

Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri

Mustafa Tekin*

Öz: Bu makale, Türkiye'de Müslümanlığın içerimlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bilindiği gibi sekülerlik, Batı orijinli bir kavram olup, kendi doğal tarihi süreci içerisinde bir anlam ve zemin kazanmıştır. Bu süreçte Hıristiyanlık ve batı arasındaki ilişki önemlidir. Sekülerlik de, kanaatimizce bu ilişkilerin bir sonucu olarak Batı dünyasında yapısal bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Biz bu makalede, Türkiye'nin Müslüman deneyimlerinin sekülerlikle ilişkisini tartışmadan önce, Batı'da sekülerliğin hangi anlam çerçevelerine sahip olduğunu analiz etmeye çalıştık. Bu bağlamda Batı ile Türkiye'de sekülerliğin anlamlarında bir yandan örtüşmeler, diğer yandan da farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Bu farklılıklar her iki coğrafyanın din, toplum ve kültürüne referansla açıklanabilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, sekülerliğin etkileri Türkiye'ye modernleşme süreci içerisinde ve bir takım pratikler üzerinden girmiştir. Tanzimat'tan itibaren yapılan birçok düzenlemeler, pratikte zihniyete doğru bir etkilemeyi bize göstermektedir. Nihayetinde bugün için dil, gündelik hayat ve ibadetler üzerinden yaptığımız analizler ile sekülerliğin Müslüman deneyimleri üzerinde etkileri olduğunu söyleyebiliriz. Modernleşme sürecinde Müslüman zihni ve pratikleri bu etkilemeye işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerlik, Laiklik, Hıristiyanlık, İslam, Gündelik Hayat.

Abstract: This article aims to reveal the secular contents of Muslim practices in Turkey. Secularism is a concept that originated in the west and it has developed a context within its historical process. The relationship between the west and Christianity is important in this process and secularism which has gained a structural qualification in the western world, is a result of this relationship. This article will try to analyze the context of secularism in the western history, and then will discuss the Muslim experiences and its relationship with secularism in Turkey. In this context, we can say that there are some similarities and differences in the meaning of secularism in Turkey and in the West. These differences can be due to the religions, cultures and societies of two societies. It should be noted that the impacts of secularism can be seen in some practices of daily life within the modernization process, which could be traced back to the Tanzimat period in the Ottoman Empire. The article will analyze the impacts of secularism on Muslim practices within the context of language, daily life and religious practices. The mindsets and practices indicate that secularism has had some impacts in Turkey.

Keywords: Secularism, Laicism, Christianity, Islam, Daily Life

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Din Sosyolojisi.

İletişim: mtekin@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fatih, İstanbul / Türkiye.

Atf©: Mustafa, T. (2012). Batı'da sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının seküler içerimleri. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 181-204.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0051>

Giriş

“Sekülerlik” bir kavram olarak tüm türevleriyle, gerek akademik yazında gerekse popüler anlatımlarda trendi artan bir tartışma konusu haline gelmiş görünmektedir. Sekülerlikle ilgili bu trend artışı, kavramın kullanımı ve tartışmaların alanının genişlemesiyle ilgili olduğu kadar, 28 Şubat süreci, AK Parti iktidarı gibi İslam’ın toplum içindeki siyasal, kültürel, sınıfsal tezahürleriyle de direkt ilintili görünmektedir. Sekülerlik kavramını duyan ortalama bir dinleyici, ilk başta kavrama duyduğu yabancılik hissi kadar, kendi yaşamındaki tekabüliyetine dair de bir konumlandırma sorunu yaşayabilmekte; bu bağlamda sekülerliği entelektüel bir fantezi olarak değerlendirebilmektedir. Dolayısıyla sekülerlik bir kavram olarak muğlaklık ve kekremsiliğini korumaya devam ettirmektedir. Bu sebepten olsa gerek, sekülerlik kavramının geçtiği her yerde, onu anlam dünyamıza yeniden tercüme etme çabalarıyla karşılaşmaktayız. Bunun bir noktaya kadar doğal olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Kavram üzerinde oluşan yabancılik hissi, bizzat sekülerliğin türevleriyle birlikte Batı orijinli olmasından kaynaklandığı kadar, Türkiye’nin modernleşme tarihinde merkez-çevre geriliminde merkezin çevre üzerindeki tahakküm talepleri ve eylemlerinde anahtar bir kavram olmasıyla da yakından ilintili görünmektedir. Yukarıdan aşağıya bir yöntem izleyen modernleşme serüveninde, laiklik ve sekülerlik gibi kavramlar, tam da bu gerilimin kerteriz noktasında yer almışlar; merkezin dönüştürme taleplerinin temel kavramsal enstrümanı da laiklik ve sekülerlik olmuştur. Bu temellükçü sosyal siyaset karşısında çevrenin her türlü direnci, kavram ile çevre arasında bir akrabalık ilişkisi oluşturmaktan çok, yabancılik hissini arttırmıştır.

Peki sekülerlik, “entelektüel fantezi” ya da “bize ait değil” türü söylemlerle kendisine ilgisiz kalınması gereken ya da bir başka deyişle, toplumsal tekabüliyeti olmayan bir kavram mıdır? Doğrusu, buna hemen “evet” şeklinde bir cevap vermek oldukça zor görünmektedir. Zira sekülerlik, geldiğimiz noktada gündelik hayatın pratiklerini açıklama ve çözümlemede dışarı bırakılamayan bir kavram olarak yerini korumaktadır.

Biz bu makalede, sekülerlik kavramına dair kavramsal ve tarihsel bir çerçeveye çizdikten sonra, elde edeceğimiz operasyonel tanım ve betimleyeceğimiz sorunsallardan hareketle Türkiye Müslümanlığına dair deneyimleri ve zihni(yet) yaklaşımlarını seküler içerimler açısından tartışmaya çalışacağız. Bu bağlamda temel tezimiz; Türkiye Müslümanlığı deneyimlerinin, içinde bulunduğumuz süreçte seküler niteliklere sahip olduğu şeklindedir. Bu tezimizi metin boyunca sınamaya çalışacağız.

Sekülerlik: Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve

Sekülerleşme konusunda, makalemiz çerçevesinde üç boyutun ya da sorunun netleşmesi gerekmektedir. Birincisi, Batı orijinli bir kavram olarak sekülerliğin içinden çıktığı coğrafyadaki anlamı, oturduğu zemin ve tarihsel süreci; ikincisi, kavramın Türkiye’deki

anlamı, hangi bağlamlarda kullanıldığı ile toplumsal ve siyasal alanlarda neye tekabül ettiği; üçüncüsü de, tüm bunlara bağlı olarak sekülerliğin Türkiye toplumu açısından bir operasyonel tanımının yapılıp yapılmayacağı; dolayısıyla "Müslüman" diye etiketlenen bir toplumun içinde gerçekleşen bazı deneyimlerin seküler içeriklere sahip olup olmayacağı tartışmasıdır. Son şık, aynı zamanda sekülerlik kavramının paradigma dışı genelleştirilebilir ve tarihistü okunabilir bir enstrüman olup olmadığı sorusuna da bir cevap oluşturabilecektir.

En ilksel temelleri itibarıyla seküler kavramı, Latince "Seaculum" kökünden gelmektedir ve kavramın zaman ve mekan çağrışımlarını beraberce veren bir anlamı vardır. Zaman onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; mekan ise bu dünyada ve dünyevi oluşunu gösterir. O halde Seaculum, bu çağ veya şimdiki zaman anlamına gelir ve bu çağ veya şimdiki zaman içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eder (Attas, 1995, s. 42). Kavramın bu kökeni bize, sekülerliğin zaman açısından insanın yaşadığı "şimdi"sine ve mekan olarak da bu "dünya" ile ilintisini göstermektedir. Kavramı zaman ve mekan açısından kazandığı boyutlar ve işaret ettiği manaların, Batı dünyasının Roma'dan itibaren dinle bağlantılı süreç içerisinde daha iyi anlamlandırılabilceğini söyleyebiliriz (Bu süreçle ilgili olarak bkz. Arslan, 1993; s. 3-17).

Sekülerlik modernizmin üzerine dayandığı parametrelerden birisidir. Bunun anlamı; modernizmin sekülerlik olmadan olamayacağıdır. İşte tam da bu nokta, sekülerlik kavramı ve onun türevlerine dair tartışmaların daha çok modernizmin çeperleri etrafında konuşulmasını sonuçlamaktadır. Halbuki öncelikle bir zihniyet ve hayata bakış konusunda Batı dünyasının yazılı tarihinde geriye doğru gittikçe sekülerliğin işlediğini görebiliriz.

Bilindiği gibi Hz. İsa (AS) Yahudilere gönderilen bir peygamberdi. Fakat Roma'da Hz. İsa'nın mesajı sert bir tepki ile karşılaşmıştır. Bu bağlamda Hıristiyanlığın oluşumu ve şekillenışı ile ilgili olarak birkaç noktanın konumuz açısından altının çizilmesi gerekmektedir. Birincisi; Hz. İsa'ya nazil olan İncil, orijinal olarak korunamamıştır. Bugün mevcut olan İnciller Pavlus ve diğer havariler tarafından yazılmışlardır. Özelde Pavlus tarafından Hıristiyanlık, âdeta yeniden oluşturulmuştur (Gündüz, 2004). Ayrıca Aristo ve Batlamyus'un felsefe ve yeryüzünü ikincilleştiren yaklaşımları da, Hıristiyanlığı hem teolojik yapısının oluşumunda hem de dünyaya bakışında etkili olan diğer faktörlerdir (Hocaoğlu, 1995, s. 57-62). Bu da Hıristiyanlığın yapısal bir değişikliğe uğradığını bize göstermektedir. Öte yandan Hz. İsa'nın kısa yaşamı, uğradığı sıkı takibat, Onun bir örneklik olarak gelecek nesillere gelenek ve kültürle aktarılmasını da engellemiştir. Hiç şüphesiz buna eşlik eden süreci de belirtmeliyiz. Hıristiyanlık 300 yıldan daha fazla bir zaman diliminde Roma'da illegal olarak yaşamış ve imparator tarafından resmi olarak ilan edilinceye kadar Roma'nın siyasi, kurumsal, kültürel vb. niteliklerinden ciddi olarak etkilenmiş ve kurumsallaşırken bu nitelikleri absorbe etmiştir.

Hıristiyanlık, illegal olarak yaşadığı bu üç yüzyıl içerisinde kendisini korumaya alırken, şehirden kaçış bir fenomen olarak kendisini göstermiştir. Bilindiği gibi Roma'da hakim

olan hazcı yaşam biçimi, ilk Hıristiyanların benimsemediği bir şeydi. Öte yandan Hıristiyanlara yönelik takibatlar da, onların şehir dışına çıkmalarını zorlayan bir başka faktör idi. Nitekim gerek Hıristiyan (özellikle Süryani) gerekse İslam kaynaklarında geçen Ashab-ı Kehf kıssası (18/Kehf, 9-22)¹ bu durumun en tipik örneklerinden birisidir. Dolayısıyla zulümden kaçma ve temiz kalma, şehirden çıkmanın iki önemli sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Hıristiyanlığın yaşadığı bu serencamın, yol açtığı bazı sonuçlar açısından önemi vardır. Birincisi; manastırlar inşa edilmiş, ruhbanlık da süreç içerisinde icat edilmiştir. Bilhassa daha sonra kurumsallaşacak olan ruhbanlığın ve Hıristiyanlığın öte dünyaya dönük yüzünün bu süreç içerisinde oluştuğunu görmek gerekmektedir. Din adamlarındaki evlenme yasağından, bizzat Hıristiyanlığın dünyaya karşı negatif tavrı bu konjonktürde yaşadığı süreçtendir. Roma'nın aşırı hazcı ve dünyevi yaşam tarzı karşısında Hıristiyanlık, biraz da tepkisel olarak içe dönük, dünyadan kaçarak arınan bir anlayışı bünyesinde kurumsallaştırmaya başlamıştır. İşte bu kırılma, Roma'dan itibaren Batı tarihinde varlık algılayışının dualist bir şekilde gelişmesinin yolunu açmıştır. Dünya-âhiret, madde-mana, beden-ruh ve nihayet kutsal-profane. Buna göre Roma'nın düzeni dünya, madde, beden ve profane üzerine odaklanırken; Hıristiyanlık buna karşı duruşunu diğer uca odaklanarak yapmıştır: Âhiret, mana, ruh ve kutsal.

Bu süreçte bağlı olarak Roma'da iki krallık/iki kılıç fikri de gelişmiştir. Bir şekilde İncil'de geçen "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" (Markos, 12/17)² şeklindeki düsturla da paralellik arz eden iki krallık/iki kılıçtan biri dünyevi diğeri de dinedir. Bu parçalanma daha sonraki süreçte belirgin bir şekilde Hıristiyanlık tarihinde kendisini gösterecektir. Buna göre Roma, hazcı yaşam felsefesiyle fizik dünya ve maddenin egemenliğini temsil ederken, dünyevi krallığın hakimiyetini ifade etmiş; Ortaçağ boyunca yaşanan süreç ruhanilik üzerinden dini krallığın (Tanrısal Krallık) dünyevi krallık üzerindeki egemenliği olarak ortaya çıkmıştır. Modern zamanlarda geliştirilen laiklik ile dini ve dünyevi krallıklar birbirinden ayrıştırılmışlardır (Thompson, 2000, s. 40-61). Dolayısıyla Roma'dan bugüne Hıristiyan Batı tarihinde temelde dini ve dünyevi şeklindeki dualist ayrımı besleyen zihniyet, bugüne kadar kendisini korumuştur. Tam da bu noktada sekülerliği besleyen temel zihniyetin bu ayrım olduğunu söyleyebiliriz.

Ortaçağ boyunca Batı'da ruhban sınıfının hakim olduğu bu süreçte, Hıristiyanlık üzerinden ruhban sınıfının insanlar üzerindeki eziyeti ve baskısı söz konusudur. Ruhbanlar, Tanrı adına konuşan kimseler olarak bir takım imtiyaz ve yetkilere de sahiptirler. Kiliselerin sahip olduğu gelir, kilise mülkleri, cennetten satılan arsalar, ruhbanların içinde buldukları yaşam koşulları, dünyevi nimetlerden yararlanma konusundaki imtiyazlara yeteri kadar işaret eder. Günah affetme yetkileri, inayet ve kurtuluşun ancak Kilise ile mümkün olması da, onların önemli yetkilerindedir. Kilisenin tüm bu

1 Kur'an-ı Kerim'e atıflar şu kaynaktan yapılacaktır; Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, 1993.

2 Atıflar için bkz. Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Kitap-Tevrat, Zebur, İncil. (2009).

uygulamalarına karşı farklı halk tabakaları içinde halkın ve prenslerin büyük memnuniyetsizliği söz konusudur. Nihayet Rönesans ve Reformasyon süreçleri, kilise ve ruhbanların otoritesinden giderek bir irtifa kaybı oluşturmuştur.

Bilindiği gibi Rönesans, yeniden doğuş olarak özellikle sanat ve mimaride İtalya merkezli başlayan bir harekettir. Rönesans bir süreç olarak Antik dünyaya referanslarıyla fizik, dünya, madde ve beden üzerine odaklanan bir felsefesi vardır ve özünde öte dünyacılık ve ruhaniliğe karşı bir eleştiriyi ihtiva etmektedir. Martin Luther'le özdeşleşen Reformasyon süreci de, aslı itibarıyla ruhbanların hem dünyevi imtiyazları hem de dini yetkilerini sorgulayan bir hüviyet taşıyor. Nitekim papalığın günah affetme yetkisi, incili yorumlama, kilise mülkleri ve gelirleri, Luther'in 95 maddelik bildirisinde yer bulmaktadır. Bu da kilisenin otoritesine karşı açılmış bir savaş olarak değerlendirilebilir (Olgun, 2001, 2006).

Peki bu süreçler nasıl okunmalıdır? Belirtmek gerekir ki, Ortaçağ Avrupası'nda kilisenin egemenliği içerisinde çıkan bu süreçler, yeni doğmaya başlayan modern dünyanın habercisidirler. Aynı zamanda bu gelişmeler, bir yandan doğmaya başlayan modern dünya ile kilise arasındaki gerilime; diğer yandan da düşünce, referans ve yönelim açısından ikisi arasındaki mesafeye işaret etmektedir. Aydın'ın deyişiyle bu gerilim çoğu kere aklileştirme yoluyla dünya lehine çözümler ki, sekülerleşme budur. (Aydın, 2009, s. 99) Bir başka deyişle, Rönesans, Reform vb. süreçler modern dünyaya geçişteki mesafeyi kısaltıcı bir köprü görevi görmüşlerdir. Bu bağlamda Protestanlık, doğmakta olan modern dünyaya kilisenin entegre olma sürecidir aynı zamanda.

Nitekim bunu Weber'in okuyuş biçimi de benzer şekildedir. Weber'e göre, bir sistem bir yere gelip yerleşmeden önce, onun ahlak ve zihniyeti gelir. O, "Kapitalizmin Ruh ve Protestan Ahlakı" isimli eserinde, kapitalizmin (ki modern dünyanın ekonomik sistemidir) Avrupa'ya gelmeden önce, onun ahlakının ve zihniyetinin geldiğini söyler. Buna göre özde Calvinizm, kiliseye bağlı kurtuluş anlayışını dünyevileştirerek, kurtuluşu "dünyevi başarı" olarak dönüştürmüştür (Weber, 1997). Bu entegrasyon sürecinin önemli bir sonucu vardır; başından beri dünyaya küskün olan ve onunla ilgili negativite üreten ve yüzünü öte dünyaya çevirmiş olan Hıristiyanlığın yeniden bu dünya ile pozitif ilişki kurması sağlanmıştır. Fakat bu ilişkinin tamamıyla bu dünya ile barışıklığı ifade ettiği zannedilmemelidir. Bir kere Pavlus'tan beri bir metin üzerinden yeniden yapılandırılan Hıristiyanlığın ortodoksisi, sürekli ruhaniyet üretmektedir ve özünde aşılabilir bir dualite hala durmaktadır; dünya-âhiret ya da seküler-ruhban.

Yaşanan bu tarihsel sürece paralel, modern zamanlar kutsal ile dindışının birbirlerinden ayrılmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda İngilizce'de "secular" kelimesi, bu dünyanın işleri ile ilgili olup, spritüel ya da kutsalla ilişkili olmayan; dini ve dini inançlarla ilgili olmayan; dini kurallara ve idareye bağlı olmayan; şimdiki çağ ya da yüzyılda olan (Swannel, 1992, s. 980) gibi anlamlara gelmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Ortaçağ Latin dilinden türeyen sekülerleşme, özellikle kilisenin tam karşıtı anlamına geldiği biçimiyle İngiliz dilinde çok uzun bir tarihe sahiptir. Fakat onun anlamları ve

küçük farkları, geç 13. Yüzyıldan bu yana hatırı sayılır bir evrime uğramıştır. Benzer şekilde seküler sıfatı, çok geniş bir dünyada yaşayan Clergy'yi manastırlarda yaşayanlardan ayırt etmek üzere kullanılmış; sekülerleşme de, dinin sosyal ve kültürel bazı yönlerinin daralması anlamına gelir olmuştur. 1711'de "sekülerleşti" ifadesi konuşmalarda din adamları için bir referans haline gelmiş; 1755'te ise Samuel Johnson sekülerleşmeyi dünyaya ait kılmak olarak tanımlamış ve bu mana 18. yüzyılda baskın hale gelmiştir. Daha sonraki süreçte ise sekülerlik, sanat, edebiyat, eğitim, , felsefe, ahlak ve genel olarak kültürde dinin etkisinin azalışını ifade etmiştir (Gilbert, 1994; s. 503).

Modern zamanlarda sekülerlik, genel anlamda dini kurumlardan ayrılış, dinin etkisinin azalması gibi anlamlar bağlamında modern dünyanın hümanistik inşa sürecinin temel enstrümanı olagelmıştır. Sekülerliğe dair tanım ve açıklamalar, bu nitelikleri hayatın farklı boyutları içerisinde göstermektedirler. Bunun bir açıdan ikircikli bir bakış açısı ürettiği söylenebilir. Buna göre, geleneksel kiliseyle bağlantılı çevrelerde sekülerizasyon kavramına, Hıristiyanlıktan uzaklaşma, paganlaşma denilerek saldırılmışken, Antiklerik ve ilerlemeci çevrelerde, modern insanın dini vesayetten özgürleşmesi anlamı verilmiş olmuştur (Berger, 1969, s. 106-107).

Bu bağlamda sekülerliğin birkaç noktada toplayacağımız anlamlarına referanslarla kategorik olarak ilerleyebiliriz. Birinci olarak sekülerlik, kilisenin elinde olan mülklerin sivil ve kamusal kurumlara geçişini ifade etmektedir. Nitekim kavram, başlangıçta din savaşlarının ortaya çıkmasıyla toprak ya da mülkün kilise otoritelerinin kontrolünden uzaklaştırılmasını belirtmek üzere kullanılmıştır (Berger, 1969, s. 106). Bu kontrolden uzaklaşma, arazilerin sivil kontrole geçişini ifade ettiği gibi (Hill, 1973, s. 229), ilk defa protestan reformasyonunun ardından kilisenin mal ve topraklarının genellikle devlet tarafından kamulaştırılmasını tanımlamak üzere kullanılmış; dolayısıyla geleneksel olarak kilisenin ellerinde olan malların seküler kurumlarca kamulaştırılması sürecine işaret etmeye başlamıştır (Furseth, 2003, s. 91). Sommerville de, sekülerleşmeye dair ayırt ettiği altı boyutta, kişi, kurum ve zihniyetler düzeyinde kiliseden kopuşa işaret etmektedir. Ona göre sekülerizm, 1- Toplumsal yapıları ya da toplumları, onların kendi yapıları ya/ya da semboller sistemi ile bağlantılı olarak tartışırken, sekülerleşme farklılaşma ya da ayrılma anlamında kullanılır. Bu durumda sekülerleşme, dini aktivite, gruplar ya da fikirlerin toplumun diğer karakteristiklerinden ayrılmasını ifade eder. İngilizce kullanımları, seküler yöneticiler (iktidarlar), seküler hakimler, seküler tarihçiler gibi. 2- Kurumun dönüşümünü ifade eder. Meselâ; kilisedeki işini kaybeden kişiye sekülerleşmiş denir. Fakat bu durum, onların dini inançları olmadığı anlamına gelmemektedir. 3- Aktiviteler bağlamında dini karakterden dünyevi karaktere dönüşmesidir. Yemek pişirme, dans, tarım, askeri teknoloji gibi. Meselâ; refah hizmetlerinin kiliseden devlete geçişi bu fonksiyonun sekülerleşmesine örnek olarak verilebilir. 4- Zihniyet bağlamında dikkatin anlamının dönüşümü. Nihai olanın hemen olana dönüşümü. 5- Bir toplumun sekülerleşmesi, nüfusun sekülerleşmesi ile aynı şey değildir. Yani bir yapı olarak toplum seküler olabilir ve içindeki insanlar dindar olabilirler. 6- Nihayet sekülerleşme kavramı, sarıh bir biçimde ancak ancak isimleşmiş anlamda bir dine referans yaparken

kullanılabilir (Sommerville, 1998, s. 249-251). Bu açıdan meseleyi değerlendirdiğimizde, mülklerin kontrolünün ve sahipliğinin, kiliseden sivil ve kamu otoritelerine geçişini sekülerlik olarak görmekteyiz. Burada dünyevi iktidarın giderek güçlendiği ve kilisenin nüfuzunun azaldığı bir durum yaşanmaktadır.

Shiner, sekülerliğin anlamlarına dair çizdiği çerçevede, bu içeriğe vurgu yapmaktadır. Shiner'e göre sekülerliğin birinci anlamı; dinin gerilemesidir. 2. Bizzat dini gruplar çerçevesinde öte dünyacı anlayıştan bu dünyalılığa doğru bir değişimi ifade eder. 3-Toplumun dinden ayrılması ya da, dini düşünce ve kurumların sosyal yapının diğer unsurlarından ayrılmasıdır. 4. İnanç ve amellerin anlamının değişmesi; amellerin referanslarının ilahi olmaktan çıkarak tamamen dünyevi hale gelmesidir. 5- Dünyanın derece derece kutsal karakterinden mahrumiyeti fikrini ifade etmektedir. 6- Kutsaldan seküler bir topluma doğru değişimdir (Hill, 1973, s. 228-247). Bir süreç ve zihniyet değişimini ifade eden bu duruma göre sekülerleşme; insanın, aklı ve dili üzerinde önce dini sonra metafizik denetimden kurtarılması olarak tanımlanır ki, bu dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır. Bu şekilde değerlerin kutsanmasının ortadan kaldırılması ile de, bütün kültürel yaratımı ve bütün değerler manzumesini gelip geçici ve izafi bir hale dönüştürmeyi hedeflemektedirler. Çünkü bu şekilde tarih ve gelecek, değişime açık olacak; insan değişimi yaratmada özgür kalacak ve bizatihi kendisini bu evrimci sürece dahil edecektir (Attas, 1995, s. 43-45). Dolayısıyla sekülerleşme süreci Lyon'un deyişyle dinin marjinal ve etkisiz bir güç olacağı anlamına gelmiştir (Lyon, 1996, s. 15). Yinger ise sekülerizmin, din ve dini mülhazalar –Tanrı ve gelecek hayatla ilgili- ihmal edilmeli ya da dışarıda bırakılmalıdır öncülüne dayandığını belirtir. Herberg ise sekülerizmin din gibi bir şey olduğunu söylemektedir. Ona göre sekülerizm, dinin antitezi değildir fakat din formunda bir şeydir ve hayatın diğer parçasıdır (Yinger, 1967, s. 19).

Sekülerleşme bağlamında dinin zayıflaması ve otorite kaybı, bir boyutuyla modern dünyanın doğuş trendi ile ilintilidir. Meselâ, Ortodokslar, Batı Avrupa'da dinin düşüşü geçişini bilgi ve eğitim süreçleriyle insanın kendisini irrasyonalden kurtarmasına dayandırır (Chadwick, 1975, s. 7). Bu nitelikler ise, daha çok modern dünyanın referanslarıdır. Kaufmann da nüfus oranlarının azalması bağlamında sekülerleşmeyi okurken (Kaufmann, 2007), aslında benzer bir duruma işaret etmektedir.

Marshall'a göre sekülerleşme tezi, sekülerizasyonun sanayi toplumunun yükselişi ve kültürün modernleşmesinin kaçınılmaz bir karakteri olduğu iddiasını sürdürür. Yaşam dünyalarının çoğulluğu, dini sembollerin monopolünü kırmıştır. Toplumun şehirleşmesi bireyselleşmeyi yaratmış ve anomi oluşturmuştur. Teknoloji, insanın çevre üzerindeki kontrolün arttırılmasına imkan tanımıştır ki, sekülerleşme, bu anlamda toplumun aklılaşması anlamına gelmiştir. Weber'in kastettiği gibi (Marshall, 1998, s. 588). Bu sürecin öznel yansımaları da vardır. Buna göre nasıl ki toplum ve kültürün sekülerizasyonu varsa, bilincin sekülerizasyonu da vardır. Bunun basit anlamı; Modern Batı'nın dini

yorumlardan faydalanmaksızın dünyayı ve kendi yaşamlarını araştıran giderek artan sayıda bireyler üretmesidir (Berger, 1969, s. 107-108). Böylece Modern toplumda dini kültürler ve pratiklerin farklılığı, dinin kamu hayatının baskın karakteri olmaktan ziyade, kişisel bir tercih meselesi haline gelmektedir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1988, s. 217). Bu duruma göre sekülerlik, özelleştirilen dinin ipso facto gerçek niteliği örtbas edilerek, kamu hayatından kaybolmasıyla bireyin ve çekirdek ailenin bir seçenek veya tercih konusu haline gelmesi demektir. Fakat böyle bir özel dindarlık biçiminin, onu benimseyen bireyler için gerçek olabilmesine rağmen dinin, içerisinde tüm toplumsal hayatın herkesi bağlayıcı yüce manalara sahip olduğu ortak bir dünyayı inşa etme şeklindeki klasik görevini yerine getirmekten uzak olduğu söylenebilir. Buna mukabil böyle bir dindarlık modern toplumun dünyevileşen alanlarından etkin bir biçimde ayırt edilebilen, fakat toplumsal hayatın belirli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindarlıktır. Özel dindarlığa ilişkin değerler tipik olarak özel alandan ziyade kurumsal çerçevelerle alakası olmayan değerlerdir (Berger, 2000, s. 203). Yine sekülerliğin ilerleme ile yakın ilintisinin kurulması, modernlikle kaçınılmaz bağlar taşımaktadır. Nitekim özellikle sosyolojinin kurucu babaları, sekülerleşmeyi sosyal ilerlemenin genel sürecinin bir parçası olarak görmüşlerdir (Wilson, 1979, s. 269).

Batı'da sekülerleşmeye dair bu kavramsal ve tarihsel süreci özetleyecek olursak, birinci olarak din-dindışı, dünya-âhiret, kutsal-seküler, madde-mana, ruh-beden gibi aslında birbirlerinin türevleri ve uzantısı olan dikotomiler ve/veya alan ayrıştırmalarının, Batı tarihinde genel bir karakter ve sekülerliğe dair önemli bir semptom olduğunu görürüz. Nitekim Fallding, bir toplumsal standart olarak alan ayrıştırmaları varsa, orada sekülerizmin varlığını savunmakta ve birbirinden bağımsız olan bu alanların kendi standart ve egemenliklerine sahip olduğunu belirtmektedir (Fallding, 1967, s. 349). Bu ayrıştırmanın Batı tarihindeki önemli örneklerinden birisi, "Tanrı Şehri" ne karşılık "Seküler Şehir"dir. "The Secular City" isimli meşhur eserinde Harvey Cox, Tanrı Krallığı ile seküler şehir arasında karşılaştırmalar yaparken üç noktaya değinmektedir. Birincisi; Tanrı Krallığı yalnızca Tanrı'nın eseri iken, seküler şehiri insan yapmıştır. İkincisi; seküler şehir yalnızca hüner ve bilimdeki nasılı gerektirir. Üçüncüsü; Tanrı Krallığı tarihin üstünde ve ötesinde durukken, seküler şehir tamamıyla bu dünya içindedir (Cox, 1990, s. 95-96). Görüleceği üzere her halükarda bir alan ayrıştırması vardır.

İkincisi, tam da böyle bir ayrımlaştırmada, kilise dışında kalan kişi, kurum ve mülkler de seküler olarak tanımlanır. Bu, onların ruhbanlık ile ilintisinin kopup, Hıristiyanlığın kendisi hakkında negativite ürettiği "dünya"ya ait olduğu anlamına gelmektedir. Zaten kilisenin temellükünden çıkan mülk, ruhbanlıktan ya da kiliseden ayrılmış kişi ve kilisenin dışındakiler için de "seküler" sıfatı kullanılmaktadır. Bu durum, o dönemde bir hiyerarşiyi belirttiği gibi, dünyaya aitlik de negatif içerikle ele alınır.

Öte yandan sekülerleşme, modern dünyanın oluşumuna giden süreçte aslında genel anlamda varlık algısından, bilgi elde etme yöntemi, etik ve estetiğe dair hayatın tüm alanlarında yeni bir hümanistik bakış ve projeksiyon geliştirilmesinin de mani-

velasıdır. Mert'in deyişiyle, modern toplumun dünya görüşü olarak tanımlanan sekülerlik, modernitenin dilidir (Mert, 1994, s. 64). Dolayısıyla sekülerlik, bir yandan Hıristiyanlığın modern dünyanın projeksiyonu altında yeniden yorumlanması, diğer yandan toplumun varlık algısı, gündelik yaşamı ve zihniyetiyle yüzünün tekrar bu dünyaya döndürülmesi demektir. Böylece "Seaculum" kökünden gelen sekülerliğin zaman bakımından "şimdi" ve mekan bakımından "dünya" şeklindeki içerikleri karşılıklarını bulmaktadır. Ayrıca sekülerleşme Ortaçağ'da zulümden bunaldığı kiliseyi, dünyaya müdahale ettirmemek için vahiy ve Tanrı'ya referansla bir dünya kurulmaması gerektiğini ihtiva etmektedir. İnsan, dünyayı kendi kuracak, Tanrı'ya müdahale ettirmeyecek; fakat Tanrı'yı kendi mekanında (Kilise) ziyaret edecek ve sevecektir.

Buraya kadar batı tarihi içerisinde sekülerliğin oturduğu zemini kısaca anlatmaya ve onun anlamlarını netleştirmeye çalıştık. Şimdi kavramın Türkiye'de nasıl anlaşıldığı ve anlamlandırıldığı üzerinde duralım. Modernleşme ile ilk karşılaşma Osmanlı Dönemi'nde olmuştur. Aslında bu karşılaşma, sadece Osmanlı'nın modernleşme ve Batı ile karşı karşıya gelmesi olarak tanımlanamaz. Bundan da öte, tüm dünyaya yayılan bir medeniyet ve kültürün meydan okumaları karşısında bir tereddüt ve sendeleyişleri de beraberinde getirmiştir.

Bu karşılaşmanın temel karakteristiğini belirleyen şey; Osmanlı'nın yenilgi koşulları içinde bulunmasıdır. Dolayısıyla Batı modernleşmesi ile Müslümanların ilişkisi, doğal seyri içinde bir etkileşim olmamıştır. Bu durumu daha çok hiyerarşinin üstünde Batı'nın yer aldığı ya da çekim gücünü Batı'nın oluşturduğu kuvvetli bir etki demek daha doğru olacaktır. Buna Osmanlı'nın devlet ve otorite gücünün zayıflaması, toprak kaybetmesi ve hatta giderek devletin bekası kaygısını da eşzamanlı olarak ekleyebiliriz.

Osmanlı Devleti, devletin bekası için pragmatik refleks ve tutumlar geliştirirken, Batı'dan absorbe ettikleri içerisinde bir arkaplan olarak sekülerlik de adım adım gelişmiştir. İlk önce savaş meydanlarındaki yenilgiyi sonlandıracak askeri reformları; sosyal, eğitim ve kültür alanlarındaki yenilikler takip etti. Bunların hepsi Avrupalı tarzda gerçekleşti. Cumhuriyet'e kadar giden süreçte reformlar yeni yapıları gerekli kılıp eski yapıları dönüştürürken, eski yapılar da bir yandan varlığını devam ettirmiştir (Lewis, 2000). Bu bağlamda laik ve dini bir çok kurum, beraber yaşamaya devam etmiştir. Bu süreçte konumuzla bağlantılı olarak söyleyebileceğimiz önemli nokta; gündelik hayat-tan başlayan sekülerlik lehindeki dönüşüm, zihniyet dünyasına doğru sirayet etmiştir. Bunun en bariz olduğu dönüm noktalarından biri, Tanzimat Fermanı'dır. Ferman, göz atıldığı zaman, sekülerleşme içerikleriyle göze çarpar. Bu dönem boyunca sekülerlik, dinin giderek referans sistemi olmaktan çıkması, özel alana çekilmesi ve bir projeksiyon olma özelliğini kaybetmesi süreci şeklinde içeriklendirilebilir. Nitekim Tanzimat'ın "bir kible ayarlaması" (Doğan, 1991) biçimindeki tanımı, buna işaret etmektedir.

Bu batılılaşma ve/veya modernleşme süreci, Cumhuriyet'ten sonra daha yoğun bir şekilde devam etmiştir. Batılılaşmanın mecburi istikamet olduğu bu dönemde laiklik ve sekülerlik kavramları da yeni içerikler kazanmıştır. Osmanlı'dan bu yana ilişkilerin

yoğun olduğu Fransa'nın laiklik uygulaması, batılılaşmanın bir manivelası olarak işlev görmüştür. 1937'de Anayasa'ya giren laiklik ilkesi, siyasi alanda din ve devletin arasını kesin bir biçimde ayırıp din özel alana çekilirken; gündelik hayata dair reformlarla toplumda bir sekülerleşme süreci başlamıştır. Davison da analizinde, Türkiye'deki sekülerizmin kurumsal bir ayrılma olduğu üzerinde durmaktadır (Davison, 2006, s. 218). Bu bağlamda, sekülerlik gündelik yaşamın dinden arındırılması şeklinde işlemiştir.

Türkiye'de bu bağlamdaki tartışma konusunun anahtar kavramı, laiklik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada, konumuzla bağlantılı olarak üç kavramın anlam ve içerikleri itibarıyla atıfta bulunmak istiyoruz. Bunlar laiklik, sekülerlik ve dünyevileşme. Burada laiklik ve sekülerlik, birbirine akraba ve içerik bakımından yakındırlar. Hatta birbirinin yerine kullanıldığı da olmaktadır. Fakat biz, operasyonel olarak laiklik ile sekülerlik arasında şöyle bir ayrım yapmaktayız. Laiklik, çok bilinen "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" tanımındaki içeriğe de uygun olarak daha çok kurumsal düzeyde ve siyasal anlamda bir tavrı ve ayrışmayı ifade etmektedir. Sekülerlik ise, bu ayrışma ve dinin toplumsal ve kamusal hayattaki projeksiyon rolünün azaltılmasının gündelik hayattaki tezahürleridir. Bu bağlamda sekülerlik, aslında toplumsal, kültürel, ekonomik, eğitsel vb. hayatın birçok alanlarında dinin etkisinin azaldığı bir duruma işaret etmektedir. Bu durum Türkiye'de gündelik hayatın batılı anlamda süreç içerisindeki dönüşümünde rahatlıkla izlenebilir. O bakımdan aslında sekülerliğin etkisinin daha derinden ve yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Dünyevileşme de sekülerleşmenin Türkçe karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bazı yerlerde sekülerlik daha çok siyasal bir tanım, dünyevilik de tüm yaşam alanlarını içeren sosyal bir tavrın, kültür ve düşünüşün bir parçası (Taburoğlu, 2008, s. 109) şeklinde tanımlanarak sekülerlik ile dünyevileşme arasında bir ayrım yapılmıştır. Fakat gerek Batı tarihi, gerekse batılı yazınlarda sekülerlik, sadece siyasal boyutlu olarak kullanılmaz.

Türkiye'de aslında konu, yakın zamana gelinceye kadar sekülerlik kavramı üzerinden tartışılmamıştır. Hem siyasal ve kurumsal düzlemdeki düzenlemeler, hem de gündelik hayatın dönüş(tür)ümü söz konusu olduğunda laiklik kavramı önplana çıkmıştır. Türk modernleşmesinin genel yöntemi, Osmanlı'dan bu yana genel olarak yukarıdan aşağıya doğru olmuştur. Bu da özelden devlet eliyle halkın ve gündelik hayatın sekülerleştirilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de sekülerliğin bir alan ayrışması fikri ve uygulamaları ile birlikte, "gündelik hayatta dinin etkisinin azaltılması" şeklinde bir anlam ve içerik kazandığını söyleyebiliriz. Tabii ki bu uygulamalar esnasında önemli çatışma, gerilim ve uyumsuzluklar ortaya çıkmıştır. Meselâ; İslam'da ruhbanlık bulunmadığı ve teolojik olarak cami kilisenin bizdeki karşılığı olmadığı için bir ruhban-laik sınıfı ve çelişkisi yoktur. Fakat sekülerleşme süreci caminin merkezi önemini azalttığı gibi, "din" in özel alana çekilmesi, gündelik hayatın rutinlerinde daha çok ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de devletin laiklik uygulamaları farklı bir din gibi işlerken (Abel, 1995, s. 27-40), yaşam biçimlerinin batılılaştırılması bu uygulamaların temel hedefi olmuştur. Nitekim

modernleşme tarihimiz birçok söylemlerde “tiyatro”, “çağdaş giyim”, “moda”, “alkol tüketimi”, “bale”, “orquestra” vb. birçok kavramı laiklikle ilintilendiren bir tartışma içinde ele alınmıştır. Bu durum, aslında gündelik hayatın sekülerleştirilmesi politikalarının devlet ve otorite düzeyinde gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Tam da bu noktada sekülerleşme sürecinin Türkiye’de iki boyutlu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Birincisi, sekülerleşmenin yukarıdan aşağıya doğru hukuksal, eğitsel, kültürel, sosyal vb. enstrümanlarla devlet eliyle gerçekleştirilmesi ve gündelik hayatın dönüşümü. Fakat öte yandan sekülerleşme sürecine Türkiye toplumunun katılımı da söz konusu edilmesi gerekir. Özellikle Osmanlı’nın son dönemlerinden 1980’lere kadar daha çok birinci tarz; 1980’lerden sonra –bazı kesintiler söz konusu olmuştur- ve özellikle 2003’ten bu yana son on yıldır ikinci tarzın hakim olduğunu söyleyebiliriz. Aslında birinci tarz, birçok makale, tartışma ve yazınların konusu olmuştur. Bizim makalemizdeki esas problemimiz ise gerek “dönüştürme” biçiminde gerçekleşsin, gerekse “gönüllü dönüşüm” olsun, sekülerleşmenin Müslüman deneyimlerini etkileme biçimi ve derinliği üzerine olacaktır.

Deneyimlerdeki etki ve seküler içerimlere değinmeden önce, “Türkiye Müslümanlığı” kavramıyla neyi kastettiğimizi kısaca belirtmeliyiz. Biz bu kavramla, Türkiye sınırları içerisinde var olan ve gerçekleşmiş bulunan tüm etnik, dilsel, kültürel, bölgesel vb. alt faktörleri ayırt edici bir unsur kabul etmeyen İslam’a dair tüm deneyimleri kastediyoruz. Deneyim, burada çok genel olarak “İslam’ı yaşamak” anlamını içkindir. Bu deneyimlerin İslam ile irtibatının sahil olup olmaması, tartışmanın dışındadır. Kavram, kendisini Türkiye sınırları içinde Müslüman olarak niteleyen tüm fertlerin “İslam’ı” gündelik hayatta deneyimlemelerini –yani gerçekleşmiş bulunan yaşanmışlıkları- ihtiva etmektedir. Fakat biz makalemizde, farklılık içeren Müslüman deneyimlerinin hepsini kategorik olarak ele almayacağız. Sadece Müslümanların gündelik yaşamlarında seküler içerimlere sahip olduğunu düşündüğümüz, bazı düşünceler ve deneyimleri birkaç başlık altında irdeleyeceğiz.

Dil ve Zihniyette Sekülerleşme

Sekülerleşme, belirtilmelidir ki her şeyden önce zihniyeti bir şekilde etkileyen ve zihniyet dönüşümünün merkeze alındığı bir süreçtir. Dönüşüm burada, ister Osmanlı’da olduğu gibi bazı pragmatik ihtiyaç, gündelik hayatın pratikleri ve düzenlemelerden başlayarak zihniyete doğru gelsin; isterse zihniyetten başlayarak pratiklere doğru gitsin fark etmez. Fakat sekülerleşme ile zihniyet ve projeksiyon mekanizması dönüşerek farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma, çoğu zaman farkına varılamayan bir süreç olarak işler. Ayrıca, farklılaşmanın bir şekilde meşrulaştırılması ve rasyonalize edilmesi söz konusudur.

Bu bağlamda sekülerleşmenin takip edilebileceği temel unsurlardan birisi de, gündelik yaşamda kullanılan dile dairdir. Burada peşinen belirtmek gerekir ki, dilde sekülerleşme, ilahi ile irtibatı sağlayacak olan enstrümanların gündelik hayattan çekilmeleri ile

olmaktadır. Bu bağlamda, bugün için daha çok ruhu olmayan kelimeler kullanılmakta; bu kelimeler Allah ile insan arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlama konusunda yetersiz kalmakta ve daha da önemlisi bir başka yaşam tarzının projeksiyon çerçevesini belirlemektedir.

Bu durumun gündelik hayatta önemli örnekleri olduğunu söyleyebiliriz. Bir kıyaslama yapmak gerekirse, bundan 40-50 sene önceki gazete, dergi ve kitapların dili ile bugünkü dil arasındaki mesafede bir kültür ve medeniyet dünyasına aitliği vurgulayan kelime ve kavramların kaybını görmek mümkündür. Hamd, âkil, âlâ, basiret, cehd, feyz, kâmil, maruf, meskun, meşru, riyazet, gibi kelimeler bunlardan sadece bazılarıdır. Bu kelimeler zaman içerisinde yaygın gündelik kullanımdan giderek kalkmaya başlamışlardır. Söz gelimi; kâmil sadece çocuklara isim olarak konurken, onun "kemale erme" anlamını içkin kelimeler olarak kullanımı yoktur. Öte yandan "insan-ı kâmil" gibi tamlamalar içinde, Allah-insan arasındaki ilişki, insanın tekâmülü gibi "kamil" kelimesinden çıkarılabilecek anlamlar da ortak hafızadan çıkmaktadırlar. Bunlar sadece birer kelime olmayıp ortak hafızada toplumun zihniyet ve davranış kodları itibarıyla Allah ile irtibatlarını sürekli korurlar. Bu bağlamda "insan-ı kâmil", müslüman paradigma içindeki önemli bir prototipe vurgu yapmaktadır. Bunun yerine söz gelimi; "olgun insan" tanımını kullanmak aynı anlamı ve "ilahi" ile bağlantılı arkaplanı veremeyecektir.

Benzer bir durumu "tüketim" ve "tüketim maddeleri" kelimelerinde de görmekteyiz. Bir kere tüketim, aynı zamanda "bitirmek", "yok etmek", "istihlak" gibi anlam kökenleri itibarıyla sınırsız harcama ve israfı çağrıştırmaktadır. Nitekim bugün sosyolojinin önemli tartışma konularından birisi Tüketim toplumdur. Tüketim, sürekli alışveriş, yok etme, kapitalizm ile olan bağlantısı sebebiyle, bu bağlamda seküler bir hayat tarzının inşasında enstrümental bir rol oynayabilmektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Anlaşıldığı üzere, kullanılan kelimelerin bağlı olduğu anlam dünyası, ortak hafıza ve onların referansta bulunduğu hayat arasında çok sıkı bir anlam örgüsü mevcuttur.

Giderek gündelik hayatta kullanılan bazı kelimelerin konum kaybettiklerini ve anlam değiştirdiklerini görmekteyiz. Meselâ; bir Müslüman toplumda ilk karşılaşma cümlesi olan "Selamun Aleyküm" ifadesinin kimi yerlerde devam ediyor olmasına karşılık, önemli ölçüde konum kaybettiği; yerini "günaydın", "tünaydın", gibi kelimelere bırakmaya başladığı görülmektedir. Ayrıca "Selamun Aleyküm" cümlesinin, bazı çevrelerde köylülükle bağlantısının kurulması, cümlenin önemli oranda statü düşüşü olarak tezahür etmektedir. İlki, "Allah'ın (CC) selamı üzerine olsun" anlamında karşılaşan iki kişi arasındaki irtibatı "Allah" üzerinden kuran bir çerçeveye sahipken, ikincisinin böyle uhrevî, metafizik ve aşkın çağrışımları yoktur; daha çok yüzleri bu dünyaya dönüktür. Benzer bir durumu ayrılırken "Allah'a emanet ol" ya da "Allah'a İsmarladık" cümlelerinin toplumdan kayboluşunda izlemek mümkündür. Bu cümlelerin yerine "kendine iyi bak", "bay bay", "çüs", "çav" vb. kelime ve cümlelerin ikame olduğu görülmektedir.

"İnşaallah" da toplumsal hafızada anlam değişikliğine uğrayan ve konum kaybeden önemli kelimelerden birisidir. İnşallah kelimesi, bir mü'minin gelecekte yapmayı

düşündüğü ve istediği fiilin ancak Allah'ın dilemesi ve izin vermesi ile gerçekleşebileceği bilinç ve idrakini sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim, "hiçbir şey konusunda bunu mutlaka yarın yapacağım deme; ancak Allah dilerse (İnşallah) de..." (18/Kehf, 23-24) âyetiyle bunu belirtmektedir. Bir mü'min gündelik hayatta İnşallah kelimesini, Allah'ın kendi fiil ve iradesi üzerinde olduğu bilinci ve idrakini ifade etmek üzere kullanmaktadır. Bu bağlamda aslında kesin bir söz vermeyi içermektedir. Ancak yakın zamanlardaki kullanımlarında kelime "savsaklama", "önem vermeme" gibi içeriklerin belirlediği kullanım alanı kazanmıştır. Nitekim "bu iş maşallah, inşallah ile olmaz" ifadesini söyleyenler, İnşallah kelimesine hem güvensizlik hem de savsaklama anlamı yüklerlerken, toplumda kelimenin statüsünde bir düşüş olduğu görülmektedir.

Bu konuda bir noktaya daha değinmeliyiz. O da toplumsal yaşamda ve gündelik hayatın farklı alanlarında "bereket", "tevazu", kanaatkarlık" gibi kavramların yitik kelimeler olmaya başlamasıdır. Tüketim toplumu alışkanlıkları ve reflekslerinin yayılması, her şeyden önce kanaatkarlığı gittikçe eriten bir zihniyet ve yaşam tarzı üretmektedir. Toplumdaki insanlara kazandıkları ve sahip oldukları hiçbir şekilde yetmemekte, sürekli biriktirme ve daha fazlasına sahiplik duygusu kışkırtılmakta; hatta mevcut imkanlarıyla tüketemeyen insanların geleceklelerini ipotek ederek tüketmeleri (kredi kartı ve kredi kullanımı) teşvik edilmektedir. Bu anlamda dini referanstan beslenen kanaatkarlığın, giderek kaybolması müşahade ettiğimiz bir husustur. Diğer yandan gündelik hayatın bu değerlerden kopuşu, teknolojik yenilikler, insanları giderek batılı anlamda rasyonel düşünme ve yaşamaya iterken, vermek ve kazanmak ilişkisini tamamen sekülerleştirerek "bereket"i hayatın dışında bırakmıştır. Meselâ; İslam'da bir farzı ifade eden zekâtın kelime anlamı "artmak", "çoğalmak", "temizlenmek" (Sarı, 1982, s. 702) şeklinde verilir. Bu, Allah için verdikçe malınızın hem Allah tarafından bereketlenerek bu dünyada artacağını, bir yandan kirden malın diğer yandan zekat vererek insanın arınacağını (yani maddi ve manevi arınma), hem de öte dünyada amel defterindeki karşılıkların çoğalacağını hep birlikte ifade eden bir anlam çerçevesine sahiptir. Halbuki bugün toplumda yaygın olarak var olan rasyonelleşme eğilimi, (ki sekülerleşmeyi sonuçlamaktadır) verme-kazanma ilişkisini tamamen bu dünyaya yönelik kurmakta; kazanmayı "şimdi" ve "bu dünya" ile sınırlandırmaktadır.

İbadet ve Ritüellerde Sekülerleşme

Kur'an-ı Kerim açısından ibadet, insanın dünyada bulunuşunun, varolmasının sebeplerindedir: "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım." (51/Zariyat, 56) İbadet, İslam'ın bakış açısından sadece çok yaygın olarak bilinen namaz, oruç, hac gibi ritüellere vurgu yapmaz. İnsanın hayattaki tüm davranış, tutum, tavır alış ve edimlerini ihtiva eder. Bu kapsayıcılık Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifadesini bulur: "De ki: Hiç şüphesiz benim namazım, ibadetlerim, yaşamım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir." (6/En'am, 162) Bu bağlamda insanlarla iyi ilişkiler kurmak, kimsenin hakkını yememek, iş hayatında dürüstlük, aldatmamak vb. da birer ibadettirler. Hatta bir insanın eşi ve çocuklarının harcamaları için helal rızık kazanması, insanlarla iyi iliş-

kiler kurması, cimri olmamasının uhrevi karşılığı bulunmaktadır. Bu da aslında İslam'ın insanı, dünya ile âhiret arasındaki dengede tutmak istediğini; insanın dünyadaki fiillerinin asıl amacının ise öte dünya olduğunu hatırlatmaktadır. İslam'ın ibadetlerle ilgili bu temel mentalitesi, bir mü'minin hayatında oluşması muhtemel dualiteleri dışarıda bırakmaktır. Dünya-âhiret, madde-mana, ruh-beden, kutsal-dindışı.

Türkiye'de ibadet ve ritüellerle ilgili gündelik hayatın deneyimlerinde bir sekülerleşmenin olduğunu söyleyebiliriz. Bunların muhtelif semptomlarına dair bazı örnekler verelim. Her şeyden önce mekanlara dair "kutsal" kelimesinin kullanımında bu tür seküler içerimleri görmek mümkündür. Meselâ; Türkiye'de evliya olarak nitelenen kişilerin mezarlıkları birer türbeye dönüştürülmüştür ki, bu mekanlar genel olarak "kutsal" şeklinde algılanırlar (Tekin, 2012, s. 187). Bu algılama biçimi, öncelikle zihinlerde kutsal ve seküler şeklindeki bir bölünmeyi sonuçlamaktadır. Bu zihniyetin en tipik örneği, kadınların bu mekanlara girerken başörtüsü örtmeleridir. Hatta bu uygulamanın bir çok türbede kurumsallaştığı görülmektedir. Türbe girişlerinde "kadınların başörtüsü ile girmeleri gerekir" türünden uyarı yazıları bulunmaktadır. Bu durum, açıkça türbeyi kutsal, dışını ise seküler ya da dindışı olarak algılamanın bir yansımasıdır.

"Hem camide ibadet yaparım, hem de içki içerim" türünden söylemlerde "cami" ile kutsal ve içki ile seküler ve gündelik yaşam arasında özdeşlikler kurulmuş; bu bölünme zihinlerde içselleştirilmiş ve meşrulaştırılmıştır. Bu bağlamda cami, bir ibadet yeri olarak kutsalın mekanı ve ifadelendirildiği yer, gündelik hayat da kutsalın dışında kalan alanlar olarak görülmekte ve algılanmaktadır. Nitekim Batı'da bir kutsal mekan olarak kilise ile dış dünya (seküler alan) arasındaki ayrışma çok belirgindir ve bu ikisi arasındaki gündelik bağlantılar kopuktur.

Yine mekan gibi zamanları da bu şekilde dualist bir tarzda algılama ve yaşama deneyimlerinin de bulunduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda Ramazan ayı ve kandil gecelerinin algılanışı ve deneyimlenmesi tipik bir örnektir. Algılanış ve deneyimleme biçimi itibarıyla Ramazan ayı ve kandil geceleri "kutsal", dışında kalan zamanlar ise dindışı zamanlar olarak görülürken; ibadetler hatırı sayılır bir kitle için bu zamanlara özelleştirilmekte; diğer zamanlarda ibadetler terk edilebilmektedir. Bu tutum, kutsal sayılan zamanların dışında kalan geniş zamanı, kişiye özel ve bağlantısız kılabilmektedir. "Kurban etiyile içki içilmez", "caminin yeri başka, eğlencenin yeri başka" türünden söylemler ve bu söylemlerden beslenen deneyimler de seküler içerimler taşımaktadır. Yine dinin özelleştirilmesi ve öznelendirilmesi de, benzer bir algılamanın ürünü olarak kendisini postmodern zamanlarda hissettirmektedir.

Bununla bağlantılı olarak dindarlık algılamaları ve gündelik hayattaki dindarlık tutumları konusunda da bir sekülerleşme olduğunu gözlemlemekteyiz. Buna göre dindarlık, sadece klasik olarak namaz, oruç, hac ve zekat üzerinden düşünölmekte; iş hayatı, aile hayatı, eş ile ilişkiler, haram ve helale dikkat, trafik vb. gibi insan hayatının irtibatlı olduğu çok geniş bir alan dindarlık kapsamı içinde değerlendirilmemektedir (Tekin, 2011, s. 142-148). Bu da cami ile ticaretin, zikir ile gündelik hayatın birbirine değmediği bir

hayat tarzını ve dindarlıklarını inşa etmektedir. Üzerinde ciddiyle düşünüldüğünde, bu bakış açısı ve hayat tarzının kutsal-seküler ayrışması ve bölünmesinden kaynaklandığı rahatlıkla görülebilir.

Başarı ve Hayatın Hedeflerinde Sekülerleşme

İnsanın güç mekanizmalarına sahip olması, onun din ile olan ilişkisinde hiç şüphesiz önemli değişimleri de beraberinde getirmektedir. Kur'an-ı Kerim, özellikle para ve iktidarın dönüştürücü gücüne farklı bağlamlarda dikkat çekmektedir. Bu güç mekanizmaları, dini içinde bulunulan konum etrafında tekrar bir tanımlamaya, yeni ilişki biçimi geliştirmeye götürebilir. Fakat para ve iktidarın dünyaya dairliği bir yandan tahakküm, sömürü gibi negatif niteliklerin güç sahibi tarafından absorbe edilmesini sonuçlarken, "şimdi"yi daha merkezi bir konuma getirebilir. Bu da özellikle para ve iktidarın, içerisinde olabil-diğince yüksek sekülerlik riski taşıdığını göstermektedir. Ancak bunun bir risk olduğu, para ve iktidarın mutlak anlamda bir sekülerleşmeye yol açmayabileceğini belirtmeliyiz.

Yirmibirinci yüzyılın ilk çeyreğine doğru gittiğimiz şu zaman diliminde, iki önemli sosyolojik realiteye dikkat çekmeliyiz. Birincisi, daha önce çevrede bulunan; yerel ve merkezi iktidar süreçlerinden dışlanan bir grup iktidara geldi ve bununla bağlantılı olarak daha önce çevrede bulunan kitle, yükselen sınıflar içinde yer almaya başladı. İkincisi de, genel olarak Türkiye'nin, özel olarak da bu yükselen sınıfların maddi refah düzeyleri eskisine göre artmış görünmektedir. Bu durum, dinin yeni konumsal ve sınıfsal algılamalarını ve yaşam biçimlerini de beraberinde getirmiştir.

Müsiad eski başkanının bir dergiye röportajı, sekülerliğe dair toplumun zihniyeti ve deneyimlerini ifade etmesi bakımından ilginçtir. Röportajın başlığında "Bin Lokma bin hırka" sözüne, başkanın teniskortta tenis oynarken şortlu bir fotoğrafı eşlik etmektedir. Başkan özetle, röportajında Müslümanların artan refah düzeylerine göre yaşam biçimlerinin değişmesi gerektiğine vurgu yapmakta; bu değişimi tasavvufta motto haline gelmiş "bir lokma, bir hırka" sözündeki "bir" yerine "bin" kelimesini ilave ederek anlatmaktadır. Aslında sahipliklerden (sahip olunan mülk, para ve zenginlikten) bağımsız olarak mütevazı, kanaatkar bir yaşam biçimini öğütleyen bu sözün değişmesi, her şeyden önce "hayat"ın içinin maddi öğelerle doldurulması ile mümkün olmaktadır. Bu da Müslüman hayatında geleneksel referansların, diğer yaşam felsefeleri lehine yaşadığı irtifa kaybını oldukça güzel anlatmaktadır. Burada sekülerleşme açısından sorun olan şey; yaşam tarzının referanslarındaki dönüşümdür ki, hazcı ve dünyevi olanın merkezileşmesidir. Hiç şüphesiz bunu, sadece röportajın öznesi ile sınırlı görerek Müslüman deneyimlerini yansıtmadığı söylenemez. Bu dönüşüm genel gözlemlere dayanarak da doğrulanabilir. Yine aynı başkanın kamuoyunda "Camide markalı ayakkabıların çoğaldığını görerek sevindiği" mealindeki sözleri de, benzer bir durumu yansıtmaktadır. (Yeter, 2009) Markalı ayakkabıların (ya da markalı bir yaşamın) daha çok maddi olarak yüksek bir yaşam standardını imlediği; gündelik Müslüman hayatının hedefle-

diği “insan”ın temel referanslarının ise burada en azından ikincilleştiği ve asli önemini kaybettiği söylenebilir.

Diğer yandan, bugün geldiğimiz noktada, kimi söylem ve yaşam biçimlerimizin sekülerleşmenin etkisini göstermesi bakımından önemi vardır. Bunlardan bazı örnekler verelim. Sözelimi; artık yaşam mekanlarının merkezi yerinde camiler bulunmamakta; tam tersine Alışveriş merkezleri şehrin en merkezi yerlerini işgal etmektedir. Halbuki pre-modern dönemde gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında insanların içinde yaşadıkları şehirlerin ana meydanlarında ibadethaneler bulunur, şehrin ara sokak ve caddeleri de hep o meydanda buluşurdu (Eliade, 1991, s. 1-46). Bu değişim, netice itibarıyla hayata bakış ve toplumun neyi öncelediği ile ilgili bir fikir vermektedir ve tabii ki sekülerleşmenin önemli bir göstergesi sayılmalıdır.

Yine Türkiye’de kariyerizm, profesyonellik ile başarının dünyevileşmesi, bu bağlamda önemli göstergeler olarak okunabilir. Mevcut eğitim anlayışı, insanları sadece dünyevi bir başarıya odaklamakta ve ahlaki zemini ihmal etmektedir. Çünkü bütün okul ve imtihan sistemi iyi bir lise ve üniversitede okumak ile iyi bir meslek sahibi olmaya endekslenmiş durumdadır. Çocukları ilkokuldan itibaren buna odaklayan eğitim sistemi, ilköğretim 6, 7 ve 8’de seviye belirleme sınavı ile yarışa sokmakta; başarılarını ise sadece toplumun itibar ettiği okulları kazanmaya endekslemekte; çocuğun eğitim hayatı boyunca ahlaki davranışlarını ödüllendiren hiçbir mekanizma bulunmamaktadır. Aynı şey lise yılları boyunca da devam etmekte; başarının paraya tahvil edildiği bir zihniyet dünyası her şeyi belirlemektedir. Son dönemlerde yaşanan travmalar özellikle zihin dünyasında ciddi savrulmalara sebep olmuştur. Meslek sahibi olmak, para kazanmak bütün değerlerin önüne yerleştirilince, birçokları ahlaki değer dünyalarını bir anda dışarıda bırakarak bunlar için herşeye katlanan bireyler haline dönüşmekte; artık ahlakın dönüştürdüğü ve değiştirdiği insanlardan değil, paranın dönüştürdüğü bir “yeni ahlak” ortaya çıkmaktadır (Tekin, 2009, s. 11-12). Tüm bunlar ise, özelden eğitimin seküler içeriklere sahip olduğu tezini doğrulamaktadır.

Sonuç Yerine

Makalemiz, Türkiye Müslümanlığının seküler içerimlerini analiz etmeden önce, sekülerlik kavramı üzerine yoğunlaşmış ve Batı’da hem kavramsal çerçeve hem de tarihsel süreç içerisinde “seküler” kavramını türevleriyle birlikte ele almaya çalışmıştır. Sekülerliği, Türkiye müslümanlığı deneyimi üzerinden sorunsallaştıran bir makalenin, özellikle böyle bir teşebbüse girişmesi, sekülerlik kavramının içinden çıktığı coğrafyada kendi mantığını kavramak ve anlam zeminini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Çünkü bu tespit yapılmadan sekülerlik gibi, Türkiye’nin kavramsal çerçevesi ve tarihsel hafızasına yabancı bir kavramın bugünkü içerimlerini analiz etmenin çok sağlıklı olmayacağı açıktır. İkinci adım ise, sekülerlik kavramı ile Türkiye’nin karşılaşması, sosyal bağlamlar ve burada kazandığı anlamları ortaya koymaya yöneliktir.

Her şeyden önce sekülerlik, Batı'da kendi doğal tarihi süreci içerisinde yaşanmış ve kendine özgümlükleriyle ortaya çıkmıştır. Buna göre, Batı'da şu süreçleri ve anlamları ihtiva etmektedir.

1- İncil metinleri kutsal-seküler ve onun türevlerini besleyecek dikotomik içeriklere sahiptir.

2- Konjonktürel olarak Roma ile bağlantıları içerisinde Hıristiyanlık, ilk oluşumunda yüzünü bu dünyadan çevirmiştir. Sekülerleşme, Hıristiyanlığın yüzünü bu dünyaya döndürme çabaları olarak ortaya çıkar.

3- Batı tarihinde alan ayrışması, yapısal bir karakter olarak görünmektedir.

4- Modern dünyanın doğuşu aşamasında sekülerlik, Hıristiyanlığın modern dünya ile uyumunun manivelası işlevini görmüştür.

5- Laik ve seküler kelimeleri, ruhban olmayan halktan insanlara da işaret etmiştir.

6- Dinin, sosyal, kültürel, ekonomik vb. alanlardan çekilerek alan daralmasına uğramasını ifade etmektedir.

7- Dinin modern dünyada etkisinin azaldığı bir duruma işaret etmektedir.

8- Kilise mülklerinin, sivil ve devlet kurumlarına geçmesini anlatmak için de kullanılmıştır.

9- Çok genel anlamda, modern dünyada dinin bir referans olmaktan çıkmasını anlatmaktadır.

Türkiye'de sekülerleşme ile ilgili de şunları söyleyebiliriz:

1- Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme sürecinde gerçekleştirdiği hukuksal, sosyal, kültürel, askeri, eğitsel vb. düzenlemelerle birlikte sekülerleşmeyi bünyesinde yaşamaya başlamıştır.

2- Bu yüzden Türkiye'de sekülerleşme, pratik ve pragmatik bir alandan başlamış ve zihniyet dünyasını etkilemiştir.

3- Bu bağlamda Türkiye'de sekülerleşme, batılılaşmanın ve/veya modernleşmenin bir manivelası ve enstrümanı olarak işlemiştir. Zira bu durum, aynı zamanda bir medeniyet değiştirme anlamı ve pratiklerini ihtiva etmektedir. Fakat gündelik hayatın batılılaştırılması ve buna ait tartışmalar daha çok laiklik kavramı üzerinden olmuştur.

4- Türkiye'de sekülerleşme, gündelik hayatta "dinin öneminin azaltılması", "ortak hafızada varolan dinin merkezi öneminin konum kaybetmesi" anlamlarını içkin bir biçimde işlemiştir. Bunu özellikle zihniyet kaymaları ve dilde takip etmek kolaydır. Batılılaşma gayretlerinin başarıya ulaşması ile dinin gündelik hayattaki öneminin azaltılması arasında bir tezat konsepti kurulmuştur.

5- Bu bağlamda Türkiye'nin gündelik hayatında ve/veya Türkiye Müslümanlığı deneyimlerinde seküler etkilerin ve içerimlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu etkilerin her konuda ve her zaman çok derin olduğunu söyleyemeyiz.

Secularism in the West and Secular Implications of Turkish Islam

Mustafa Tekin*

Secularism is a concept that originated in the west and it has developed a context within its historical process. The relation between Christianity and the West is significant in this period. Before discussing the relations of Muslim experiences with secularism, a historical and conceptual analysis through the context of secularism in the west is required.

Secularism: Conceptual and Historical Framework

The word secularism comes from Latin root "seaculum" and has connotations of both "the time" and "the place". The time aspect indicates the present and the place indicates the world, the worldly being, and the profane (Attas, 1995, p. 42). We can trace the secularist processes back in the written history of the west. There is a strong bond between the transformation of Christianity and the formation of secularism in the West. Before Christianity became effective in Rome, it underwent some structural changes with the interpretations of Paul and the other apostles, Aristotle and Ptolemy (Gündüz, 2004; Hocaoğlu, 1995, pp. 57-62). The Christianity lived illegally more than 300 years in the Roman Empire and was affected by Rome's political, institutional and cultural character until the emperor recognized it formally. Christianity protected itself by escaping from the state and priesthood emerged as a status as a result of this effort. Christianity turned its face to the 'other (spiritual) world' in this period. Beginning with the Roman period "the perception of being" has developed in a dualist way in the western history: world - afterlife, substance-essence, body-spirit and holy-profane. Roman system was centered on the world, substance, body and profane, whereas Christianity located itself on the other side: afterlife, essence, spirit and holy. This dichotomy is the main conception that has nourished secularism (Thompson, 2000, pp. 40-61).

During the middle ages the clergy was very dominant and suppressed common people. These oppressive practises of the Church caused dissatisfaction within the com-

* Assoc. Prof., Istanbul University, Department of Sociology of Religion.

Correspondence: mtekin@istanbul.edu.tr, Istanbul University, Faculty of Divinity, Fatih, İstanbul / Turkey

munity, and later on, the Renaissance and the Reformation movements questioned the privileges of the Church and the clergy and diminished their authority (Olgun, 2001, 2006).

The Renaissance and Reformation movements facilitated the transition to modernity, which also resulted in Christianity establishing a positive relationship with this world (Aydin, 2009, p. 99). Therefore secularism is the product of a long historical process. This phenomenon confirms the Weberian supposition that the mentality of a system precedes its establishment. Similarly Weber suggests that capitalism will be successful only if Calvinism advocates the "worldly success" (Weber, 1997). However, it shouldn't be supposed that this relationship fully expresses reconciliation with this world. Christian Orthodoxy constantly produces spirituality, and the duality of the world and the afterlife or the secular and the clergy still remains strong.

In parallel with this historical process, modernity relies on separating the holy from the profane. In this context, the word "secular" in English is related with worldly issues, and it means not being related with the holy, not belonging to a religion or a religious order, to an age, and occurring once in this age (Swannel, 1992, p. 1980). Within the course of time, the secular was used to distinguish the clergy from those who lived in monasteries, and secularization was used to emphasize the narrowing down of social and cultural aspects of religion. In 1711, "becoming secular" has become a reference point for the clergy. In 1755, Samuel Johnson defined "secularization" as "making something worldly", and this definition became predominant in the 18th century. In the later period, secularism has expressed the waning of religion in art, literature, education, philosophy, ethics and culture in general (Gilbert, 1994; p. 503).

In modern times secularism generally means a separation from religious institutions or diminution of religious influence. Thus it has become the main instrument for the humanistic construction of the modern world (Berger, 1969, pp. 106-107). Definitions and explanations concerning secularity refer to different dimensions of life, which creates an ambivalent perspective. The traditional ecclesiastical circles attacked secularization by linking it to anti-Christianity and paganism, while anti-clerical and progressive circles adopted the concept by considering it the liberation of the the modern man from religious tutelage (Berger, 1969, pp. 106-107). In this context, we can have a look at a few different meanings of secularism. First of all, secularism refers to the transition of church property to civil and public institutions. Indeed, the concept initially emerged to indicate the removal of land or property from church authorities as a result of religious wars (Berger, 1969, p. 106; Furseth, 2003, p. 91; Hill, 1973, p. 229). In his six dimensions of secularization, Sommerville stresses that secularization mainly symbolizes a break from the church in terms of people, organizations and mentalities (Sommerville, 1998, pp. 249-251). Secularization is a salvation for humans from religious control and then metaphysical control that occurs both in their minds and language. In this way humans will be free to create a change and will involve themselves

in this evolutionary process. The process of secularization which is defined as a liberation from metaphysical and religious control represents the elimination of religion oriented worldviews and destruction of all supernatural myths and sacred symbols (Attas, 1995, pp. 43-45; Hill, 1973, pp. 228-247, Lyon, 1996, p. 15; Yinger, 1967, p. 19). Weakening of religion and loss of authority in the context of secularization is related to the emergence of the modernity trend. For example, the Orthodox relates the decline of religion in Western Europe to the eradication of irrationality through information and education processes (Chadwick, 1975, p. 7). These qualities are mostly used as reference points of the modern world. Similarly, Kaufmann analyzes secularization in the context of population decline and thus suggests a similar trend (Kaufmann, 2007).

Technology has allowed humans to increase their control over nature, and in this regard secularization has also meant rationalization of the society (Marshall, 1998, p. 588). Thus in modern society, religious cults and practices become a matter of personal choice rather than a characteristic factor of public life (Abercrombie, Hill, & Turner, 1988, p. 217). This corresponds to godliness which can be distinguished from the worldly spheres, but also trapped in specific areas of social life. Values of private piety and godliness are typically irrelevant of institutional frameworks (Berger, 2000, p. 203). However, linking progress with secularism is also inevitably tied with modernism. In fact, the founding fathers of sociology in particular, have considered secularization as a part of social progress (Wilson, 1979, p. 269).

Fallding asserts that if social standards require a split and a decomposition of spheres, then there should be a secular sphere as well. These independent spheres should have their own standards and sovereignty (1967, p. 349). One of the most important examples of this decomposition is the "Secular City" in response to the "God City" (Cox, 1990). People, institutions and properties that are out of church are also described as secular. Thereby secularism means re-interpretation of Christianity under the projection of the modern world, but it also means turning the community's face again towards this world through perceptions of existence, everyday life and mentality. In this context, secularism which is defined as the worldview of modern society is also the language of modernity (Mert, 1994, p. 64).

When we examine the understanding and interpretation of the concept of secularism in Turkey, it could be asserted that Turkey first encountered modernization during the Ottoman Empire period. This encounter coincided with the decline of the Ottoman Empire. Hence the relationship of Muslims with the Western modernization did not flow in its natural course because the West had already moved up in the hierarchy and had become the gravitational force.

While the Ottoman Empire developed pragmatic reflexes and attitudes towards modernity for the survival of the state, secularism gradually progressed and penetrated into the state. Military reforms were followed by innovations in the social, educational and cultural fields of life. In the process leading up to the Republic; the

reforms required new constitutions and converted old constitutions. However some of these old constitutions maintained their presence and many secular and religious institutions co-existed (Lewis, 2000). The change that secularism brought about started with the everyday life of common people and spread over the intellectual life in time. One of the landmarks of this development was the Tanzimat Decree. The decree was an attempt for secularization and deinstitutionalization of religion. Metaphorically Tanzimat is also described as the "readjustment of Qibla" (Doğan, 1991).

This westernization or modernization process continued intensely after the Republic. In this period laicism and secularism notions have also gained new contexts. Laicist practices of the state almost acted as a new religion (Abel, 1995, pp. 27-40). In 1937, when the principle of "laicism" entered the Constitution, religion and the state had been separated sharply (Davison, 2006, p. 218). Worldliness is also used as an equivalent of secularization in Turkish. In some places, secularism is used as a political definition and worldliness is preferred to refer to the social attitude and a part of such culture and thought (Taburoğlu, 2008, p. 109)

Actually Turkey has not discussed the concept of secularism until recent times, it has always been "laicism" in political and sociological contexts. We should note that general method of Turkish modernization has generally been from top to bottom since the Ottoman Empire. The state has tried to secularize legal, educational, cultural, social instruments and also common people's everyday lives.

Secularization in Language and Mentality

It should be stated that secularization is a process which is based on the transformation of the mindset. In this context, one of the basic elements in which secularization can be observed is the daily language. Secularization in language occurs by removing divine instruments from everyday life, for example, neutral words are preferred over the ones that have a spiritual connotation. However these new alternatives are insufficient for providing the continuity of liaison between God and man, and more importantly they are the reflections of a different life style.

We can see many significant examples of language secularization in daily life. A comparison of today's published media to the ones dated 40-50 years ago would reveal the loss of many words and concepts. Words such as *hamd*, *âkil*, *âlâ*, *basiret*, *cehd*, *feyz*, *kâmil*, *maruf*, *meskun*, *meşru*, *riyazet*, *erzak* which are impregnated with spirituality are not used in today's newspapers. The worldly and secular lifestyle can be observed in the following examples: the word "rızık" has transformed into a meaning of "product"; "selamun aleykum" to "good morning, good afternoon"; "allahu emanet olun" to "take care of yourself, tschüss, ça va" ; the word "inshallah" has gained a meaning which

almost implies “negligence”. However, the word “insallah” (god willing) emphasizes the desire of the believer to perform an act and also the awareness that the act will be fulfilled only if Allah wills. A verse in the Holy Quran says, “Do not ever say “I will do it tomorrow”, say you will do it if God willing...” (18/Kehf, 23-24).

The break from religious values and acceleration of technological innovations have been increasingly pushing people to live in the western sense, to adopt rational thinking and to engage with gains only, which has left “blessings” out of life. For example, charity (zekat) is one of the five religious duties (fard) in Islam and in its broader meaning this word also expresses “increase”, “multiply”, “clean” (Sarı, 1982, p. 702).

Secularization in Religious Practice and Rituals

From an Islamic perspective, religious practice does not only place an emphasis on rituals such as salaah, fasting, hajj etc. that are known extensively, it also includes behaviors, manners, and attitudes in life. This mentality of Islam prevents Christian dichotomies such as world- afterlife, matter-meaning, soul-body, holy-profane.

We can say that secularization of religious practice and rituals has emerged in Turkey. For example, the graves of people who are described as Saint (evliya) were turned into mausoleums (tombs), and these places have become to be perceived as “holy” (Tekin, 2012, p. 187). A typical example of this mentality could be observed in women wearing scarves when they visit these places. This situation is a reflection of the perception that the inner mausoleum (tomb) is sacred, whereas outer mausoleum is secular or profane.

Nevertheless, similar to “the place”, we can also see a dualist perception in “the time” aspect, as well. The perception of Ramadan and blessed nights are typical examples of this phenomenon. Ramadan and blessed nights are seen as “holy” and other times are seen as profane. In addition, the religious perceptions and attitudes of piety in everyday life have been secularized to some extent. Accordingly, piety is regarded as a ritual of prayers, fasting, pilgrimage and some other religious tasks only, but work and family life, marital relations, avoiding evil, choosing halal and many other things that cover a wider area of human life are not considered within the scope of piety (Thompson, 2011, pp. 142-148)

Secularization of Success and Goals of life

Two recent sociological realities in Turkey should be observed carefully. Firstly, a group that was in the periphery before and excluded from local and central powers came to power and took its place in higher ranks of the class hierarchy. Secondly, the wealth and prosperity of this rising class has increased, which has brought along new class perceptions and life styles.

For example, the former president of MUSIAD was quoted as: "I am pleased to see mosque community wearing designers' shoes", which exemplifies the centralization of hedonism and profanity in lifestyles. Some of our statements and lifestyles demonstrate the obvious effects of secularization. For instance, modern cities have shopping malls rather than mosques in their centers, however in pre-modern western and Islamic cities, cities were located in squares with temples, and all the streets and roads of the city led to these squares (Eliade, 1991, pp. 1-46). This change gives us an idea about how worldviews and priorities in life have changed. This change should also be regarded as an important indicator of secularization.

Secularization of success as a result of careerism and professionalism should be interpreted as some significant indicators in this context. The education system in Turkey focuses on secular success only and neglects the moral background. There is no mechanism to reward children's moral behaviors in their education life. Traumas in recent years have caused serious injuries, especially in the intellectual world. Prioritizing career, employment, financial gains have diminished the weight of moral values in our lives and have changed people's characters. Morality is incapable of changing people anymore, but it is the money that is changing the morality (Tekin, 2009, pp. 11-12). All of these developments confirm the thesis that our education system has also gained a more secular content.

Kaynakça / References

- Abel, O. (1995). Dinlerin etiği olarak laiklik. O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin (Ed.), *Avrupa'da etik, din ve laiklik* içinde (çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz, s. 27-40. İstanbul: Metis Yay.
- Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. S. (1988). *The penguin dictionary of sociology* (2nd ed.). England, Penguin Books.
- Arslan, A. (1993). Sekülerizm: Akleden kalbin parçalanışı. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 3-17.
- Attas, S. N. (1995). *İslam, sekülerizm ve geleceğin felsefesi* (çev. M. E. Kılıç, 2. baskı). İstanbul: İnsan Yay.
- Aydın, M. (2009). *Moderniteye dışarıdan bakmak*. İstanbul: Açılımkitap Yay.
- Berger, P. L. (1969). *The social reality of religion*. London: Faber and Faber.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal şemsiye - Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları* (çev. A. Coşkun) İstanbul: Rağbet Yay.
- Chadwick, O. (1975). *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, H. (1990). *The secular city, secularization and urbanization in theological perspective* (25th ed.). Newyork: Collier Books, Macmillan Publishing Company.
- Davison, A. (2006). *Türkiye'de sekülerizm ve modernlik* (çev. T. Birkan, 2. baskı). İstanbul: İletişim Yay.
- Doğan, K. (1991). *Tanzimat'ın kiblesi*. İstanbul: Ölçü Yay.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı* (çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yay.

- Fallding, H. (1967). Secularization and the sacred and profane. *The Sociological Quarterly*, 8(3), 349-363.
- Furseth, I. (2003). Secularization and the role of religion in state institutions. *Social Compass*, 50(2), 191-202.
- Gilbert, A. D. (1994). Secularization and the future. In S. Gilley, & W. J. Sheils (Eds.), *A history of religion in Britain: Practice and beliefs from pre-roman times to the present* (dikkat bu kaynak italik yazılmalı) (p. 503).
- Gündüz, Ş. (2004). *Pavlus Hıristiyanlığın mimarı* (2. baskı). Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Hill, M. (1973). *A sociology of religion*. London: Heineman Educational Books Ltd.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizmden milli sekülerime laiklik - Laiklik sorununun felsefi çözümlemesi*. Ankara: Selçuk Yay.
- Kaufmann, E. (2007). Breeding for god. *The Prospect*, 128, 22-26.
- Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Kitap-Tevrat, Zebur, İncil*. (2009). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meâli*. (1993). Ankara: TDV Yay.
- Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (çev. M. Kıratlı, 8. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Lyon, D. (1996). Religion and the postmodern: Old problems, new prospects. In K. Flanagan, & P. C. Jupp. (Eds.), *Postmodernity, sociology and religion* (pp. 14-29). New York: St. Martin Press.
- Marshall, G. (1998). *Oxford dictionary of sociology* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Mert, N. (1994). *Laiklik tartışmasına kavramsal bir bakış - Cumhuriyet kurulurken laik düşünce*. Ankara: Bağlam Yay.
- Olgun, H. (2001). *Luther ve reformu*. Ankara: Fecr Yay.
- Olgun, H. (2006). *Sekülerliğin teolojik kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yay.
- Sarı, M. (1982). *El-Mevârid*. İstanbul: Bahar Yay.
- Sommerville, C. J. (1998). Secular society/religious population: Our tacit rules for using the term secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), 249-253.
- Swannel, J. (1992). Secular. In *The Oxford modern English dictionary* (p. 980) Oxford: Clarendon Press.
- Taburoğlu, Ö. (2008). *Dünyevi ve kutsal - Modernlerin maneviyat arayışları*. İstanbul: Metis Yay.
- Tekin, M. (2009). Sekülerlik kutsanmak istiyor. *Eski Yeni*, 13, 5-13.
- Tekin, M. (2011). *Kutsal sekülerizm*. İstanbul: Açılımkitap Yay.
- Tekin, M. (2012). *Ziyaret fenomeni çerçevesinde dua ve sosyal sorunlar* (2. baskı). İstanbul: Rağbet Yay.
- Thompson, W. D. J. C. (2000). Martin Luther ve iki krallık. D. Thomson (Ed.), *Siyasi düşünce tarihi* içinde (çev. İ. Özel, s. 40-61) İstanbul: Şule Yay.
- Weber, M. (1997). *Protestan ahlaki ve kapitalizmin ruhu* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç Yay.
- Wilson, B. (1979). The return of the Sacred. *Journal For the Scientific Study of Religion*, 18(3), 268-280.
- Yeter, R. (2009). *Bir lokma bir hırka yutturulmuş zokadır*. <http://www.haber7.com/haber/20090927/Bir-lokma-bir-hirka-yutturulmus-zokadir.php> adresinden 27 Eylül 2009 tarihinde edinilmiştir.
- Yinger, J. M. (1967). Pluralism, religion and secularism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6(1), 17-28.