmak üzere 1970'ler akademisindeki "kültürel dönümü" postyapısalcılıktan bağımsız ele almak mümkün değildir. Evrenselliğin kategorik olarak sorgulanmasıyla kadraja kaçınılmaz şekilde, kapitalizmin ürünü evrensel ekonomik, toplumsal ve siyasal yapılar girer. Modernleşme paradigmasının pek çoğunda modern toplum, kapitalizm denilen ekonomik sistemin yükselişi ve yayılışının bir ürünü olarak görülür. Batı Avrupa kökenli kapitalizm, çıkış coğrafyasında kendini ekonomik ve siyasal olarak güvence altına aldıktan sonra, yeni kâr alanları arayışıyla yayılmaya başlamış; sömürgecilik de bunun bir ürünü olmuştur. Avrupa burjuvazisi, yayıldığı coğrafyalarda yerel ekonomik ilişkileri kapitalistleştirdikçe, modern ulus devlet gibi ona has siyasal kurum ve pratikler de oluşmuş ve toplumsal öznelerin siyasal bilinci ve kimlikleri bu doğrultuda dönüşmüştür.⁵

Postkolonyalizm, bu okumayı Avrupa-merkezcilik ve ekonomik indirgemecilikle itham ederek, Doğu'nun yerel ve kültürel özgünlüklerini öne çıkarır. Kapitalistleşme ile modernleşme arasındaki bağı kabul etmekle birlikte, sömürgeleştirilen coğrafyada hem yerli, hem de Avrupalı kapitalistlerin sermayenin evrenselleştirici dürtüsünü terk ettiğini; kapitalizm öncesi iktidar formlarına dokunmadığını vurgular. Bu nedenle Doğu kapitalizmi, madun kültürü kendi modernleşmeci söylemine entegre edememiş; böylece biri seçkin, diğeri popüler olmak üzere iki siyasal ve toplumsal formasyon ortaya çıkmıştır. Modernleşmeci/seçkin olandan ayrı bir madun/popüler siyasal ve kültürel alanın varlığını koruması, modernlik öncesi kimlik ve kurumların da hayatta kalması demektir. Bunlar zamanla "temizlenecek" birer anakronik kalıntı olarak görölemezler.⁶

⁵ Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and The Specter of Capital*, Verso, Londra ve New York, 2013, ss. 12-13.

⁶ Vivek Chibber, age, ss. 14-25.

Fakat burada postkolonyalizm evrenselciliği eleştirirken, klasik modernleşmeci paradigma ile Marksist yaklaşım arasındaki farkı görünmezleştiren, kabalaştırıcı ve karikatürleştirici bir trüğe başvurur. Geçmiş 19'ncü yüzyıl evrimsel ilerlemeciliğine (ve dolayısıyla oryantalizmle ortak köklere) dayanmakla beraber, 1950'li ve 1960'lı yıllarda bağımsızlığını kazanmış eski sömürgelerin nasıl bir modernleşme seyri izlediği/izlemesi gerektiği tartışmasına denk düşen klasik modernleşmeci, kendi içinde bir dizi teorik ve siyasal ayrıma sahipse de, konumuz açısından önemli üç tez ortaya atar: Modernleşme, gelenekselden moderne tedrici ve doğrusal olarak ilerleyen bir süreçtir ve bu süreç içerisinde geleneksel değer ve kurumlar ortadan kalkacaktır. Ekonomik, toplumsal ya da siyasal modernleşmede yaşanan eksiklik ya da gecikmelerin ("az gelişmişliğin") nedeni, geleneksel toplumdaki anakronik unsurlarda aranmalıdır; dünya ölçeğindeki modernleşme süreci, hâlihazırda Batı'daki sanayi toplumlarında yaşanmış olan süreçle benzer bir doğrultuda ve izlekte gerçekleşecektir.

Öte yandan Marksizm ise, kapitalizmin ürünü yeni toplumsal yapılanış ve bunun temelinde yatan evrensel-yapısal dinamikler ile Batılılaşma ve aynı anlama gelmek üzere homojenleşme arasındaki farka işaret eder. Postkolonyal teorinin kapsamlı bir eleştirisini sunan Vivek Chibber'e göre kapitalizmin modernleşme süreçlerine kattığı evrensel boyutlar, illa klasik modernleşmeci teze (tek ve Batı tipi bir modernlik modelinin dünya ölçeğine yayılacağı varsayımına) veya oryantalizmin hegemonik-kolonyal ajandasına denk düşmek zorunda değildir. Marksizm'de Batı modernleşmesi, diğer toplumların bir aşamada ulaşması gereken bir evrensel ufuk çizgisi sunmaz. Hatta modernleşmenin farklı coğrafyalarda kazandığı özgün formlar ve ilişkiler 20'nci yüzyıl Marksist külliyatının ana gövdelerinden birini teşkil eder (bu bağlamda, eşitsiz ve bileşik gelişim teorisi, "Asya Tipi Üretim Tarzı" gibi tartışmalar hatırlanabilir).⁷ Öte yandan modernleşme paradigmasının merkezine kapitalistleşmeyi koyan Marksist okuma,

⁷ Vivek Chibber, age, s. 292.

elbette odağına da sermaye, piyasa, sınıf gibi kapitalizmin “yapılarını” koyar; özgünlük ve evrensellikleri bu yapıları temel alarak onların (evrensel) soyut mantığı ile (yerel) somut formasyon süreçleri arasındaki diyalektiğe bakar. Bu diyalektik içerisinde, iktidar ilişkileri ya da genel olarak toplumsal ilişkiler bütünü dünya ölçeğinde homojenleşmediği gibi, aksine bizatihi son derece çeşitli siyasal ve kültürel formasyonlar üretir.⁸ Fakat kapitalist modernlik dünya ölçeğinde yayılırken yaşanan bu kırılmalar, kapitalist modernleşmeye karşı geçirimsiz yerel ya da “otantik” *kültürel* özgünlüklere indirgenerek okunmaz.

1.1 Postkolonyal Teoride Seküler/izm Tartışmaları

Postkolonyalizmin kültürel özgünlük tezini ve ona dönük eleştirileri, sekülerizm tartışması ekseninde açarak devam edelim. Zira akademide postkolonyal düşüncenin yükselişine tanıklık eden dönem, aynı zamanda tüm dünyada dinsel hareket ve ideolojilerin yükselişi karşısında sekülerizm paradigmasının sorgulanışına da sahne olmuştur. Nasıl ki oryantalist düşünce Batı kolonyalizminden bağımsız düşünülemezse, postkolonyalizm de söz konusu yükselişten ve ona Doğu ya da İslam toplumları özelinde bir açıklama getirme çabasından ayrı düşünülemez.

Seküler/izm kavramı, modernleşmeyle ilişkisi bağlamında iki temel düzeyde ele alınabilir: Birincisi, modernleşmeyle beraber yeni bir toplumsal ve siyasal alanlar mimarisinin oluşmasına işaret eden bir sekülerlik tanımıdır. Daha somut ifade etmek gerekirse, sekülerleşme, işlevsel farklılaşma olarak da ifade edebileceğimiz, siyaset, hukuk, ekonomi gibi farklı toplumsal faaliyet alanlarının dinsel kurum ve normların otoritesinden çıkarak kendi düzenleyici iç norm ve kurallarıyla işler hale gelmesidir. Bununla da bağlantılı olarak, yeni bir kamusal-özel alan topografyası oluşması ve dinin kamusal alanın dışına, özel alana itilerek kamusalın seküler bir alan olarak inşasıdır.

⁸ Arif Dirlik, “Modernity in Question?: Culture and Religion in an Age of Global Modernity”, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 2003, Cilt: 12, Sayı: 2, 147-168, s. 147.

İkinci düzey ise, toplumsal öznelerin bilinç, aidiyet kimliklerinin sekülerleşmesidir. Bu noktada sıklıkla vurgulanan iki önemli form, modern ulus devlet inşasının ürünü yurttaşlık kimliği ile modern kapitalist toplumdaki çıkarların şekillendirdiği sınıf kimliğidir. Her ikisinin de toplumsal öznelerin modernlik öncesine ait din, cemaat ve etnisiteye bağlı kimlikleri çözdüğü ya da kendi içinde eriterek dönüştürdüğü düşünülür.

Postkolonyal teori, sekülerleşmenin bu iki düzeyi için de bir kez daha Batı-dışı toplumların ayrıksılığında ısrar eder. Daha doğrusu, sekülerleşmeyi Batı'nın entelektüel ya da toplumsal-siyasal birikiminin bir türevine, ona has bir deneyime dönüştürür. Örneğin Dipesh Chakrabarty'ye göre Orta Doğu'da din, çeşitli imparatorlukların özgün yapıları bağlamında kendine has toplumsal, ekonomik ve siyasal süreçlerle şekillenmiş; Batı'dakine benzer bir Reformasyon yaşamamıştır. Bu özgün kültürel ve dinsel bağlam içinde dinsel ile siyasal arasında, birinin diğerini meşrulaştırdığı, bir kategorik ayırım gözlenmez; bu anlamda bir seküler-dinsel ikiliği Avrupa modernleşmesinden türetilmiştir.⁹ Türetilmiş ve kolonyal bir hegemonik proje olarak Doğu'ya taşınmıştır. Zira Batı-dışı coğrafyada dinden arındırılmış bir seküler toplumsallığın ya da kamusalığın inşası, büyük ölçüde, kendisi de kolonyal hegemonik siyasetten ayrı düşünülmeyen modern ulus devlet inşasının bir türevi olarak ele alınır.

Bu yaklaşımın günümüzde Arap coğrafyası ve İslam bağlamında en çok referans yapılan isminin Talal Asad olduğunu söyleyebiliriz. Avrupa ve Orta Doğu coğrafyasında din ve sekülerliğin soykütüksel bir karşılaştırmasını yapan Talal Asad, dinsel kurumlar ile ve seküler kurumlar arası ayrılığın modernlik öncesinde de gerek Hıristiyan, gerekse İslam imparatorluklarında mevcut olduğunu belirtir.¹⁰ Bu anlamıyla seküler mefhumu, modern sekülerizm öğretilerinin

⁹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000, ss. 14-15.

¹⁰ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, (çev: Ferit Burak Aydar), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 11.

öncesinde de vardır. Modernleşmenin ürünü olan, bir siyasal doktrin olarak sekülerizm ise, din ile iktidar arasındaki ilişkinin koparılması, dinin özneyi disipline eden ve kuran pratik ve ritüellerden koparılarak özel alana, bireysel inanç ve vicdana yerleştirilmesidir.¹¹ Bu anlamıyla, bir doktrin olarak sekülerizm, Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmıştır ve kaynağında 16'ncı yüzyıldaki din savaşlarının ortaya çıkardığı siyasal bunalımı çözmek için "*cuius regio, eius religio*" [kimin toprağıysa onun dini] ilkesinin kabul edilmesi ve böylece modern devlet iktidarının tahkim edilmesi yatar. Modern devlet, herhangi bir başka "hakikat iddiasının" veya dinsel geleneğin kendi iktidarını sınırlandırmasını önlemek üzere, dini kamusal ve siyasal alanın dışına itmiş,¹² nüfusu içindeki farklı ve çoğul dinsel vb. aidiyetleri de "devletin birliği" (ya da ulusal birlik) çatısı altında eritmek istemiştir: Dolayısıyla sekülerizm, yerel ve parçalı kimlikleri dolayımlayan bir "devlet aşkınlığı"dır; "*siyasal bir aracın* (yurttaşların temsiliyeti) sınıf, toplumsal cinsiyet ve dinde ifadesini bulan tikel ve farklılaştırıcı benlik pratiklerini yeniden tanımlayıp aşmasını sağlayan bir rol oynar."¹³

Asad, bu okumasıyla, Batı'daki sekülerleşme sürecinin ardında yatan siyasal iktidar ilişkilerini deşifre ederek, onun salt bir "düşünce geleneği"ne (örneğin tüm bu iktidar ilişkilerinden bağımsız bir Aydınlanmacılığa) irca edilmesine itiraz eder. Dahası, bu ilişkilerin yok sayıldığı bir sekülerleşme okumasının "liberal mitosa", birbiriyle çatışan dinsel mezhepler arasında bir ortak payda, bir toplumsal uzlaş, iletişim ve barış enstrümanı, "dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasal etik" olarak sekülerizm tezine vardırılmasını da güçlü şekilde eleştirir.¹⁴ Sekülerizm -tıpkı demokrasi, insan hakları, yurttaş eşitliği,

¹¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, ss. 41-42.

¹² Talal Asad, "Trying to Understand Frence Secularism", Hent de Vries, (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York, 2006, 494-526, s. 497.

¹³ Talal Asad, 2004, age, s. 15. Alıntıdaki vurgu yazara aittir.

¹⁴ Bu bağlamda Charles Taylor ve John Rawls'un tezlerinin kapsamlı bir eleştirisi için özellikle bkz. Talal Asad, 2004, age, ss. 11-19.

piyasa serbestisi gibi- toplumsal ortak paydanın ve barışın teminatı değil, modern siyasal iktidar biçiminin inşasının aracıdır.¹⁵ Sekülerizmin toplumsal barışı sağladığı düşünülen dinsel hoşgörüsü ilkesi, “çoğulculuğu savunma müşfik niyetinin hediyesi değil, 16’ncı ve 17’nci yüzyıllardaki din savaşlarından doğan, güçlü devlet iktidarı inşasının siyasal bir aracı”dır.¹⁶

Asad’ın toplumsal güç ilişkileri ile bağıni vurgulayarak Avrupa sekülerizmini demistifiye etmesi hayli önemliyse de, bunu yaparken sekülerizmi adeta bir “iktidar istencinden” ibaret görmesi ya da modern iktidar ve eşitsizlik ilişkilerinin nedenine dönüştürmesi eleştirilmiştir. Bu eleştirinin en yoğunlaştığı nokta, konumuzla da doğrudan bağlantılı olarak, Batı sekülerizminin emperyal bir hükmetme ve eşitsizliği yeniden üretme aracına indirgenmesidir. Özellikle 11 Eylül sonrası Orta Doğu’ya dönük müdahalelerde “teröre karşı savaş” doktrininin ve medeniyetler çatışması gibi tezlerin İslamofobik diliyle beraber, Batı sekülerizmi bir “imparatorluk enstrümanı” ya da “İslam dünyasındaki öznellikleri seküler ve liberal bir çizgide yeniden inşa etme” ve böylece “İslam’ı da daha demokratik ve Batı için daha az tehditkâr bir forma sokma” projesi olarak kodlanır olmuştur. Saba Mahmood’a göre İslam’ı bu doğrultuda reforme etme çabası, Hıristiyan sağın ajandası ise de, “sıradışı ölçüde seküler bir kalıba” sahiptir.¹⁷ Hadi Enayat, bu “seküler kalıp” iddiasını sorgular ve haklı olarak, son on yıllarda ABD siyasetinin (özellikle de teröre karşı savaş doktrininin ilan edildiği Bush yönetimi döneminde) hem içeride, hem dışarıda seküler değil, hayli dinsel söylem ve araçlara başvurduğunu vurgular: Dönemin ABD dış politikası; küresel ABD hegemonyası, deregüle kapitalizm ve köktendincilik üçlü sacayağına dayalı bir doktriner tasarıma sahiptir. Irak gibi, ABD müdahaleciliğinin sahası olan bölgelerde işgal sonrası politikalar, seküler değil; etno-dinsel/mezhpsel ayrımlara dayalı bir

¹⁵ Talal Asad, 2004, age, s. 25.

¹⁶ Talal Asad, 1993, age, s. 206.

¹⁷ Wendy Brown’dan ve Saba Mahmood’dan aktaran Hadi Enayat, *Islam and Secularism in Postcolonial Thought*, Palgrave Macmillan, Londra, 2017, ss. 14-15.

anayasal ve siyasal düzenin inşasını öngörmüştür. Sekülerizm ile emperyalizm arasında özdeşlik kurulması, dinin emperyal projelerde oynadığı rolü görünmezleştirmektedir.¹⁸ Benzer doğrultuda bir eleştiriyi, hem Batı'daki Müslüman göçmenlere dönük İslamofobik yabancı düşmanlığı, hem de saldırgan ABD politikaları bağlamında dile getiren Bruce Robbins, her ikisinin de seküler olmaktan ziyade baskın şekilde dinsel bir dil kullandığını hatırlatır.¹⁹

Aslında “bir emperyal proje olarak sekülerizm” tezinin kökleri, 11 Eylül sonrasının *Müslüman* Orta Doğu'ya dönük *seküler* ABD (veya Avrupa) müdahalesi ya da tasarımları denkleminin öncesinde, bizatihi Orta Doğu'da modern ve seküler bir toplumsal/siyasal sistemin inşası sürecine dair okumalardadır. *Sekülerliğin Biçimleri*'nin başında Asad, sekülerizme dair somut malzemesini Batı Avrupa tarihinden aldığını kabul eder; zira dünyanın geri kalanında bu öğretinin nasıl algılandığı ve uygulandığı söz konusu deneyimden türetilmiştir.²⁰ Orta Doğu sekülerizmi, Asad'ın çalışmalarında hep kolonyalizm ile ilişki içerisinde, Batı'nın bir hegemonik projesi olarak ele alınır. Yani bölgenin iç dinamiklerine dayanmaktan ziyade, “ ‘Batılı’ seçkinler aracılığıyla ‘Batı’ hâkimiyetinin kurucu unsuru ve ‘Batılılar’ tarafından yazılmış bir senaryonun parçası olarak kurulmuş”tur.²¹

Asad, her ne kadar sekülerizmin kusuru “Avrupalı (dolayısıyla Batılı olmayan toplumlara yabancı) olması değil; kapitalist ulus devletler sisteminin doğuşuyla yakından bağlantılı olması”dır²² dese de, ne Orta Doğu'da, ne de Avrupa'da kapitalistleşme ile sekülerleşme arasındaki bağa odaklanan bir okuma sunar. Modern ulus devlet inşası ile sekülerleşme ilişkisine ise sıklıkla değinir; fakat burada da devleti

¹⁸ Hadi Enayat, age, ss. 15-16.

¹⁹ Bruce Robbins, “Is the Postcolonial also Postsecular?”, *boundary 2*, 2013, 40 (1), 245-262, ss. 247-248.

²⁰ Talal Asad, 2004, age, s. 38.

²¹ Sindre Bangstad, “Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad”, *Anthropological Theory*, 2009, 9, 188-208, ss. 193-194.

²² Talal Asad, 2004, age, s. 17.

adeta diğer tüm toplumsal güç ilişkilerinin üzerinde, mutlak ve negatif anlamda belirleyici,²³ onlar tarafından dolayımınmayan bir iktidar aygıtı olarak tahayyül eder. Enayat, bunu, Foucault'nun devletin toplumdaki ve insanlık tarihindeki negatif rolünü abartan ideolojileri eleştirirken bahsettiği “devlet fobisi”nin tipik bir örneği olarak görür. Devlet tümüyle despotik ve yabancılaştırıcı bir iktidar aygıtına indirgenirken; sivil toplum ve cemaat, “ahlaki ve dinsel öznenin kendini devletin baskın iktidarından” ve adeta tüm iktidar ilişkilerinden bir şekilde kurtardığı alanlar olarak görülür. Sekülerizm ise basitçe, devlet ve iktidar inşasının, muktedirlerin ve seçkinlerin ideolojik bir enstrümanına indirgenir.²⁴

Asad'daki bu devlet merkezli okuma (tek başına devlette cisimleşen iktidar ilişkileri ve onun dışında tutulan cemaat/sivil toplum) hem Avrupa, hem de Orta Doğu sekülerizmi analizlerinde karşımıza çıkar. Fakat tekrardan, her ne kadar Asad sekülerizmin kusurunun “Batılı olmayan toplumlara yabancılığı” olmadığını belirtse de, Orta Doğu sekülerizmi ve modern devlet inşası ilişkisinde odağını bir kez daha Batılılaşmaya çevirir. Örneğin Mısır'da modern devlet inşasının önemli bir boyutu olan hukukun sekülerleşmesini ele alırken yaptığı tam olarak budur. Kamusal-özel ayrımı ile paralel düşünülebilecek hukuk (“sivil hükümdara itaat alanı”) ve ahlak (“vicdanla ilgili bireysel egemenlik alanı”) ayrımını ele aldığı bölümde, modern hukuk sisteminde Arap seçkinlerin ve yasa yapıcıların Avrupalı yasaları referans alışı sorunsallaştırır. “Batılı liberal şemada bile ahlak ile hukuk karmaşık şekillerde birbirine bağlıdır [...] Yürürlükteki yasaların hâkim ahlak anlayışıyla uyumlu olması gerektiği gibi genel bir kanı vardır” der ve ekler: Oysa,

“Mısır'da yüzyılın başında yürürlüğe sokulan kanunlar çoğunlukla Avrupalı ve sekülerken, ahlak büyük oranda İslami

²³ Enayat'ın Jean L. Cohen'den ödünç aldığı bir tabiriyle, devlet hakkında bir “Midas dokunuşu” teorisi üretir: “Devlet dokunduğu her şeyi kendinin kılar”. Bkz. Hadi Enayat, agm, s. 95.

²⁴ Hadi Enayat, agm, ss. 94-95.

geleneğe dayalıydı... Eğer geleneksel olarak cisimleşmiş adalet anlayışları ve bilinçsiz olarak özümsemiş deneyim artık hukukun otoritesinin devam ettirilmesiyle alakalı değilse, bu durumda otorite tümüyle devletin yasalar aracılığıyla ifade edilen gücüne dayalı olacaktır.²⁵

Yani kamusal egemenliğin alanı olan hukuk ile bireysel/vicdani bir egemenlik alanı olarak görülen ahlak ayrıştırılıp, İslami gelenek ilkinden -yani siyasal egemenlik ve iktidar ilişkilerinden- dışlandığında ve “özel” alana kapatıldığında, sekülerleşme ancak kolonyal devletin otoritesiyle var olabilir hale gelir. Avrupa sekülerleşmesinin toplumsal pratiklerinden doğan bir ahlak, bir kolonyal müdahaleyle sömürge hukukuna taşınırken, oradaki hâkim yerel kültürel formasyonla -İslami gelenekle- bir çakışmazlık yaşanır. Çakışma yokken otoriteyi sağlayan şey, modern devlettir.

Asad'ın gelenek kavramını kullandığı biçimi de bu okumayı destekler ve Batı ile Doğu ya da Hıristiyanlık ile İslam arasında özsel bir farkı ima eder. Bir yandan geleneğin değişmez bir öze sahip olmadığını, bugün Müslümanların Orta Çağ'daki öncellerinden çok farklı bir dünyada yaşadığını vurgular; fakat bu değişimin yine de geleneğin dışına değil, içine doğru bir değişim olarak değerlendirilmesini savunur: Güncel koşullar çerçevesinde yorumlamak ya da revize etmek de geleneğin bir parçasıdır; çünkü bin yıllık bir söylemsel geleneğin kısıtları içinde yürütülür.²⁶ Kısıt vurgusunu basitçe geçmişten bugüne güncellenerek uzanan bir somut toplumsal ve tarihsel deneyimin biçimlendirici kümülatif etkisi anlamında kullandığı söylenemez. Aslına bakılırsa, gelenek, tam da somut deneyimi görünmezleştiren bir söylemsel repertuar olarak inşa edilir. Asad'ın neyi yazdığı kadar neyi yazmadığına da bakmak gerektiğini düşünen Aamir Mufti, ünlü din antropoloğunun sadece Batılı din ve sekülerizm deneyimlerini soykütüksel olarak incelediğine, fakat İslami geleneğe sıra gelince,

²⁵ Talal Asad, 2004, age, ss. 280-281.

²⁶ Talal Asad, 2004, age, s. 236, 260-262.

elimizde salt bir “söylemsel repertuar”ın kaldığına işaret eder.²⁷ Doğrudur; Asad dinsel ve sekülerin özsel ve sabit birer kategorileri olmadığını, “Hıristiyan yaşamı ile seküler yaşam arasında kopuşlar olduğunu ve bu kopuşlarda sözcüklerin ve pratiklerin yeniden düzenlendiğini”²⁸ hatırlatır ve bu yeniden düzenlemenin Batı toplumsal/siyasal tarihindeki güç ilişkilerine dayalı soykütüksel izini sürerken²⁹ benzeri bir iz sürmeye “İslam toplumları” özelinde rastlamayız. Yine Mufti’nin haklı olarak işaret ettiği gibi, Asad, Ernest Gellner’in özcü (zaman ve mekân aşırı) İslami toplumsal yapı analizini haklı olarak eleştirir; ama alternatif olarak tüm toplumsal yapı analizlerini askıya alır.³⁰ Adeta, İslam söz konusu olduğunda seküler-dinsel, kamusal-özel vb. sözcük ve pratikler arası düzenlemelerin kaynağı, toplumsal süreçler ve onlara gömülü güç ilişkileri değil, “kerameti kendinde” bir söylemsel geleneğin kendisidir. Bu yönüyle Asad, yine Gellner’de eleştirdiği “davranmaktan ziyade konuşan ve düşünen”³¹ İslami özneler kurgusunu bizzat yeniden üretir. Kitap boyunca Mısır’da sekülerleşmenin izi, “Müslüman yaşamı ile seküler yaşam arası kopuşlar”da değil; kolonyal devlet merkezli, “Batılılaştırıcı” müdahalelerde aranır. Müslümanların toplumsal pratiğinde sekülerleşme doğrultusunda bir kopuşun izlerini süremediğimizden, yasalar sekülerleşir ve Avrupalılaştırırken, ahlak İslami geleneğe dayalı olmayı sürdürür.

Burada, dikkat edileceği üzere, modern toplumsal öznelğin inşası boyutuyla sekülerleşmenin kültürel (yani toplumsal değer sistemleri ve davranış örüntüleri bağlamında) “sahiciliği” de sorgulanmaktadır. Batılılaşmış/Batıcı seçkinler ile geleneksel İslami değerlerin hâkim olduğu kitle arasında bir ikilik üretilir. Asad’da “sahici” Müslüman öznelğin

²⁷ Aamir R. Mufti, “Why I am not a postsecularist”, *boundary 2*, 2013, 40 (1), 7-19, s. 13-14.

²⁸ Talal Asad, 2004, age, s. 38.

²⁹ Örneğin bkz. Talal Asad, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, *Man*, 1983, Cilt: 18, Sayı: 2, 237-259, ss. 245-246.

³⁰ Mufti, 2013, agm, s. 14.

³¹ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series, Washington, 1986, s. 8.

varoluş, düşünüş ve failliği, Kuran ve hadis gibi kurucu metinlere dayalı bir söylemsel gelenekten türer.³² Dahası, bu özneliği siyasal olarak güdüleyen unsurlar da, bu İslami geleneğin değer ve söylemlerini referans alır; “evrensel bir aklın vücut bulmuş hali olarak seküler akıl yürütme ve tartışmaları”³³ değil. Dolayısıyla İslam, sadece bireysel vicdanın -özel alanın- değil, siyasal muhakeme ve güdülenmenin de kaynağıdır.

Evrensel akıl tabiri, din dâhil yerel ve kültürel bir geleneğin yerine modernleşme ve sekülerleşmenin evrensel yapılarının ürettiği siyasal bilinci imlemek için kullanılır. Sekülerleşme paradigmalarına yöneltilen postkolonyal eleştirilerin biri de, toplumsal öznelerin siyasal bilinç ve failliklerinin dinsel vb. “arkaik” aidiyetlere bağlı beklenti, değer ve çıkarlardan ziyade, kapitalist ya da modern “bu-dünya”nın güç ilişkilerindeki konumlanışların türevi rasyonelleşmiş çıkar ve değerlere dayandırılmasıdır. Asad’a göre sekülerizme modern devlet tarafından sınıf, toplumsal cinsiyet ve din gibi tikel ve çoğul kimlikleri ve benlik pratiklerini yurttaşlık üzerinden aşma rolü yüklendiğini belirtmiştik. Her ne kadar seküler devlet ya da ulus birliği kurgusunun altında yatan sınıf bölünmelerine geçerken değinmişse de, Asad’da tartışmanın bu boyutuna -tıpkı bir iki yerde değinilip geçilen kapitalizm gibi- neredeyse hiç yer verilmez. Zira her ne kadar liberal siyasal sisteme ya da etik öğretiye saldırmak gibi bir derdinin olmadığını söylese de,³⁴ çoğu çalışması liberal düşüncenin sekülerizm tezlerinin keskin bir eleştirisi etrafında döner. En başa da, dini siyasal bilinç, kimlik ve eylemin doğrudan ya da dolaylı olarak dışına iten liberal kamusal alan-özel alan gibi ayrımlar üzerinden...

Chakrabarty ise “evrensel seküler akıl” karşısında tikel ve yerel kimlik ve bilinç formlarını sınıf kavramı üzerinden tartışır; çünkü nasıl Asad’ın temel meselesi liberal siyasal düşüncenin eleştirisiyse, Chakrabarty’de -Maduniyet Çalışmaları’nın diğer kurucu figürleri gibi-

³² Talal Asad, 1986, age, s. 14.

³³ Asad’dan aktaran Sindre Bangstad, agm, s. 191.

³⁴ Talal Asad, 2004, age, s. 39.

evrenselcilik eleştirisinin odağında Marksizm vardır. Ona göre, Batı harici toplumlarda modern toplumsal bilinç ve kimlikler, kültürel özgünlükler paranteze alınarak, kapitalizmin evrensel ekonomik yapılarına indirgenerek -dolayısıyla Batı ile ortak deneyimler üzerinden- açıklanamaz. Aksine, bunlar “din, cemaat, kan bağı, dil ve benzer bağlılıklara güçlü bir vurgu ile, kapitalizm öncesi bir kültürden” kaynağını alır.³⁵ Bu bağlılıkların gücü, örneğin işçilerin sınıf kimliği geliştirmeleri için gerekli dayanışma, örgütlenme ve bilinç türlerini kadük bırakmış;³⁶ işçi ya da halk kimliği rasyonel çıkarılara ve seküler bağlara dayalı bir ortaklığa dayanmaktan ziyade “din, dil ve etnisite kaynaklı daha dar ve çatışmalı kimliklerle”³⁷ iç içe geçmiştir. Dolayısıyla bu toplumlarda siyasetin modern örgütlenme ve değerler üzerinden değil, modernlik öncesi dinsel ya da etnik kanallardan yürümesi adeta şeyin tabiatı gereğidir. Bu nedenle de Doğu’nun faileri Batı’dakilerden farklı bir “politik psikolojiye” ya da güdülenmeye³⁸ sahiptir.

1.2. Kültürelcilik ve Özcülük Eleştirisi

Genel hatlarıyla bu şekilde özetleyebileceğimiz okumaya, hem yöntemsel, hem de ampirik bir dizi eleştiri getirilmiştir. Postkolonyal teorinin İslam ve Orta Doğu analizlerini yöntemsel açıdan sorgulayan Aziz Al-Azmeh’e göre, kolonyalist söylemde evrensel aklın “masum doğallığı”nın yerini postkolonyalist söylemde yerelin (ve kültürel, dinsel) “masum doğallığı” alır.³⁹ Sekülerleşmeyi toplumsal kaynakları olan bir süreç değil, kolonyal modern devlet tarafından tepeden aşağı uygulanan Batı-merkezci bir *siyasal* proje, Hadi Enayat’ın Weir’den aktardığı ifadeyle “balçık ayaklar üzerinde duran bir heykel” olarak görmek, tersinden dini (ve ona dayalı siyasallaşma ve kimliklenme süreçlerini) “doğal” bir *kültürel* unsura dönüştürür:

³⁵ Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton, 2000, s. 112. Alıntıda vurgu yazara aittir.

³⁶ Dipesh Chakrabarty, 2000, age, s. 4.

³⁷ Dipesh Chakrabarty, 2000, age, s. 194.

³⁸ Vivek Chibber, age, s. 288.

³⁹ Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, Londra ve New York, 1996, s. 19.

“Bu görüşe göre, kolonyal rejimden din karşıtı bir yönelim miras almış olan, ince bir Batılılaşmış devlet elitleri tabakasının altında, post-kolonyal devletlerdeki çoğu insan sekülerizmi sahici-olmayan bir norm olarak reddetmekte[dir]... Hatta kimi postkolonyal analizlerden, ‘siyasal ve akademik seçkinlerin ideolojik sekülerizmi karşısında’ nüfusun ‘doğal’ dindarlığı izlenimi ediniriz.”⁴⁰

Bu bağlamda postkolonyalizme yöneltilen en temel yönetsel itiraz da, onun tıpkı Batı-merkezci ve kolonyalist/oryantalist modernleşme yaklaşımı gibi özcü ve kültürelci olduğudur. Al-Azmeh'nin vurguladığı gibi kültürelcilik, adına ister Batı, ister Doğu, ister İslam denilsin, “kültür”ü tarihsel ve güncel koşulları belirleyen kurucu unsur, kendinden başka hiçbir şeye indirgenemez, yekpare, değişimin yüzeysel, sürekliliğin özsel olduğu bir birim kabul eder.⁴¹ Oryantalizm, “egzotik bir yabancılığa gönderme yapan ya da başta İslam olmak üzere tek boyutlu açıklamalarla çerçevelenen zaman-aşırı bir öz” inşa etmiştir; fakat oryantalizmin temsil sistemlerine karşı postkolonyalist direniş de benzer bir kapandan pek kurtulamamıştır.⁴² Postkolonyal teorilerin ve evrensel modernlik deneyimleri karşısında “çoğul modernlikler” tezinin katkısı, basitçe yerel deneyimlerin özgünlüklerinin vurgulanması değil, kültürün (ve onun ana bileşenlerinden biri olarak görülen dinin) bu özgünlükleri açıklayan merkezi unsura dönüştürülmesidir. Batı-merkezci ve oryantalist klasik modernlik okumasında toplumlar kültürel bir hiyerarşiye göre sıralanır ve “geri”, “geleneksel” unsurların giderek ortadan kalkacağı düşünülürken, yani kültürel olan gelişmenin önünde bir engel görülürken; postkolonyal teori bu hiyerarşiyi karşısına alır, fakat yine açıklayıcı unsur olarak kültürü görerek, ve hepsi de yerel kültürel kalıpları etkileyen piyasa güçleri, ulus aşırı etkiler gibi dinamikleri görmezden

⁴⁰ Hadi Enayat, age, s. 11.

⁴¹ Aziz Al-Azmeh, 1996, age, ss. 17-18, 25.

⁴² Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 22.

gelerek...⁴³ Böylece postkolonyalizm oryantalizmi ön kapıdan kovarken arka kapıdan geri almakta, yeniden üretmektedir.

Dinselliği Orta Doğu'nun "ikinci doğası", yani kültürü, sekülerizmi ise bir ideolojik öğreti olarak görmeye karşı bu yönetsel eleştiri, somut deneyimin tarihsel ve güncel olgularıyla da desteklenir. Orta Doğu'da sekülerizm tartışmasının Doğu-Batı ikiliği ekseninden kurtarılması doğrultusundaki alternatif okumalar, üç ana tez etrafında toplanabilir. Birincisi, sekülerizm Batı'dan ithal değil; Orta Doğu'daki modernleşme sürecinin içkin bir parçasıdır. İkincisi, sekülerizme illa bir kolonyal projenin ya da modern devlet iktidarının hegemonik aracı olarak pejoratif anlam yüklenemez; toplumsal bir tabanı ve toplumsal özgürleşme arayışlarıyla bir ilişkisi vardır. Son olarak, üçüncüsü, sekülerizmin "sahiciliğini" sorgulanır kılan dinsel siyasetin gücü ya da yükselişi gibi olgular, ne Doğu'nun "doğa durumu" olarak okunabilir, ne de tek başına Doğu'ya has bir olgu olarak okunabilir.

İlkinden başlarsak, Zubaida dinin siyaset ve kamusal alan üzerindeki hegemonik gücünü kaybetmesi ve modern siyasal bilincin doğuşu anlamlarıyla sekülerleşmenin, Orta Doğu'da iç dinamiklere ve kendine has bir tarihe sahip olduğunu vurgular. 19'ncü yüzyıl boyunca yaşanan dönüşüm; modern siyasal partiler, dernekler, sendikalar gibi bireyleri ortak maddi çıkarlar ve ideolojik angajmanlar etrafında örgütleyen ve harekete geçiren siyasal kurumlar yaratmış; bu kurumsallık aile, cemaat, mezhep gibi gettolaşmış dünyaları aşan seküler bir kamusal alan inşa etmiştir. Bu yeni kamusal alan, sadece kurumsal siyasette değil; toplumsal ve gündelik habitusta da bir sekülerleşmeye yol açmış; dinsel otorite ve ritüellerin hükmettiği cemaate dayalı yerel yaşamın sınırları aşmıştır.⁴⁴ Al-Azmeh ise aynı dönemde hukuk ve eğitim

⁴³ Bkz. Arif Dirlik, agm, ss. 151-153, 156 ve Gudrun Krämer, "Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East," Marian Burchardt vd., (ed), *Comparative Secularities: Religion and Modernity in the Global Age*, de Gruyter, Berlin, 2015, ss. 121-122.

⁴⁴ Sami Zubaida, "The 'Arab Spring' in the historical perspectives of Middle East politics", *Economy and Society*, 2012, 41: 4, 568-579, ss. 571-572.

sistemindeki sekülerleşmeden bahsederken, bunun modern yaşamın gereklerine uyarlanma ihtiyacından doğduğunu vurgular ve hikâyeyi basitçe bir Batılılaşma serüveni olmaktan çıkarır. Arap sekülerizmi de diğer toplumlardaki örnekler gibi, dinsel kurumların eğitim, düşünce ve hukuk alanından dışlanmasıyla ilerlemiş; sonuçta kamusal, siyasal ve toplumsal alanlarda din marjinalleşmiştir. Bu yönüyle Arap toplumları da dünya tarihine kopmaz bağlarla bağlıdır; sekülerleşme asla marjinal ya da arızı bir olgu değildir; aksine geçmiş ile radikal bir kopuş yaratmıştır.⁴⁵

Zubaida, kolonyalizm ertesi “millî devrimler” esnasında da siyasetin köklü dönüşümlere uğradığını; Arap milliyetçiliğinin ve Baas “sosyalizminin” (ekonominin devletleştirilmesi, iktidar ve mülkiyet odaklarının ve alternatif siyasal kesimlerin elimine edilerek totaliter bir sistemin kurulması gibi baskıcı politikalara da değinmekle beraber) seküler bir siyasal platform yarattığını vurgular. Postkolonyal dönemin Arap milliyetçiliği din karşıtı değildir, hatta dini kendi siyasal ihtiyaçları uyarınca kullanır; fakat dinsel kimlik yerine millî kimliği öne çıkararak, dinin devlet ve hukuk sistemi dışına itilmesine ve ilgili alanlarda seküler reformlara ön ayak olarak seküler bir politika izlemiştir.⁴⁶

Öte yandan kolonyal ya da postkolonyal devletin sekülerleşme doğrultusundaki müdahalelerinin Orta Doğu'daki sekülerleşmenin toplumsal köksüzlüğüne delil gösterilmesine ve bu bağlamda sekülerizmin toplumsal kaynaklarının “Hıristiyan Batı”yla sınırlandırılmasına ise Al-Ali itiraz eder. “Hıristiyan Batı”da da sekülerleşme doğal ve kendiliğinden akan bir süreç olarak değil, devlet müdahaleleriyle gerçekleşmiştir.⁴⁷ Gerçi, gördüğümüz gibi, Asad başta olmak üzere postkolonyal teorinin genelinde devlet merkezli bir sekülerleşme hikâyesine itiraz yoktur. Fakat eleştiriler hem devlet müdahaleciliğinin Batılılaşmadan ve kolonyalizmden ibaret bir senaryonun ötesine taşınmasını, hem de sekülerizmin basitçe toplumsal ve siyasal alanı

⁴⁵ Al-Azmeh, age, ss. 47-49; ayrıca bkz. Krämer, agm, ss. 126-127.

⁴⁶ Sami Zubaida, agm, ss. 573-575.

⁴⁷ Al-Ali, age, ss. 131-132, 226.

disipline etmeye dönük bir modern devlet iktidarı inşasına indirgenmemesini savunur. Al-Ali'nin Orta Doğu'da devlet, sekülerlik ve toplumsal cinsiyet üzerine yaptığı çalışmada Mısır'daki kadın aktivistlerle yaptığı görüşmeler göstermektedir ki, sekülerliğin bölge siyasetinde pejoratif bir sıfat olarak kullanılmasının tarihi oldukça yenidir. "Oysa [sekülerizm] bir zamanlar tarihsel olarak iyi ve olumlu ne varsa onu imlemektedir". Kadın aktivistlerin çoğunluğu için, "Batılılaşma"ya fazlasıyla eleştirel yaklaşanlar dâhil, seküler modernlik, eğitim, ekonomik bağımsızlık, aile hukuku gibi alanlarda kadın eşitliği ve özgürleşmesinin arka planını oluşturur.⁴⁸

Sadece toplumsal cinsiyet açısından bir eşitlik ve özgürleşme değil, mezhepsel ve dinsel ayrımları aşan yurttaşlık kimliği de sekülerliğin bir kazanımı olarak görülmektedir. Arap Orta Doğusu'ndaki dekolonizasyon sürecine eşlik eden devlet formasyonu süreci, sekülerliğin Orta Doğu coğrafyasında bir arada yaşamın tesisi yani uluslaşma ve yurttaşlık kurumunun inşası için gerekli olduğunu varsaymıştır. Örneğin Al-Ali'nin mülakat yaptığı Kıpti bir kadın aktivist, Mısır'da 1919 devrimi esnasında yükseltilen "Din Tanrı içindir, ulus ise yurttaşlar" sloganının, sekülerliği kamusal alana eşit siyasi katılımın anahtarı olarak gören farklı inanç ve kimliklerden kadın aktivistler tarafından sahiplenildiğini vurgular.⁴⁹ Mısır'da sekülerizmin önemli tanımsal unsurlarından biri de, Batılılaşma ya da gelenek-modernlik gibi ikiliklerin ötesinde, yurttaşlık ve ulusal birlik kavramıdır. Nitekim İslamcılığın yükselişine tanıklık edilen 1980'lerden itibaren sekülerizm savunusu "Batıcı" endişelerden ziyade olası bir mezhepsel ve dinsel parçalanmaya karşı yurttaşlık kimliğini merkeze koymuştur.⁵⁰ Bunun ötesinde, sekülerleşmeyi Batılılaşmanın aracı değil, tam da Batı sömürgeciliğine, onun yerel ve cemaat temelli kimlikleri desteklemeye dayalı böl-yönet politikalarına karşı bir direniş olarak okumayı öneren çalışmalar vardır.⁵¹

⁴⁸ Al-Ali, age, s. 227.

⁴⁹ Al-Ali, age, s. 145.

⁵⁰ Al-Ali, age, s. 129-130.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Bruce Robbins, agm, s. 246.

Dolayısıyla postkolonyalist teoriye dönük eleştirilerde, Orta Doğu'da sekülerizm hem ithal bir proje olmanın ötesinde iç dinamiklere dayandırılır; hem de salt (kolonyal ya da değil) bir iktidar ve baskı aracı değil, aynı zamanda ve hatta daha ziyade eşitlikçi, özgürlükçü ve bağımsızlıkçı siyasetlerin bir bileşeni olarak görülür. Peki, Orta Doğu'da İslamcılığın toplumsal ve siyasal varlığına, dahası 1970'lerin sonlarından itibaren giderek artan etkinliğine ne tür yorumlar getirilir? Orta Doğu'da sekülerizmi gerçek ve -en azından potansiyel olarak- pozitif bir dinamik olarak gören okumalar, elbette dinin siyasal kurum ve kimlikler üzerindeki etkisini, modern siyaset formlarına din, mezhep ve cemaat bağlarına dayalı bir siyasallığın eşlik ettiğini görmezden gelmez. Fakat bu modernlik öncesi formlar yaşayan bir "geleneğe" değil, modern koşullara ve kaynaklara dayanarak açıklanmalıdır. Hem tarihsel hem güncel açıdan...

Mısır'da Müslüman Kardeşler'in ortaya çıkışını anan Zubaida, İslamcılığın modern siyasetin bir parçası -üstelik kitleselleşme, endoktrinasyon gibi kriterler açısından hayli başarılı bir parçası- olduğunu ve yine modern bir ideoloji olan milliyetçilikle melezlendiğini vurgular.⁵² Dinsel kimlik, ideoloji ve hareketlerin son on yıllardaki yükselişine dönük analizlerde de benzeri bir noktaya işaret edilir. İslamcılığın (ve genel olarak dinsel hareketlerin) yükselişi için literatürde sıklıkla kullanılan bir kavramsallaştırma vardır: "dinin geri dönüşü" (*return of religion*). Bu kavram, zımni bir sekülerleşme yorumu içerir: "Geri dönüş" ifadesi, modern devlet ya da Batı kolonyalizmi tarafından dayatılmış, tümüyle "ideolojik" ve bu anlamıyla suni sekülerleşme projesine karşı, bir şekilde onun etkilerine bağımsızlık geliştirmiş bir İslami geleneğin "dirilişi" ya da "uyanışı" iması taşır. Arap halklarının "doğası gereği" dinsel düşündüğü ve İslamcılığın da bu düşünüşün "doğal" bir sonucu olduğu özcü tezinin bir türevidir.⁵³

⁵² Sami Zubaida, agm, s. 572.

⁵³ Mufti, 2013, agm, s. 11; Aziz Al-Azmeh, "Freethinking, Secularism and Arab Spring", *LSE Public Lectures*, (Ses Kaydı), 15 Ekim 2012, Wolfson Theater: New Academic

Buna karşı, dinsel siyasetin yükselişinin kaynakları modernlik-gelenek ikiliğinde değil, modern zamanda ve toplumlarda yaşanan “dünyevi” gelişmelerde aranır. Kabaca iki grup açıklamadan bahsetmek mümkündür: Siyasal iktisat temelli açıklama olarak kümelendirebileceğimiz tezler, 1980’li yıllarda yaşanan ekonomik liberalizasyonu tarihsel bir dönemeç olarak görür. Orta Doğu’da dekolonizasyon döneminin ardından yükselen Arap milliyetçiliği ve Baas “sosyalizmi”, izlediği popülist iktisat politikaları sayesinde ve kurdukları kurumsal ağlarla devlet ve toplum arasında meşru bir toplumsal sözleşme inşa etmeyi başarmıştır.⁵⁴ İthal ikameci iktisat politikalarının iflasi, yaygın özelleştirmeler ve devletin asli işveren rolünden geri çekilişi, önceki dönemde siyasi partiler başta olmak üzere sistemin türlü kurumları tarafından içerilen geniş yoksul kesimlerin yeni siyasi ve toplumsal düzenden dışlanmasına neden olmuştur.⁵⁵ İşte İslamcılık, refah devleti politikalarından neoliberal politikalara geçişin yarattığı bu boşluğa yerleşmiştir. Zubaida, bu süreci “beka biriminde” (*survival unit*) yaşanan dönüşüm olarak adlandırır. Beka biriminden kastı, tarihsel olarak kan, din, cemaat vb. bağlarla ve dayanışmalara dayalı patronaj ağlarıdır. Modernleşme, gayrişahsi emek piyasaları, çıkar ve ideolojilere dayalı (seküler) örgütlenme ve dayanışma formları yaratarak bu dinsel cemaat temelli ağları ikame etmiştir. Söz konusu ağlar kuşkusuz yeni döneme uyarlanarak varlığını sürdürdüyse de, refah devletinin eğitim, istihdam, sosyal güvenlik gibi imkânları üzerinden artık beka onlara bağlı olmaktan çıkmıştır. Nüfusun önemli bir bölümü için devlet geçim, statü ve kamu hizmetleri bağlamında önemli bir beka kaynağına dönüşmüş ve rejim de iktidarını tekelleştirebilmek adına kan ya da din bağına bağlı arkaik birimlere karşı sistemli bir müdahale politikası izlemiştir. Refah devletinin

Building, <http://www.lse.ac.uk/website-archive/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=1594> (Erişim Tarihi: 15.05.2018).

⁵⁴ Raymond Hinnebusch, “Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique”, *Democratization*, 2006, 13: 3, ss. 373-395.

⁵⁵ Raymond Hinnebusch, “Toward a historical sociology of state formation in the middle east”, *Middle East Critique*, 2010, 19: 3, ss. 201-216.

çözülüşüyle ise insanlar beka için giderek cemaat ağlarının korumasına mahkûm kalmıştır.⁵⁶

Söz konusu siyasal-iktisadi süreçlerle de bağlantılı bir diğer açıklama ise, krizin daha ziyade ideolojik ve siyasal meşruiyet boyutuna ağırlık verir. Sekülerizmin iki ana ideolojik damarı olarak görülen Arap milliyetçiliği ve sosyalist/komünist hareketlerin gerileyişi ile İslamcılığın yükselişi arasında bir paralellik kurulur. 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndaki ağır yenilgi ve devletin önceden üstlendiği refah misyonundan vazgeçerken önemli bir ideolojik meşruiyet kaynağını da yitirisi, Arap milliyetçiliğinin krizinin iki önemli momentidir -özellikle ikincisi, yukarıda belirttiğimiz gibi, İslamcılığın yükselişi/sekülerizmin gerileyişiyle yakından bağlantılıdır. Sovyetler Birliği'nin yıkılışı, tüm dünyada olduğu gibi Orta Doğu'da da sol/sosyalist ideolojilerin zayıflamasına ve sistemin ekonomik ya da ideolojik krizleri karşısında alternatif bir odak olarak görülmemesine yol açmış; böylece sekülerizm ikinci önemli ideolojik kanalını da kaybetmiştir.⁵⁷ Ve eskiden onun gündeminde olan toplumsal adalet, bağımsızlık gibi temalar İslamcı retoriğe eklenmiştir.⁵⁸

⁵⁶ Sami Zubaida, agm, ss. 575-576. Devamında Zubaida, rejimin dinsel cemaatlere dayalı bağlılık ve ağları hedef alması itibarıyla "seküler" politikalarının yerini, bu kez resmi bir "iman hamlesi"nin (*hamlet el-iman*) aldığını söyler. Burada dikkat edildiyse sadece İslamcılığın yükselişinin siyasal-iktisadi kaynaklarına işaret etmekle yetinilmez; en azından "resmî" sekülerizm ile İslamcılık arasındaki karşıtlık ilişkisi de sorgulanır. Ekonomik ve siyasal olarak düzenin kapsayıcı mekanizmalarının dışına düşen milyonların İslamcı örgütler tarafından "tutulması", bir yeniden inşa problemi yaşayan rejimlerin de yer yer arzuladığı bir gelişme olur (Bkz. Frédéric Volpi ve Ewan Stein "Islamism and the state after the Arab uprisings: Between people power and state power", *Democratization*, 2015, 22: 2, ss. 276-293). Devlet yer yer İslamcılarla girdiği güç savaşındaysa, toplumda yerleşikleşen ve derinleşen dinselleşme ile değil kendi iktidarına tehdit gibi gördüğü şahıs ya da yapılarla uğraşmıştır (bkz. Hazem Kandil, "Islamizing Egypt? Testing the limits of Gramscian counterhegemonic strategies", *Theory and Society*, 2011, 40: 1, ss. 37-62).

⁵⁷ Aziz Al-Azmeh, 1996, age, s. 21; Sami Zubaida, agm, s. 569.

⁵⁸ Nadje Al-Ali, age, s. 216; Arif Dirlik, agm, s. 148.

Dolayısıyla, 1970'lerin sonlarına kadar sekülerizm hem resmî politikalar, hem de ideolojiler alanı ölçeğinde baskınken ve İslam'ın siyasal tezahürlerinin kamusal yaşamda sınırlı bir etkisi varken; bu tablo andığımız gelişmeler sonucunda tersine dönmüştür -sekülerizm Arap ya da İslam değerlerine aykırı, Orta Doğu'ya yabancı olduğu için değil. Her iki açıklama seti de, Orta Doğu'da sekülerizmin sadece kaynaklarını değil, gerileyişini de büyük ölçüde Doğu-Batı ikiliğinin ötesine taşır. Zira ne neoliberal politikalar, ne ideolojik krizler, ne de dinsel siyasetin yükselişi bölgeye özgü birer gelişmedir. Orta Doğu'ya has görülen dinsel, patrimonyal vb. siyasal kurum, bilinç ve kimlikler, zaten tarihsel olarak Batı seküler modernliğinin pek çok örneğinde de karşımıza çıkar. Yani Doğu ile Batı arasında özsel bir farklılığa işaret etmez. Bu anlamıyla tek bir "seküler Batı"dan bahsetmek imkânsızdır.⁵⁹ Fakat bir de son on yıllara damgasını vuran, bahsettiğimiz gelişmelerle beraber, evrensel çakışmalar daha da görünür olmuştur. Tüm dünyada refah devleti modelinin çöküşü komünalist/cemaatçi bir siyasetin öne çıkmasına yol açmış,⁶⁰ bu bağlamda dinsel örgütlenmeler ve hareketlerin bir "Üçüncü Dünya" olgusu olarak okunması imkânsızlaşmıştır.⁶¹ Batı'da da aynı bağlamlarda sekülerizmin bir ideolojik kriz içinde olduğu söylenmelidir. Ve bu kriz, tam da seküler Batı-dinsel Doğu ikiliğinin geçersizleşmesine varmaktadır.

2. Arap Baharı'nda Seküler/izm

İşte Arap Baharı, tam da bu tartışmaların orta yerine doğmuş, seküler-dinsel, yerel-evrensel, Doğu-Batı ikiliklerinin hem paralelliğine hem de bizatihi kendisine dönük eleştirilere yeni bir itki kazandırmıştır. Orta Doğu siyasetinde sekülerizmi Arap Baharı üzerinden yeniden değerlendirme girişimlerinde iki eğilimden söz edebiliriz. Birincisi, sekülerliği ayaklanmalara atfedilen birtakım evrensel nitelikler üzerinden anlamlandırma; ikincisi, yine birtakım evrensel gelişmelere referans

⁵⁹ Bkz. Sami Zubaida, agm, 571; Nadje Al-Ali, age, 230.

⁶⁰ Aziz Al-Azmeh, 1996, age, s. 21.

⁶¹ Arif Dirlik, agm, s. 147.

yaparak, dinsel-seküler ikiliğinin kendisini sorgulama. Fakat her ikisinde de, seküler kavramının neyi imlediğine dair kimi soru işaretleri vardır.

2.1 Yerelden Evrensel, İdeolojiden Kültüre

Arap Baharı'nda sekülerin işaretlendiği olgulardan biri; sosyal medya kullanımı, Batı kültür endüstrisinden ödünç alınan imajlar, tabanın sosyo-kültürel köken, meslek ve eğitim düzeyi gibi kriterler üzerinden kozmopolit bir kentli orta sınıf ve genç Orta Doğulu kuşağın özellikle sokağın temsilinde öne çıkarılmasıdır. Arap Baharı'nın seküler karakterini böyle bir işaretleme üzerine kuran Marc Lynch, sosyal medya ve teknoloji kullanımını basitçe “dünya ile iletişim”, dolayısıyla evrenselleşme aracı olarak değil, yeni bir kamusal alanın yapısal ve kurucu bir unsuru olarak ele alır. Ve buradan hareketle, dönemin Obama yönetimine, oryantalist klişeler ve çatışmacı bir siyaset üzerine kurulu “şer eksenli” söylemini değiştirerek bu yapısal dönüşümü dikkate alan yeni bir Orta Doğu politikası inşa etme çağrısında bulunur.⁶² Bu çağrı, Libya'ya dönük NATO operasyonunun demokratik ve temsili bir rejim inşasında oynadığı role değindiği yerde olduğu gibi, Batılı liberallerin “demokratik/insani müdahalecilik” söylemine gömülü emperyal müdahaleciliği anırtırsa da, kitabın konumuz açısından asıl vurgulamak istediğim boyutu, bu yeni kamusal alanın Orta Doğu'daki seküler-dinsel ikiliğinde yerleştirildiği koordinatlardır. Lynch, İslamcıların Orta Doğu'daki “sayısal üstünlüğünü” ve dolayısıyla seçim benzeri mekanizmalardaki kaçınılmaz başarısını kayda geçirir; fakat seküler, kozmopolitan ve kentli seküler bir toplumsallığın “ortaya çıkan kamusal alanda önemli bir yer işgal ettiği ve devrimler hakkındaki anlatıları şekillendirdiği”, bu nedenle de etkisinin demografik ağırlığıyla ölçülemeyeceğini savunur:

Kamuoyu, basitçe bireysel eğilimlerin bir toplamı değildir. Kökü, kamusal alanda dolaşan fikirler, anlatılar ve söylemlerde yatar. Bu aktivistlerin [temelde sosyal medya kullanımı

⁶² Marc Lynch, *The Arab Uprising: The Unfinished Revolutions of the New Middle East*, Public Affairs, New York, 2012, s. 135.

sayesinde –y.n.] anlatılar inşa etme becerileriyle edindiği orantısız nüfuz, kolayca bir kenara itilemez.⁶³

Ayrıca, Orta Doğu’da mezhepsel ve dinsel siyasetin kültürelci-özcü argümanlarla açıklanmasına da karşı çıkar; ona göre özsel bir İslam ya da Arap kültürü yoktur ve Arap halkları da kendi içinde bölünmüştür. Kitabın çeşitli yerlerinde, mezhepçilik gibi Orta Doğu siyasetini Batı kamuoyu gözünde ilkel ve “egzotik” kılan olgular, bölgedeki kolektif kimliklerin doğasından değil; büyük ölçüde dış müdahalelerden ve rejimlerin seküler siyasal mecralar üzerinde uyguladığı baskıcı politikalarından kaynaklandığını ısrarla vurgular.⁶⁴ Arap siyaseti de, tıpkı dünyanın geri kalanında olduğu gibi, ekonomik sorunlar, yozlaşmış rejimler, baskıcı politikalar ve bunlara karşı tepkiler etrafında örülmüştür; dar bir dinsel ya da mezhepsel siyasallığa indirgenemez.⁶⁵ Arap Baharı da öncelikle bu fay hatlarında yaşanan bir toplumsal kırılmanın ürünüdür.

Bu nokta, tam da Arap Baharı’ndaki sekülerliğin tartışma konusu edildiği ikinci eksendir. Zubaida, isyanların özgürlük, haysiyet, toplumsal adalet gibi evrensel slogan ve hedefler üzerinden alevlenmesinin, Arap ve Müslüman toplumlarının “istisnailiği” ya da “medeniyetler” arası kültürel ve özsel bir çatışma tezini sorgulanır kıldığını savunur. Din ve etnisite temelli bir siyasetin -dolayısıyla dinsel ve yerelin- hâkimiyeti; özgürlük, demokrasi ve ekonomik adalet gibi klasik ve evrensel siyasal talepler lehine sarsılmış görünmektedir.⁶⁶ Hamid Dabashi de, benzer bir bağlamda, Arap Baharı’nın bir “kozmpolitan dünyevilik” taşıdığını söyler. Öncelikle, Batılı kolonyal söylemde dünya ve tarih sahnesinin çeperine, hatta dışına itilmiş bir bölge yeniden sahneye çıkmıştır. Fakat bu, Dabashi’ye göre, basitçe tarih sahnesinin Batı’dan Doğu’ya taşınması değil, merkezsizleşmesidir. Küresel kapitalizmde gözlenen evrensel sorunlar (otoriterleşme, yoksullaşma, göç, ekolojik

⁶³ Marc Lynch, age, s. 128.

⁶⁴ Marc Lynch, age, s. 2, 15, 60.

⁶⁵ Marc Lynch, age, s. 178.

⁶⁶ Sami Zubaida, agm, s. 569.

sorunlar vb.) ABD'deki *Occupy Wall Street* hareketinden Yunanistan ve genel olarak Akdeniz coğrafyasına uzanan yaygın bir kitlesel direnişe yol açmıştır; Arap Baharı da bu kozmopolit kalkışma içinde değerlendirilmelidir.⁶⁷

Bu bağlamda, benzer bir evrensellik vurgusundan hareket eden Chibber'e göre, 2007-2008'de başlayan dünya ekonomik krizi ve Arap Baharı ile beraber postkolonyal teori, zemin ve inandırıcılığını kaybetmiştir. Her ne kadar kapitalizmin krizleri tarih boyunca evrensellik taşıdıysa da, 1980'lerden itibaren ilk kez herkes -çeşitlilikten, parçalılıktan ve melezlikten değil- bizzat kapitalizmin kendisinden bahseder olmuştur. Arap Baharı'na dönük tüm yorumlar, neredeyse istisnasız şekilde, harekette seküler, evrenselci ve maddi taleplerin merkeziliğine işaret eder. Bu ise, postkolonyalizmin yerelci ve kültürelci tezlerine karşı seküler bir evrenselciliğin yükselişine...

Bahar'ın kitle hareketleri sahneye çıktığında, İslamcılar büyük ölçüde marjinal kaldı... Genç devrimci kitleler özgürlük, adalet ve haysiyet istiyordu -postkolonyal teoriye inanacak olursak, ancak Paris ya da New York sokaklarında umabileceğimiz talepler... Arap Baharı'nı izleyen aylarda Barcelona, New York ve Atina sokaklarını dolduran gençler... Kahire ve Tunus'taki benzerlerini selamlayan pankartlar taşıyor ve onları esin kaynağı olarak anıyordu... Eğer Şark bu türden meselelerle harekete geçmiyorsa, Batı'daki iş ve hak talepleri nasıl ondan ilham alabilirdi?⁶⁸

⁶⁷ Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Zed Books, Londra ve New York, 2012, ss. 33-34, 64. Arap Baharı'nı Batı'daki tarihsel deneyimlerle, örneğin 1848 Avrupa devrimleri ve Soğuk Savaş sonrası Doğu Avrupa'daki hareketlerle ("bahar" adı bir tesadüf değildir) karşılaştıran çalışmalara da rastlanır. Bkz. Nader Hashemi, "The Arab Spring Two Years On: Reflections on Dignity, Democracy, and Devotion", *Ethics & International Affairs*, 2013, 27 (2), 207-221, s. 207; Robert Springborg, "Whither the Arab spring? 1989 or 1848", *The International Spectator*, 2011, Cilt: 46, Sayı: 3, 5-12.

⁶⁸ Vivek Chibber, age, ss. 294-5.

Dikkat edilirse, tüm bu örneklerde öncelikle postkolonyal teorinin Orta Doğu'nun toplumsal öznelere dair kültürelci-özcü yorumlarına getirilen eleştiriyile bir paralellik vardır: Gerek -Lynch'te olduğu gibi- sosyo-kültürel özellikleriyle, gerekse siyasal talep ve dürtüleriyle evrensel eğilimlerden koparılamayacak bir toplumsal öznellik... *Occupy Wall Street* hareketinin web sayfasında “Arap Baharı’ndan ve Orta Doğu’daki gençliğin özgürlük hareketinden ilham aldığını” ilan etmesi gibi örnekler⁶⁹ düşünüldüğünde, bu tespitlere rahatlıkla hak verilebilir. Bahar, böylece Doğu-Batı ikiliğini büyük ölçüde rafa kaldırır; ama ardında sekülerliğin içeriğine, vurgulanan özellikleri seküler kılan şeye ilişkin önemli belirsizlikler ve tartışmalar bırakarak.

Bu tartışmaların kaynaklarından biri, Bahar’ın toplumsal tabanına ait birtakım sosyo-kültürel özellikler ya da harekete geçirici dinamikler ile sekülerlik arasında keyfi bir kısa devre bağlantı kurulduğu eleştirisidir. Örneğin Asher Susser, ne taleplerin ne de sosyal medya kullanımının bir sekülerlik işaretlemesi için yeterli olmadığı iddiasındadır. Lynch’in çalışmasının eleştirdiği makalesinde Susser, her ne kadar Arap Baharı kitlesinin ne talep ettiğinin belli olmadığını vurgulasa da, rejimlerin yozlaşmışlığı, özellikle genç kesimlerde gözlenen yaygın işsizlik ve yoksullaşma gibi etkenleri birer neden olarak sıralar. Fakat bu nedenlerin ve karşı tepkinin Orta Doğu’nun kültürel özgünlüğü tezini yok ettiğine katılmaz. Hatta, ona göre, çöken oryantalist kültürel farklılık tezi değil, “sahte evrenselcilik”in oryantalizm eleştirisinin bizatihi kendisidir. Bu iddiasını iki şekilde destekler: Anılan sorunları, Orta Doğu’da Batı deneyimini model alan bir modernleşme sürecinin başarısızlığıyla ve bunun ürünü olarak ortaya çıkan “ahbap çavuş kapitalizmi” (*crony capitalism*) gibi olgularla açıklar. Gerçi Batı’nın da artık bir model sunmadığını, kendisinin de tartışmalı hale geldiğini belirtir, bu anlamıyla Batı tasviri noktasında tipik oryantalist tezlerden ayrışır; ama sıra Doğu’nun tasvirine gelince aynı

⁶⁹ Batı’daki toplumsal hareketlerin Arap Baharı’na dönük benzeri referanslarına örnekler için bkz. “The Arab Spring: East Meets West”, *Counterpoints*, 2012, Cilt: 417, 209-219, ss. 213-215.

sulara geri döner. Arap Baharı, hem sokak kitlesi hem de seçim sandıklarıyla İslami bir harekettir ve bunun böyle olmasının nedeni, Arap toplumlarının “sahici şekilde dindar” olmaları, siyaseti ancak İslami bir dile tercüme edildiğinde anlamalarıdır. Bölgede İslamcılığın yükselişi karşısında Batı kamuoyunda oluşan soruları bu şekilde yanıtlar: “Kendimizi abarttık ve [Arap] toplumun[un] gücünü hafife aldık.”⁷⁰ “Kendimizi”, yani sekülerizmi; “Arap toplumunu”, yani dinseliliği...

Lynch'i de bu geleneksel ve kültürel İslami kodları yok sayıp İslamcılığı tümüyle güncel ve dışsal gelişmeler ekseninde okumakla ve İslam'a dayalı geleneksel kamusal alanı (Cuma namazlarını, camileri, İslami taban örgütlenmelerini vb.) hafife alıp, kurmaca bir seküler “yeni kamusal alan” fantezisi üretmekle eleştirir. Ona göre sosyal medya kullanımı, kozmopolit yaşam örüntüleri gibi kentli orta sınıfların sosyo-kültürel özellik ve eğilimlerine dayandırılmış bir sekülerlik tezi hayli zayıftır. Kimdir ki Bahar'a damgasını vuran bu “sekülerler”? “Oxbridge aksanı”yla röportajlar veren Arap entelektüeller mi, “Google guy” mı?⁷¹

Susser'in kültürel-özcü iddiasına (yani Orta Doğu'da toplumsal öznelerin ve siyasallaşma dinamiklerinin doğası gereği dinsel olduğu/olacağı tezine) katılmamız mümkün değilse de, sekülerliğin bir kültürel jeste indirgenmesi konusundaki ikazı haksız sayılmaz. Zira kültürel jest ve kodlardan oluşan bir “fihrist”le siyasal analizler yapılmaya çalışıldığında, pekâlâ dinsel hegemonyası doğrultusunda, tam tersi bir analize de varılabilir. Nitekim Asad tam olarak bunu yapar. Kendisiyle Arap Baharı üzerine yapılan bir röportajda, ekonomik ve siyasal taleplerin sekülerizme işaret edip etmediği doğrultusundaki soruya olumsuz yanıt verir. Zira ona göre Tahrir Meydanı'ndaki insanların dilinden “inşallah” düşmemekte; bu tür dinsel içerikli deyişlerin tüm meydana yayıldığı gözlenmektedir. Yanıtın devamında,

⁷⁰ Asher Susser, “The ‘Arab Spring’: Competing Analytical Paradigms”, *Bustan: The Middle East Book Review*, 2012, Cilt: 3, Sayı: 2, 109-130, ss. 126-129.

⁷¹ Asher Susser, agm., s. 112.

bu tür dilsel-kültürel kalıpların, siyasal kurumların nasıl dönüşeceği (örneğin bir şeriat devleti mi, seküler devlet mi, yoksa İslamcıların deyişiyle “medeni devlet” mi kurulacağı) gibi sorulardan daha belirleyici olduğunu savunma noktasına kadar varır.⁷²

Oysa eğer önemli siyasal sonuçları olan bir toplumsal hareketlilikten bahsediliyorsa ve bu çerçeve içinde dinsel ve seküler arası sınırlar tartışılıyorsa, her iki kavramın siyasal içeriği görünür ya da en azından tartışılır olmalıdır. Aslına bakılırsa, son on yıllarda İslam’ın siyasallaşmasının kaynak ve biçimlerine dair hayli geniş bir külliyattan bahsedilebilir. Fakat aynıısını Orta Doğu’da sekülerlik için söylemek pek mümkün değildir. İslami hareketlerin iç farklılık ve dönüşümlerine dair ince ayrımlar getiren sayısız tartışmaya rağmen, seküler kavramı genelde bulanıklığını korumakta; siyasal ve ideolojik olarak ayrıştırılmamış, adeta birtakım ortak kültürel işaretler (yaşam tarzı, tüketim kalıpları vb.) üzerinden homojenleştirilmiş bir seküler taban tarifinden ibaret kalmaktadır. Dolayısıyla tek bir “seküler” kategorisi altında toplanan kesimleri ayrıştıran bir dizi çıkar, hedef, sınıfsal ve hatta bizatihi kültürel farklılık görünmezleşmektedir. Al-Ali de aynı şekilde bu homojenleştirmeden şikâyet eder: Seküler kavramı, giderek “İslamcı olmayanlar” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bir başka yerde ise sorunu şu şekilde tanımlar: dinsel-seküler ikiliği, sadece İslamcı kodlamayı -seküleristler, eşittir, dine karşı olanlar-beslemektedir ve bu nedenle de kullanışlı değildir.⁷³ Zira sekülerizm, pozitif bir tanımlayıcı içerikten ziyade, sadece İslamcılığın ötekisine dönüştürülmektedir.

Al-Ali’nin itirazı öncelikle homojen kültürel kimlikler temelinde tanımlanmış bir dinsel-seküler ikiliğinin açıklama yöntemi olarak kullanılmasına karşysa da, kitapta yer yer aynı itirazın İslamcılık-sekülerizm siyasal ikiliğini de kapsayacak şekilde genişlediği, en azından

⁷² Nathan Schneider, “The Suspicious Revolution”, (Talal Asad ile Söyleşi), *The Immanent Frame*, 3 Ağustos 2011, <https://tif.ssrc.org/2011/08/03/the-suspicious-revolution-interview-with-talal-asad/> (Erişim Tarihi: 17.04.2018).

⁷³ Bkz. Al-Ali, age, ss. 129-130 ve 221.

bu noktada belirsizlik yaratan kullanımların olduğu söylenmelidir. Arap Baharı değerlendirmelerinde benzer bir hareket noktasından, sıklıkla seküler-dinsel ikiliğinin siyasal olarak tükendiği (illa Marksist anlamıyla olmasa da, yoksullaşmanın ürünü bir sınıfsal çatışma ya da demokrasi-otoriterlik çatışması tarafından ikame edildiği) tezleriyle sıklıkla karşılaşırız. Arap Baharı'nın ana siyasal taraflaşmasının sekülerizm ekseninde kurulmadığı tespitine katılmak mümkünse de, buradan hareketle dinsel-seküler ayrımının siyasal bir içerik ya da karşılığının kalmadığı tartışmalıdır. Nitekim Ellen Lust ve diğerlerinin aktardığı Arap Baharı sonrası Mısır'da parlamento ve başkanlık seçimlerinden önce yapılan kimi anket sonuçlarına göre Mısırlılar partilerin ekonomi, dış politika, geçiş süreci gibi konulardaki yaklaşımları hakkında muğlak fikirlere sahipken, din ve devlet ilişkisi konusundaki yaklaşımlarına dair kanaatleri keskindir.⁷⁴

Dahası, siyasal içeriği göz ardı edilmiş dinsel ve sekülerlik okumaları, özellikle ikincisinin genel olarak içeriksizleşmesiyle sonuçlanabilmektedir. Bunun tipik bir örneği, Dabashi'de karşımıza çıkar. Ona göre bir “kozmpolitan kalkışma” olan Arap Baharı ile beraber seküler-dinsel dâhil tüm sahte ikilikler ve onlar temelinde kurulmuş kartografi (“Batı”ya karşı “Şark”, “Arap ve Müslüman dünya”, “Orta Doğu ve Kuzey Afrika”) tükenmiştir. Bu devrimler ne Batılı, ne Doğulu; ne İslamcı, ne İslamcılık karşıtı; ne dinsel, ne sekülerdir.⁷⁵ Burada asıl vurgu, Arap Baharı'nı yaratan koşulların merkezinde seküler-dinsel ikiliğinin olmadığı değil, bu ikiliğin bir bütün olarak ortadan kalktığıdır. Dabashi bunu der, ama sekülerin neyi imlediğine dair tereddütlü ya da kaçamak açıklamalar getirir, daha doğrusu bir tanımlama çabasına girişmez. Örneğin İslamcılığın özellikle İran'daki rejimin vardığı nokta itibarıyla Arap halkları nezdinde “devrimi çalacak” bir itibar ve ikna edicilikten çok uzak olduğunu söyler ve ekler: Ama kimse Mısırlı İslamcılar kendi sözünü söylemesin diyemez;

⁷⁴ Ellen Lust vd., “After the Arab Spring: Islamism, Secularism, and Democracy”, *Current History*, Aralık 2012, 362-364, s. 363.

⁷⁵ Hamid Dabashi, age, s. 30, 127-128.

mesele, Tahrir Meydanını “sekülerlere” (tırnak Dabashi’ye aittir) de açık tutmaktır.⁷⁶ Tırnak içinde sekülerlere, yani artık her kimseler onlara... Seküler-dinsel ayrımının sahteliğini vurguladığı ve dahası, gerçekten de kavramın tam olarak neyi imlediğinin belirsizliği düşünülürse, tırnak anlaşılırdır. Fakat aynı tırnağa, yine aynı ikiliğin diğer kutbu -İslamcılık- için ihtiyaç duymaz. Aslına bakılırsa bu da anlaşılırdır, çünkü ilgili literatürün incelikle ele aldığı gibi bir dizi iç ayrışmayla ve bölgesel ya da dönemsel farklılaşmayla beraber, siyasal bir olgu olarak İslamcılık (post-İslamcılık, yeni-İslamcılık vb.) *oradadır, vardır*. Sekülerlik ise onun dışında *bir yerlerde*dir, siyasal olarak işaretlenemediği için de siyasal bir taraflaşma bağlamında *yok*, tırnak içinde vardır. Bir başka sayfada ise Tahrir Meydanı’nda İslamcılar ile seküleristlerin bir aradalığına ilişkin hayli romantik ve iyimserlik dolu sahneler aktarır.⁷⁷ Bu kez seküleristler tırnaksızdır. Bu çelişki, kısmen tüm metinlerde karşımıza çıkan tanımsal belirsizlik ve keyfiyetlerden, ama belki de kısmen sekülerin sekülerizme dönüşmesindedir. Dabashi burada seküler ile sekülerist arasında bilinçli bir ayrıma gidip gitmediğine dair ipucu vermez; ama “izm”in siyasal bir imleç olduğunu, dolayısıyla tırnağı gereksizleştiren bir siyasal yerleştirmeye denk düştüğünü düşünebiliriz.

Yine de, tırnaksız haliyle de, sekülerizm Arap Baharı’nı açıklayamaz; zaten Dabashi bir aradalık sahnelerini, tam da siyasal bir taraflaşma fikrinin feshi için öne sürer. Bu fesih bizi, ne Dabashi, ne de Arap Baharı ile sınırlandırılabilir bir başka tartışmaya taşır: Sekülerizmin Batı dâhil tüm dünyada bir siyasal proje ya da ideolojik program olarak iflası tezleri... Dolayısıyla seküler/izme dair kavramsal boşluklar basitçe bir bilişsel hata değildir. Burada son zamanlarda sıklıkla kullanılan bir paradigmaya, postsekülerizme de kısaca değinmemiz gerekir.

⁷⁶ Hamid Dabashi, age, ss. 143-4.

⁷⁷ Hamid Dabashi, age, s. 205.

2.2 Postseküler Evrensellik

Son dönemde dinsel ideoloji ve hareketlerin yükselişi çerçevesinde sekülerliği yeniden yorumlama çabaları üzerinde, Jose Casanova'nın ilk olarak 1994'te yayımlanan *Public Religions in the Modern World* kitabı kadar etki bırakmış çalışma azdır. Casanova konumuz açısından altı çizilmesi gereken iki tezden hareket eder. Öncelikle, bu makalede modernleşme-sekülerleşme ilişkisinin düzeylerinden biri olarak tanımladığımız, ekonomi, siyaset, hukuk, din vb. alanlar arası işlevsel farklılaşma ile dinin kamusal alandan özel alana çekilişini iki farklı düzey olarak ayırır⁷⁸ ve ilkini tarihsel bir veri kabul ederken, ikincisinin yanlışlanmış bir normatif tez olduğunu savunur. Buna göre, bu alanların iç işlevsel normlarına saygılı olduğu, dinsel çoğulculuğu tehdit etmediği, siyasi işlevi bir toplumsal "pozitif entegrasyon" olmayan kamusal din formları pekâlâ meşrudur. Bu bağlamda dinsel ile seküler arası gerilimin hafiflediği, siyasallaşan dinin kamusal alana insan hakları, demokratikleşme vb. lehine müdahale ettiği örnekler artmaktadır.⁷⁹

Postsekülerizm; olgunun kaynağı ve siyasal çıktıları konusunda farklı yorumlar olsa da, genel itibariyle dinin kamusal ve siyasal yaşam dışına itilmesini şart koşan klasik modernleşmeci paradigmanın aşıldığı veya iflas ettiği argümanına dayanır. Sona erdiği düşünülen şey öncelikle, kamusal yaşamı din dışı ilkelerle tasarlama ve *düzenleme*, gerektiğinde din temelli ideolojik tasarım ve eylemleri modern siyasetin meşruiyet sınırları dışına itme anlamıyla, yani bir siyasal doktrin olarak sekülerizmdir. Son on yıllarda dinsel hareketlerin yükselişi göstermektedir ki, dinin modernleşme sürecinde giderek kamusal alanın dışına, özel alana yöneleceği tezi yanlışlanmıştır. Ve bu olumsuz bir gelişme değildir; zira demokrasi, adalet, özgürlük gibi değerler için seküler ve içkin bir çerçeveye yetersizdir.⁸⁰

⁷⁸ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, ss. 19-20.

⁷⁹ José Casanova, *age*, ss. 38-39.

⁸⁰ Luca Mavelli ve Fabio Petito, "The Postsecular in International Relations: an overview", *Review of International Studies*, 2012, Cilt: 38, Sayı: 5, 931-942, s. 931.

Bunun, kavramı ilk kez kullanan Jürgen Habermas tarafından sunulan nedenlerinden biri kısaca şudur: Sosyalist blokun çözülüşüyle beraber, tarihin sonu gibi tezlerde ifadesini bulan, kapitalizmin alternatifsizliği söylemi yaygınlaşmış; seküler sosyalist ideolojinin güç kaybetmesiyle neoliberal modelin yarattığı ekonomik ve siyasal sorunlara karşı çözüm arayışlarının mecralarından biri de, cemaatçi ve dayanışmacı nosyonlarla piyasa ekonomisine ahlaki şerhler düşen dinsel ideolojiler olmuştur.⁸¹ Fakat dinsel ideolojiler kendi görüşlerine dayalı totaliter bir sistem kurmaya kalkışmamalı, seküler ve dinsel olanın ortak sorunlar üzerine ortak bir dille konuşabileceği çoğulcu bir kamusal alan varlığını korumalıdır. Öte yandan, aynı totaliterlik iddiasından sekülerizm de vazgeçmeli, dinin kamusallıktan ve siyasallıktan men edilmesi anlamıyla sekülerist siyaset terk edilmelidir.

Bu yaklaşım, öncelikle, seküler kavramının dünyevilikle ilişkisini gündeme getirir. Edward Said'in eleştirel sekülerizm kavramına gönderme yapan Mufti, ünlü düşünürün seküleri hiçbir zaman basitçe din ile karşıtlık ekseninde ele almadığını vurgular. Said'de mesele insan deneyiminin dünyevi doğasında ısrardır; yani toplumsal olan her şey (din dâhil), dünyevi deneyimlerden türemiştir ve konumuz açısından asıl önemlisi, sadece bu-dünyayı bir içkinlik olarak kavrama bilinci değil, insan ürünü bir toplumsal dünyanın yine insan eylemiyle iyileştirilebileceği bilinci de, yani daha iyi bir yaşam umudu da Said'in tabiriyle "temelde seküler bir yaklaşım"dır.⁸² Yani bir tanımlamaya göre seküler demek, bireysel dinsel inançlardan bağımsız olarak bu dünyanın sorunlarına aşkın değil bizzat bu-dünyalı, içkin açıklamalar ve çözümler getirme eleştirel bilinç ve eylemliliği demektir. Her ne kadar dinsel ideolojiler, dünyanın hallerine ve çözüm önerilerine dair bir aşkıncılık içerse de, postsekülerizm bunun toplumsal bu-dünyaya dönük dinamizmi engellemediği kanaatindedir.

⁸¹ Habermas'tan aktaran Mariano Barbato, "Postsecular Revolution: Religion After The End of History", *Review of International Studies*, 2012, Cilt: 38, Sayı: 5, 1079-1097, ss. 1084-1085.

⁸² Aamir R. Mufti, 2004, agm, ss. 2-3 ve 7-9.

Dinselin, dünyanın mevcut hallerini aşkınlığa irca ya da müstakbel hallerini öte-dünyaya havale ederek toplumsal atalet ve eylemsizliğin, bir siyasal kaçışçılığın ideolojik repertuarına eklemeliğini düşünmez. İslamcılığın “alternatifsiz bir dünyanın kalbi” olarak yükselişi ve adalet, özgürlük, eşitlik gibi sloganlara sahip toplumsal ayaklanmalarda üstlendiği roller, bu-dünyaya yönelmişliğinin bir kanıtı olarak görülür. Hatta Arap Baharı’nda dindarlığın kolektif değil ama bireysel formlarının “yüce bir davaya adanmışlık” gibi psikolojik kolaylaştırıcılar sayesinde siyasal eylemlilik motivasyonunu ve kapasitesini arttırdığına dönük tezler dahi mevcuttur.⁸³

Dabashi’nin “kozmpolitan dünyevilik” derken, kozmpolitanlıktan kastını açıklamıştık; dünyevilikten kastı ise tam olarak budur. Arap Baharı dünyevidir, zira medeni özgürlükler ve ekonomik adalete dair alternatif nosyon ve pratikleri (yeniden) üretir; yani “dünyaya yönelmiş”tir. Bunu sekülerlikle eşleştirmeyiz; seküler-dinsel ayrımının berisine koyduğunu söyler. Fakat dikkatli bir okuma, koyduğu yerin beride olduğu iddiasına şüphe düşürür. Belki Doğu’yu yeniden tarih sahnesinde hak ettiği merkezi konuma yerleştirme, ona itibarını iade etme çabası nedeniyle, sayfalar boyunca kozmpolitan dünyeviliğin köklerini adeta tarihsiz ve bedensiz bir İslam geleneğinde -ve onun özellikle estetik boyutlarında- aramaya koyulur.⁸⁴ Fazlasıyla figüratif ve jargon yüklü bir dille kaleme alınmış bu sayfalarda, geriye ne Arap Baharı kalır; ne tarihsel ve somut deneyimleriyle bir Arap toplumu.

Çünkü tek mesele, Doğu’ya iade-i itibar değildir. Postsekülerist paradigmada, dinsel ideoloji ve siyasetin yükselişinden hareketle sekülerizmin öldüğü ve seküler-dinsel ikiliğinin sona erdiği savunusu, bizi aslında tuhaf bir denkleme taşır: Seküler-dinsel siyasal ikiliğinin aşılmasının nedeni, dinin siyasallaşması, sekülerin siyasal-dışlaşmasıdır! İşte bu “tuhaflık”, sadece sekülerliğe değil; siyasallığa da semantik bir

⁸³ Bkz. Michael Hoffman ve Amaney Jamal, “Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives”, *The Journal of Politics*, 2014, Cilt: 76, Sayı: 3, 593-606.

⁸⁴ Bkz. Hamid Dabashi, age, ss. 85-92.

müdahalede bulunularak aşılmaya çalışılır. Dabashi, Batı sömürgeciliği ve sömürgecilik ertesi ulus devlet inşaları sürecinde ortaya çıkan üç mutlakçı ve totaliter ideolojinin ölümünü müjdelir: sömürgecilik karşıtı milliyetçilik, Üçüncü Dünya sosyalizmi ve militan İslamcılık.⁸⁵ Her üç ideoloji de Avrupa ve ABD emperyalizmleriyle diyalojik bir karşıtlık içinde, kendine has bir siyasal modernleşme anlatısı geliştirmiş; fakat Baasçılığın, Sovyetler Birliği'nin ve İran benzeri örneklerde İslamcı rejimlerin çöküşü ya da itibarsızlaşmasıyla üçü de ölmüştür. Bu ölümle birlikte siyasal modernlik girişimlerinin yerini toplumsal modernlik alır. Siyasal ile neyi kastettiği yine tam açık olmasa da, yaptığı vurgulardan (mutlakçılık ve totaliterlik) toplumu tepeden ve toptancı bir şekilde, Doğu-Batı, seküler-dinsel gibi ikilikler üzerinden kutuplaştırarak dönüştürme projelerini kastettiğini düşünebiliriz. Zaten ona göre Arap Baharı da tüm görkemine rağmen, sorunlara toptan çözümler üretmeye odaklanmış, bildiğimiz anlamıyla bir devrim değil, açık uçlu bir süreçtir.

Bunun bir eksiklik olarak kaydedildiği düşünülmesin; hem Dabashi, hem de benzer bir noktaya işaret eden başka yazarlar burada bir imkâna işaret eder. Örneğin Mariano Barbato, Arap Baharı'nı seküler değil; postseküler bir ayaklanma olarak okumayı önerir. Üç açıdan: İslamcılık hem sokakta, hem de seçimlerde hayli etkin bir toplumsal öznedir. Bu, özellikle demokratikleşme açısından olumlu bir gelişmedir; zira dinsel-seküler ayrımı ortadan kalkmış ve Arap Baharı'nın ana çatışma eksenini liberal kapitalizmin yarattığı sorunlara çözüm arayışı eksenine oturmuştur. Fakat çözüm derken, kesinlikle sosyalist ideolojide olduğu gibi yeni bir sistem önerisi anlaşılmalı, genel olarak siyasette bütüncül sistem önerileri yerine, sürekli muhalefet ve şerh imkânını taze tutan bir "oluş siyaseti" (*politics of becoming*) üretilmelidir. Sekülerizm ya da dinsel ideolojiler kamusal ve toplumsal yaşama ilişkin sistemik kurallar bütünü ya da bütüncül toplum teklifleri olarak değil; bu açık uçluluğu sürdürecektir bir çoğulculuğun garantörleri

⁸⁵ Hamid Dabashi, age, s. 33-34, 168.

olarak düşünölmelidir.⁸⁶ Bu tezi totaliterlik ya da mutlakçılık savunusu üzerinden eleştirecek değiliz. Fakat bütönlöklü ve sistemik bir alternatif toplum teklifinin adeta nesnenin doğası gereğı böyle bir savunuya varacağı önyargısı bir yana, bunların olmadığı bir koşulda seküler ve dinsel siyaseten birer boş gösterene dönüşmez mi?

Böylece Arap Baharı'nı Orta Doğu'da bir siyasi doktrin olarak sekülerizmin tükenişi üzerinden okuyan bu tür çalışmalarda, seküler-dinsel ikiliğı Doğu-Batı ikiliğinden ve onun kültürelci-özcü tahrifatlarından kurtarılır, ama ardından topluca her türlü siyasi içerik ve anlamdan da...

Sonuç

Orta Doğu'da sekülerizme dair evrensellik ve yerellik tartışması eksenindeki başlıca tezlerin Arap Baharı okumalarına nasıl yansıdığı, ne tür süreklilik ve değışimlerden bahsedilebileceğı sorusunu birkaç boyutta yanıtlayabiliriz.

Arap Baharı'na ilişki yorumlarda hem -en azından belli bir aşamadan sonra- sokakta, hem de seçim sandıklarında İslamcılığın gücüne dikkat çeken, tipik oryantalist okumalarla karşılaşılır. Batı akademisinde ve kamuoyunda oluşan Batı benzeri bir demokratik ve seküler kitle hareketi beklentisinin naifliğine işaret eden bu değlendirmeler, bir "Orta Doğu determinizmine", Arap coğrafyasında (kitlesele) siyasetin dinsel ideolojiler dışı bir kanaldan akamayacağı tezine dayanır. Arap Baharı, kökleri Batı kolonyalizmine dayanan ve seküler Batı'dan farklı olarak Orta Doğu'da dinin siyasetin adeta genetik kodu olduğunu düşönen bu kültürelci ve özcü yaklaşımın bir kez daha yüksek sesle dillendirilmesine vesile olmuştur.

Fakat burada yeni açılımlardan ziyade, bahsettiğimiz determinizmin ve Doğu-Batı ikiliğinin sağlamasını yapan bir değlendirme söz konusudur. Öte yandan, aynı süreçte seküler ve dinsel arası ilişkiyi yeni bir çerçeveyle anlamlandırmaya çalışan

⁸⁶ Mariano Barbato, agm, 1088-1091.

arayışlar da mevcuttur. Bunlardan biri, Bahar'ın toplumsal tabanının önemli bir kesitindeki sosyokültürel özelliklerin ve öne çıkan -adalet, eşitlik, demokrasi, haysiyet gibi- siyasal ve ekonomik taleplerin Batı'daki benzer hareketlerle ortaklaştığı; bu yönüyle Doğu-Batı ikiliğinin aşıldığı tezidir. Bu sadece oryantalizmi değil; Batı akademisinde en az onun kadar güçlü bir entelektüel damar teşkil eden postkolonyal teoriyi de sorgulanır kılar. Zira postkolonyalizm, toplumsal öznelerin siyasal bilinç ve güdülerini bakımından Doğu ile Batı arasında bir ayrım varsayar; bu ayrımın kaynaklarından biri de, dinsel kimlik ve bilincin oynadığı roldür. Postkolonyalizme bu nedenle oryantalizm gibi özcü ve kültürelci bir Doğu okuması yaptığı eleştirisi yöneltilmekte; kapitalistleşme ya da modernleşme sonucu sınıf, ulus, yurttaşlık temelli kimliklerin ve bunlara dayalı somut çıkar ve bağlılıkların ürünü evrensel (yani Doğu-Batı ikiliği ötesinde) öznellik/faillik formasyonlarına işaret edilmektedir. İşte Arap Baharı'nda yoksullaşma, otoriterleşme, adaletsizlik gibi olguların kitlelerin isyanı ve beklentilerinde belirleyici rol oynaması, tüm dünyada (neoliberal kapitalizmin) ekonomik ve ideolojik/siyasal kriziyle bağlantısının -dolayısıyla evrenselliğinin- bir kanıtı olarak görülür.

Öte yandan bu evrenselliğin sekülerlik ile bağlantısına gelindiğinde tablo bu yalnlıktan uzaklaşmakta, sekülerin ne anlama geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Sorunun yanıtı, bir açıdan kolaydır. Arap Baharı, Orta Doğu'da siyasetin itirazlar, taraflaşmalar, kimliklenmeler ve talepler düzeyinde mutlaka dinsel bir mecradan akmak zorunda olmadığını gösterir. Fakat bu, yine mutlaka bir sekülerist-dinci ikiliğinin siyasal açıdan belirleyici olduğu anlamına gelmez. Nitekim Arap Baharı'nın Doğu-Batı ikiliğine uyarlı bir dinsel-seküler ikiliğini aştığını tespit eden değerlendirmelerin pek çoğunda, Arap Baharı'nın anılan nedenleri ve dinamiklerinin tam da dinsel-seküler *siyasal* ayrımını talileştirdiği, hatta ortadan kaldırdığı tezleriyle karşılaşırız. Ama bu da Orta Doğu'ya has bir olgu değildir; dünya ölçeğindeki postseküler durumun, yani dinin siyasal formlarını gayri meşru ilan eden, dinden arındırılmış bir kamusal alan inşa etmeye çalışan sekülerizmlerin iflasının bir ürünüdür. Dolayısıyla dinsel ile seküler aynı siyasal alan içinde, birbiriyle bir karşıtlık ilişkisi kurmadan var

olabilir; hatta Bahar'ın sonucu bu iki bloğun birlikte hareket etme becerisine bağlıdır.⁸⁷

Temelde İslamcılığın Arap Baharı'ndaki etkisi ile demokratikleşme imkânı arasında, oryantalizmde olduğu gibi, kurulan zıtlığın telafisi için öne sürülen bu okuma, öte yandan dinsel ile sekülerin tüm siyasal içeriğinden koparılması ve kimi örneklerde özellikle ikincisinin giderek bir "kültürel jeste" indirgenmesi uç noktasına da varır. Postsekülerist paradigmlar klasik sekülerizmin iflasını ilan ederken, dinin de pekâlâ dünyanın sorunlarına yanıt üretmek üzere siyasallaşma kapasitesine ve meşruiyetine sahip olduğunu savunur ve bu siyasallaşmanın kural, imkân ve sınırlarını detaylıca tartışırken, seküler olanın siyasallaşma biçim ve koşullarına ilişkin tartışmalar şimdilik "dayatmacı olmama" gibi genelgeçer ilkelere ibaret kalmaktadır. Bu nedenle Arap Baharı değerlendirmelerinin seküler/izm hakkındaki önemli açılımları, yeni yanıtlar ürettiği kadar yeni soruları da çağırmaktadır.

Summary

This article examines the reflections on secular/ism in the Middle East in terms of the local-versus-universal or Orient-versus-Occident binaries, and tries to shed light on how debates on the Arab Spring revisits or revises them. Secularization, as a part of modernization, is discussed at two levels. First one is emergence of a modern social and political topography of spheres. Secularization means, as José Casanova puts it, "functional differentiation and emancipation of the secular spheres -state, economy, science- from the religious sphere, and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere". By extension, it is also argued that this differentiation leads to the privatization of religion and the formation of the public as a secular sphere. Secondly, secularization can also be considered in terms of the consciousness, engagements and identities of modern social agency. Two primary forms of these emphasized in the

⁸⁷ Ellen Lust vd., agm, s. 364.

relevant literature are the citizenship as a product of the formation of modern nation-states, and the class-based consciousness/identities formed and shaped by the rationalized interests in the modern capitalist society.

Orientalist theories, assuming an essentially cultural dichotomy between the Western and non-Western societies, postulate that secularization at both levels are a Western product to be “imported” to the (Middle) Eastern context, and attributes a determinism to the “religiosity of the Orient”. Moreover, “secularizing the East” serves as a justification of the colonial “civilizing” mission. Postcolonial theories challenge this orientalist rhetoric by stripping the “mission” off the supposedly civilizing drive, and labelling it as a hegemonic project. But in most cases, not only the colonial hegemonic agenda but also the secularism itself becomes a target in the sense that the latter is reduced to a Eurocentric political doctrine called Westernization designed and imposed by the colonial or postcolonial modern states in the Middle East rather than having indigenous social and political roots in the Middle Eastern modernization experiences. The conception of secularism as a projection of a Western doctrine on the Middle East generates, in turn, a conception of religiosity as a “natural” or “second-natural”, that is, cultural state in the non-Western societies. This reading of Middle Eastern secularism and religiosity is discussed by the paper with a particular focus on Talal Asad’s genealogy of secular in Islam and Christianity. Several critiques of this post-colonial reading ascertain a culturalist and essentialist bias in denying Middle East any indigenous secularity, and try to contextualize secularism within the historical and contemporary experiences in the Middle East. They also argue against pejorating secularism into a sole instrument of (colonial or postcolonial) modern state power and authoritative practices, but establish it as one of the sources of emancipatory, libertarian or egalitarian politics as well. As for the more contemporary rise of Islamism in the Middle East roughly since the late 1970s, which seems fortifying the “essentially religious Middle East” thesis, those critiques stress that this fact should be attributed to the transformations in the economic and political systems in the Middle East rather to the “essences”, and

to a global -rather than particularly Middle Eastern or Islamic- rise of political and public religions.

The last part of the article elaborates on the implications of the Arab Spring upon the secular-religious and East-West or local-universal binaries. Maybe the most important contribution of the Arab Spring in terms of the debates mentioned above is the observation that the socio-cultural characteristics of a considerable segment of the masses and their primary demands and slogans (against for instance poverty, injustice, authoritarianism) converge with the recent uprisings in the Western societies (such as Occupy Wall Street etc.), and hence, signals the death of essentialist East-West dichotomy. So, the Arab Spring demonstrates that “even” in the Middle East, political mobilizations and engagements are not predestined to assuming a predominantly religious character. But, as a large body of works on the Arab Spring emphasizes, considering that the (universal/ist) causes and demands of the movement are shared by both the secularists and Islamists, the Arab Spring trivialize or undermines not only the East-West binary, but also the very *political* dichotomy between secular and religious. And this is also a part of the universal post-secularity which calls for the end of *secularisms* as a preclusion of the religious from the public political spheres, that is, the sphere where “this-world” is constructed and fought for. This “de-politicization” of secular-versus-religious, on the other hand, can sometimes come to stripping the terms off any political content altogether, and reduction of the especially the former to an index of cultural gestures.